

**ENTRE SAIAS E NAVALHAS: REFLEXÕES POSSÍVEIS SOBRE
ROUPA, MEMÓRIA E AXÉ A PARTIR DE UMA EPISTEMOLOGIA DAS
MACUMBAS¹**

Between skirts and razors: possible reflections on clothing, memory and “axé” from an epistemology of macumbas

Entre jupes et rasoirs: réflexions possibles sur le vêtement, la mémoire et “l’axé” à partir de l’épistémologie des macumbas

Isis Saraiva Leão Medina ²

¹ Pesquisa financiada pelo CNPq.

² Mestranda em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHIS/UFRJ). Graduada em Design-Moda pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: sismedina@ufrj.br; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7135698264537222>; Orcid: <https://orcid.org/0009-0008-5762-2085>.

RESUMO

O presente trabalho busca apresentar algumas reflexões possíveis para que pensemos a indumentária de terreiro, principalmente de umbanda, suscitadas na autora no início de seu desenvolvimento de pesquisa no Mestrado em História Social. Para isso, esta pesquisa, de cunho bibliográfico, parte do pressuposto de que reflexões que transgridam a colonialidade do poder e do saber (QUIJANO, 2005) são necessárias para pensar modos de vestir de populações historicamente subalternizadas, como no caso das comunidades e religiosidades de matrizes africanas, e, assim, relacionar roupa, memória, corpo (CALANCA, 2008; BONADIO, 2015; STALLYBRASS, 2008). Utiliza-se como direcionamento, portanto, a epistemologia das macumbas pensada por Simas e Rufino (2018). O texto, por fim, apresenta o Acervo Nosso Sagrado (Museu da República/RJ), composto por objetos sagrados de terreiros apreendidos pela polícia no fim do Brasil Império e prosseguindo durante a República, como um possível caminho para pensarmos a indumentária de terreiro enquanto objetos de memórias das experiências afrodiáspóricas no Brasil.

Palavras-chaves: Memória; Indumentária umbandista; Epistemologia das macumbas.

Abstract

The present work intends to present some possible reflections so that we can think about terreiro clothing, mainly Umbanda, raised in the author at the beginning of her research development in the Master in Social History. For this, this research, of a bibliographical nature, assumes that reflections that transgress the coloniality of power and knowledge (QUIJANO, 2005) are necessary to think about ways of dressing of historically subaltern populations, as in the case of the communities and religiosities of African matrices, and thus relate clothing, memory, body (CALANCA, 2008; BONADIO, 2015; STALLYBRASS, 2008). Therefore, the epistemology of the macumbas thought by Simas and Rufino (2018) is used as a guide. Finally, the text presents the Nosso Sagrado Collection (Museu da República/RJ) as a possible way to think about terreiro clothing as objects of memories of Afrodiasporic experiences in Brazil.

Keywords: Memory; Clothing of Umbanda; Epistemology of macumbas.

Résumé

Le présent travail cherche à présenter quelques réflexions possibles pour nous permettre de réfléchir sur les vêtements terreiro, principalement Umbanda, soulevés chez l'auteur au début de son développement de la recherche dans le Master en histoire sociale. Pour cela, cette recherche, de nature bibliographique, suppose que des réflexions qui transgressent la colonialité du pouvoir et du savoir (QUIJANO, 2005) sont nécessaires pour penser les manières d'habiller des populations historiquement subalternes, comme dans le cas des communautés et des religiosités de matrices africaines, et relie ainsi vêtement, mémoire, corps (CALANCA, 2008 ; BONADIO, 2015 ; STALLYBRASS, 2008). Par conséquent, l'épistémologie des macumbas pensée par Simas et Rufino (2018) est utilisée comme guide. Le texte, enfin, présente la Collection Nosso Sagrado (Museu da República/RJ), composée d'objets sacrés de terreiros saisis par la police à la fin de l'Empire brésilien et se poursuivant sous la République, comme une manière possible de penser le vêtement terreiro comme objets de souvenirs d'expériences afrodiásporiques au Brésil.

Mots-clés: Mémoire; Les vêtements d'Umbanda; L'épistémologie des macumbas.

1 ABRO A NOSSA GIRA, SAMBORÊ PEMBA DE ANGOLA: INTRODUÇÃO

“Traz um sorriso no rosto e uma arma na saia/ O seu nome é/ É Maria Navalha” diz a canção que evoca a moça bonita e formosa nos terreiros de umbanda, Brasil afora. Maria Navalha é a moça “que sorri e que dança, com suas sete saias coloridas, mas que para garantir o direito ao sorriso e a dança, precisa empunhar, sob estes sete véus, sua arma” (HADDOCK-LOBO, 2020, p. 27). Além de apresentar quem é Navalha, o ponto cantado nos dá pistas sobre o lugar de importância dos tecidos e têxteis nas religiosidades de terreiro: Maria Navalha é a moça que carrega uma navalha escondida em sua saia — esta é a sua forma de defesa e também de presença. Sem sua saia, Navalha não é Navalha, por isso não basta uma, mas sete³.

O objetivo deste texto é sobretudo introduzir algumas reflexões possíveis para que pensemos a indumentária de terreiro. Assim, percebendo que os terreiros são múltiplos e diversos, impossíveis de serem enquadrados numa única definição, pensemos neles aqui enquanto espaços de ritos e cultos de fundamentos africanos em solos brasileiros que propiciaram reelaborações de mundo por parte daqueles que para cá foram trazidos em diáspora.

Dessa forma, este trabalho apresenta algumas reflexões caras ao desenvolvimento da pesquisa de mestrado em andamento da autora, que pretende pensar como a indumentária afroreligiosa de umbanda se constrói historicamente como objeto de memórias da experiência afrodiaspórica e escravocrata vivida por negras e negros no Brasil, a partir de seus modos de vestir. Para isso, foi percebida a relevância de desenvolver reflexões que observem a indumentária a partir de discussões e epistemologias decoloniais, ou seja, perspectivas que buscam romper com a lógica colonial. Assim, discutimos a colonialidade do poder e o eurocentrismo assentados na subalternização do outro a partir de Quijano (2005) e de categorias conceituais como travessia (BIDIMA, 2002) e encruzilhada, presente na epistemologia das macumbas pensada por Simas e Rufino (2018, p. 11).

Em seguida, Bonadio (2015) e Calanca (2008) são algumas das autoras que nos auxiliam a refletirmos os usos e os papéis sociais da indumentária, bem como sua ligação com o corpo que veste. Pensar a indumentária a partir de suas funções sociais e culturais é necessário para que observemos possíveis ligações entre roupa e memória. Por fim, este trabalho apresenta o acervo museológico intitulado “Nosso Sagrado”, atualmente pertencente ao Museu da República, composto por objetos apreendidos pela polícia em terreiros de religiosidades afro-brasileiras na cidade do Rio de Janeiro ainda no fim do Império e prosseguindo durante a República, compreendendo que os objetos deste acervo eviden-

³ Maria Navalha é uma dentre as tantas pombagiras das macumbas brasileiras, entidades caracterizadas e reconhecidas pela potência do feminino.

ciam a colonialidade do poder e do saber em relação aos objetos e, mais especificamente, às indumentárias de terreiro.

2 VOVÓ NÃO QUER CASCA DE COCO NO TERREIRO, CASCA DE COCO FAZ LEMBRAR DO TEMPO DO CATIVEIRO: TERREIRO E MEMÓRIA

Pensar os modos afroreligiosos de vestir de terreiro, aqui, pressupõe pensar como os terreiros são estabelecidos e experienciados. Isto é, pensar como, historicamente, os terreiros se apresentam na vida e no cotidiano de quem os experiencia. Refletir sobre terreiro, por sua vez, é necessariamente refletir sobre a diáspora, pois é a partir dela e das travessias por ela provocadas que estes espaços surgem do lado de cá do Atlântico.

Em suma, os terreiros são consequências de três séculos de tráfico transatlântico de africanos escravizados para o chamado Novo Mundo. Por um lado, as travessias provocadas pela diáspora africana são experiências de mortes físicas e simbólicas e, por outro, de experiências de reelaborações de mundo por parte daqueles trazidos à força. Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino (2018), desenvolvendo uma *epistemologia das macumbas*, concebem a diáspora africana enquanto uma encruzilhada, de modo a ressaltar as sabedorias e as inventividades geradas pelos sujeitos diaspóricos no seio das travessias sensíveis às quais foram submetidos.

As encruzilhadas e travessias, então, são princípios que operam na produção de possibilidades. Princípios exusíacos, portanto. As encruzilhadas pertencem a Exu, o “princípio dinâmico fundamental a todo e qualquer ato criativo” (SIMAS; RUFINO, 2018, p.20). Assim, as encruzas são perspectivas de mundo. A encruzilhada, enquanto ferramenta conceitual e epistemológica que implica no cruzamento de caminhos, nos viabiliza meios de pensar as culturas de síncope, aquelas que subvertem os processos normatizadores.

Em resumo, estamos tratando de uma experiência colonial de desterro e de morte, esta última sendo manifestada de várias maneiras, do aniquilamento do corpo físico ao silenciamento e apagamento de memórias de pessoas afrodiaspóricas. Ressaltamos, neste contexto, o processo inerente à diáspora africana e ao modelo escravista no Brasil de desumanização dos sujeitos africanos escravizados e seus descendentes. Nesse sentido, Muniz Sodré (2017) se refere à desterritorialização exercida pelo Ocidente sobre a África como responsável pela dessacralização de formas originais de vida. Em outras palavras, o sujeito escravizado, no contexto brasileiro, se torna “um sujeito sem corpo, antepassados, nomes ou bens próprios” (SCHWARCS, 1996, p. 12).

Considerar tais aspectos é importante para que observemos a diáspora não como um simples deslocamento, mas como um movimento gerador de profundas consequências na nossa formação enquanto sujeitos e sociedade, visto que são povos e indivíduos que ao serem retirados de suas origens de forma violenta, trouxeram consigo uma teia complexa

de memória, cultura, linguagem e identidade, ou seja, “foram espalhados pelo mundo, contra suas vontades, retirados de suas aldeias, cidades, de suas famílias e de sua terra natal. Não carregavam consigo nada além de si próprios – seus corpos, suas tradições, suas memórias” (LIMA, 2006, p. 71).

É nesta configuração que os terreiros surgem como espaços criativos e propiciadores de vida. Se “em cada esquina onde Exu come, o mundo é reinventado enquanto terreiro” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 42), os terreiros, bem como “as esquinas, as rodas, os barracões, são expressões do caráter inventivo e das sabedorias das populações afetadas pela experiência da dispersão e do não retorno” (Ibid., p.42). Nesse sentido, para a epistemologia das macumbas, terreiro é o tempo/espço onde o saber é praticado, transcendendo seu contexto religioso.

Tal perspectiva nos ajuda a visualizar os sentidos do terreiro, que vão desde uma busca incessante de ressignificação da vida cujo referencial está no imaginário de África, ancorado nas memórias transladadas, bem como evidenciam processos de negociações, disputas e alianças que surgem de novas práticas inventivas, inclusive das novas sociabilidades surgidas.

Além disso, a noção de terreiro pensada a partir da epistemologia das macumbas nos é cara por problematizar as noções dicotômicas às quais os saberes coloniais não só estão acostumados, como reforçam. Isto é, seguindo uma lógica colonial, “o tempo/espço destinado ao que se compreende como rito religioso estaria em condição distinta ao tempo/espço das invenções rituais das festas” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 43), havendo uma hierarquia na categorização sagrado/profano. Se o terreiro, aqui, se configura enquanto encruzilhada e se esta última está sob domínio de Exu, evocamos Igbá Ketá⁴, uma de suas faces, o Senhor da terceira cabaça, aquele que mistura, bagunça e desmantela quaisquer esquemas binários. Isso nos dá a clareza de que as práticas culturais afrodiáspóricas se assentam sobre outras formas de conhecimento do mundo.

O que o presente artigo sugere é que estas práticas culturais e os saberes afrodiáspóricos, bem como a complexidade das cosmovisões afrodescendentes, não conseguem ser alcançadas e apreendidas sob a ótica do conhecimento ocidental, que se pretende único e universal, negando a pluralidade de saberes. Do mesmo modo, pensar indumentária e formas de vestir o corpo afrorreligioso e afrodiáspórico também requer que superemos o *carrego colonial*⁵, a carga obsessora da colonialidade provocadora da morte.

A pretensão de grandeza do cânone, na busca por ser o único modo de saber pos-

4 Igbá Ketá é uma das faces de Exu. Segundo uma das narrativas do sistema poético divinatório de Ifá, oráculo iorubá, Exu teria recebido a opção de escolher entre duas cabaças, uma contendo o pó mágico referente aos elementos que fertilizavam a vida e a outra contendo os elementos que limitavam e cerceavam a boa sorte. Exu, então, escolheu uma terceira cabaça, vazia. Quando lhe entregaram a terceira cabaça, Exu misturou o conteúdo das duas primeiras e chacoalhou, misturando os elementos. De tão misturado, já não era mais possível reconhecer o que era um pó ou outro. Havia agora um terceiro elemento. Sobre isso, ler Rufino (2018).

5 Conceito proposto por Simas e Rufino (2018).

sível, provocou o dismantelo cognitivo, o desarranjo de memórias, o trauma físico, simbólico e a perda da potência de milhares de mulheres e homens que tiveram como única opção o enquadramento da norma (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 21).

O mar é personagem importante para que desenvolvamos sobre as culturas afrodiaspóricas. É do mar que novas reelaborações de vida puderam surgir. Bidima (2002), filósofo negro-africano, propõe a travessia como perspectiva para o pensamento filosófico africano. A travessia, segundo o filósofo, se opõe à ancoragem pois insiste “na indefinição de contatos, na oscilação de percursos e na abertura infinita da história ao possível” (Ibid, p. 2). Sendo assim, a travessia nos traz a noção do transitório, do inacabado, da potência do que pode ser, dos devires. “A travessia não é a origem e nem o fim, é o caminho” (SANTOS, 2021, p. 79). Para Bidima, nesse sentido, “o essencial não é mais aqui dizer o que a África foi (de onde se vem), mas o que ela se torna (aquilo através do que ela passa)” (BIDIMA, 2002, p. 2).

Nesse contexto, o Atlântico negro (GILROY, 2012) é importante aqui justamente no entendimento dos efeitos da travessia. A perspectiva de diáspora que Gilroy desenvolve nos ajuda, em consonância com o que já exploramos, a observar “formas geopolíticas e geoculturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem” (GILROY, 2012, p. 25), ou seja, o terceiro elemento de Igbá Ketá: a diáspora afetou e amalgamou Brasis e Áfricas, e os terreiros afrobrasileiros são produtos diretos deste movimento.

3 POMBOGIRA SETE SAIAS, MULHER DE SETE MARIDOS, CARREGA SETE NAVALHAS NA BARRA DO SEU VESTIDO: PENSANDO MODA, ROUPA E AXÉ

Calanca, discutindo sobre a *História Social da Moda*, menciona que desde que a moda “surgiu no Ocidente, no final da Idade Média, não tem um conteúdo específico. É um dispositivo social definido por uma temporalidade muito breve e por mudanças rápidas, que envolvem diferentes setores da vida coletiva” (CALANCA, 2008, p. 13). A autora explica que apesar da palavra “moda” ter uma etimologia latina – vem de *modus* (modo, maneira) –, ela entra no italiano no século XVII emprestado do francês, “mode”, geralmente fazendo alusão ao caráter de mutabilidade e de anseio por elegância por parte de uma classe privilegiada. Tal elegância diz respeito não só às roupas, como às convenções sociais, aos modos de pensar, de agir, de escrever etc.

Assim, na história moderna, a noção de moda anda ao lado de noções como estilo de vida, hábito, aparências, mudanças, boas maneiras e elegância. Estes aspectos estão inseridos nos *habitus* sociais da corte, da cidade e do povo. Em 1613, no *Discours*

nouveau sur la mode, menciona-se, inclusive, o papel tirânico da moda, pela necessidade de se submeter às suas leis, visto seu caráter distintivo na sociedade (CALANCA, 2008).

Fica claro, dessa forma, a relação intrínseca entre moda e modernidade. Cabe ressaltar, ainda, que os estudos de moda foram institucionalizados a partir de paradigmas modernos/coloniais. Um dos reflexos disso é perceber que as principais bibliografias exploradas nos cursos acadêmicos de moda no Brasil, por exemplo, são “fundamentadas na linearidade cronológica e na localização espacial eurocentrada” (MAIA, 2022, p. 205), sendo o caso de obras como *Costume and Fashion de James Laver* (1989), *Histoire du costume en Occident* de François Boucher (1965) e *O espírito das roupas: a moda no século dezanove* de Gilda de Mello e Souza (1987). Esta última, embora seja considerada uma referência de vanguarda nos estudos de Moda no Brasil, se mantém sob uma estrutura colonial reflexiva, não usufruindo de elementos locais e interseccionais para pensar o contexto brasileiro.

Assim como já mencionado através de Calanca (2008), Lipovetsky (1989) também reconhece a noção de moda datada e especializada no fim da Idade Média, no Ocidente. Desse modo, evidencia-se como a moda é concebida enquanto fenômeno indissociável do nascimento e desenvolvimento do mundo moderno ocidental:

Só a partir do final da Idade Média é possível reconhecer a ordem própria da moda, a moda como sistema, com suas metamorfoses incessantes, seus movimentos bruscos, suas extravagâncias. A renovação das formas se torna um valor mundano, a fantasia exhibe seus artifícios e seus exageros na alta sociedade, a inconstância em matéria de formas e ornamentações já não é exceção mas regra permanente: a moda nasceu (LIPOVETSKY, 1989, p. 23)

Apesar de a moda, nesse contexto, não se restringir ao campo do vestuário, abarcando variados elementos em toda a esfera da vida social, desde comportamentos, ideias, gostos, passando por decoração, móveis, artes e linguagens, ressaltamos que a indumentária, no domínio da aparência, se apresenta enquanto objeto por excelência de moda, pois é através do vestuário que seus traços ficam mais visíveis.

Utilizamos aqui a noção de indumentária enquanto “traje, indumento, vestuário. A roupa é uma peça de pano destinada ao uso, usada como sinônimo de vestuário, indumentária e traje” (CIDREIRA, 2015, p. 41). Havendo, assim, uma aproximação entre os termos indumentária, roupa e vestuário/vestimenta, podendo ser utilizados enquanto sinônimos. Salientamos, porém, que nossa perspectiva de indumentária abrange todos os elementos que revestem o corpo, não se limitando aos têxteis somente.

Dito isso, assumimos a importância da indumentária enquanto objeto de estudo porque ela propicia “um discurso histórico, econômico, etnológico e tecnológico, também tem valência de linguagem, na acepção de sistema de comunicação” (CALANCA, 2008, p. 16), compreendendo-a enquanto um sistema de signos através do qual os sujeitos deli-

neiam sua posição no mundo e o modo como se relacionam com ele. Ou seja, para além de sua pretensão funcional de proteção e revestimento do corpo, a roupa “desempenha papel considerável e atuante na constituição da experiência do eu, na determinação do que é o eu” (MILLER, 2013, p. 41). Nesse sentido, o ato e o modo de vestir podem ser lidos como uma ligação, uma ponte, entre sujeitos e sociedade, de forma que o vestuário atribui ao corpo significações sociais que o colocam em contato e em comunicação com o mundo externo.

3.1 A problemática colonial sobre a história do vestir

Se estamos falando da moda enquanto um fenômeno intrínseco ao nascimento da modernidade ocidental, vemos que os olhares voltados a ela e ao seu principal objeto, a roupa, estão guiados por uma lógica eurocentrada. Assim, a história do vestir, “usada indistintamente como a história da moda” (ANDRADE, 2021, p. 18), está permeada historicamente por modelos universalizantes de pensamento, havendo um domínio eurocêntrico sobre os saberes dos modos de vestir. Há, então, um diálogo direto entre moda, também enquanto campo de saber, e a matriz colonial. Como Costa et al. (2022) constatam, o domínio eurocêntrico sobre o campo da moda gera uma perspectiva binarista caracterizada pela divisão entre as populações que têm moda e aquelas que não têm, bem como as oposições costume/moda e tradição/novidade.

Borba demonstra que o eurocentrismo, no bojo do arco temporal do colonialismo moderno, gerou representações de mundo em que a história universal “pôde ser concebida na medida em que a diferença colonial forneceu o gabarito para compreender povos e culturas, tornando-as comensuráveis, comparáveis ou, no limite, irrelevantes” (BORBA, 2020, p. 52). O autor reconhece o eurocentrismo como parte constituinte do processo histórico de dominação europeia sobre o resto do mundo, que “*ao mesmo tempo se alimenta dessa dominação, busca entendê-la e concorre a legitimá-la*” (Ibid., p. 53). Em suma, estamos tratando de uma representação socialmente hegemônica da realidade, na qual a história de todo o resto do mundo é concebida a partir da narrativa de progresso do colonizador.

O autor, ao considerar as representações de mundo do colonialismo, nos atenta para um ponto importante: a colonização tende a destruir a memória dos colonizados e reconstruí-la, agora dominando-a. Este aspecto é crucial para o significado da colonização no campo do conhecimento, de modo que a narrativa histórica dos povos colonizados já não é possível sem que nos remetamos aos conquistadores. A recíproca, porém, não é verdadeira:

A representação unilateral da conquista equivale à crença de que a história ociden-

tal pode ser contada em sua própria evolução, sem depender para tal das narrativas dos povos subjugados, que são dispostos no mundo à espera do encontro colonial, no qual se diluem e subsomem (BORBA, 2020, p. 54).

Diante do que já foi exposto, assumimos, aqui, que a moda pode ser entendida como mais um dos instrumentos coloniais de dominação e validação ou não por parte do Ocidente, pois como afirma Heloísa Santos, o conceito de moda, através de seus binarismos como moda/costume, “busca desautorizar a relação das sociedades não ocidentais com o tempo” (SANTOS, 2020, p. 169), desmontando e negando os sentidos que cada povo fornece a sua realidade, sua cultura.

Se para o conceito de moda, bem como para a modernidade ocidental, o movimento e a paixão pela mudança são sinônimos de evolução, progresso e civilidade, restou às sociedades não ocidentais a não consideração das teias complexas de relações que suas indumentárias exprimem, bem como a desqualificação de seus modos de vestir. Nessa lógica, as sociedades não ocidentais são povos sem moda. Assim, o problema colonial é exposto neste trabalho a partir da compreensão de que as consequências e os efeitos da dominação colonial não cessaram com o fim do domínio territorial sobre as colônias. Ao contrário, estes efeitos permaneceram e permanecem, perpetuando regimes de poder-saber que negam a alteridade.

Com efeito, retomando o primeiro parágrafo deste subitem, a lógica universalizante da matriz colonial gera consequências nos saberes do campo da moda, nas disciplinas de História da Moda e da Indumentária, posto que os costumes e os modos de vestir das populações colonizadas são, historicamente, invisibilizados e, quando abordados, não passam de uma espécie de “pano de fundo” dos modos de vestir das populações europeias. Isso pode ser percebido na própria História da Moda no Brasil, em que os estudos regularmente evidenciam hábitos, costumes e modos de vestir da metrópole incorporados pela colônia, deixando de lado, por exemplo, os modos de vestir e as noções culturais de classes subalternizadas e escravizadas. Essa questão, evidentemente, também é reflexo da dificuldade de fontes que tratem da indumentária destes grupos, refletindo uma colonialidade do poder/saber que privilegiou uma História da Moda centralizada nas lideranças aristocráticas europeias.

Assim, a colonialidade do saber é uma das ferramentas fundamentais para a continuidade do poder europeu, evidenciando um legado epistemológico do eurocentrismo que impede o colonizado de compreender o mundo a partir de seu próprio mundo e de suas próprias epistemologias. Aníbal Quijano (2005), ao discorrer sobre a colonialidade do poder e do saber, considera a ideia de raça como o pilar de codificação das diferenças entre os colonizadores e os colonizados. Em suma, uma suposta diferença biológica, fundamentada na ideia de raça, naturaliza a situação de inferioridade dos conquistados e a de superiorida-

de dos conquistadores, legitimando as relações de dominação.

Na América, a idéia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas idéias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados (QUIJANO, 2005, p. 107).

Efetivamente, as relações de dominação citadas pressupõem a repressão das produções de conhecimento dos colonizados e de suas produções de sentidos. Há, assim, uma imposição dos saberes e das culturas dominantes, levando às relações intersubjetivas e culturais entre a Europa Ocidental e o resto do mundo uma série de codificações baseadas em binarismos: “Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. Em suma, Europa e não-Europa” (Ibid., p. 111).

Por isso, ressaltamos a importância de não somente repensar, mas também desconstruir e talvez reformular conceitos adjacentes à moda, concebendo uma História da Indumentária que não se faz unicamente a partir do eixo ocidental europeu. Pensando nisso, a noção de *encruzilhada* proposta por Simas e Rufino serve de amparo para que cogitemos novas possibilidades de olhares sobre a roupa, visto que, educados na lógica normativa, “precisamos sair do conforto dos sofás epistemológicos e nos lançar na encruzilhada da alteridade, menos como mecanismo de compreensão apenas (normalmente estéril) e mais como vivência partilhada” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 19). Assim, deslocamos a Europa do centro para torná-la mais uma entre tantas esquinas do mundo, assumindo modos de vestir que historicamente foram colocados à margem.

Assumimos, portanto, que estudar as indumentárias de terreiro como objetos de memória de uma população afrodiáspórica no Brasil demanda um olhar que transgrida o olhar colonizador que põe não apenas as religiosidades de terreiro numa posição subalternizada, negando-as e até mesmo criminalizando-as, mas também todas as suas produções de sentidos e de saberes.

3.2 A indumentária enquanto materialidade do terreiro: corpo, roupa e memória

Cidreira, ao estudar *As Vestes da Boa Morte*, considera a roupa na sua dimensão simbólica um aspecto relevante para a construção cultural de uma comunidade, reforçando significados, mitos e reestruturando valores e tradições: “tais aspectos são claramente

observados no âmbito das construções socioculturais das etnias africanas que recriam, no Brasil, formas peculiares de culto e de significação das vestes no processo de adoração ao sagrado” (CIDREIRA, 2015, p. 22). Dessa forma, a indumentária negra, passando pela condição de populações escravizadas no Brasil, é carregada de significados que apontam modos de vida, entrelaçamentos culturais e relações de poder experienciados por negros e negras afrodiaspóricas no Brasil Colonial e Imperial.

Segundo Sant’anna (2016) e Chataignier (2010), negros e negras africanas aportavam geralmente nus no Brasil, apenas com trapos que escondiam os órgãos. É simbólico pensarmos isso, visto que havia uma preocupação dos colonizadores em despossuir essa população escravizada de tudo o que pudesse remeter às suas origens, inclusive sua indumentária, o que mais uma vez nos faz refletir sobre a importância simbólica, histórica e cultural das roupas. Nesse sentido, nas sociabilidades coloniais, Sant’anna (2016) salienta que a roupa era um forte indicador da condição social do negro escravizado, estabelecendo e reforçando hierarquias. Através do vestuário, os próprios negros se diferenciavam entre si, como reitera Rossotti (2017) quando aponta que mulheres africanas e afro-brasileiras comerciantes se apropriavam de suas representações para, assim, se distinguirem socialmente, numa tentativa de inserção social e ascensão financeira, principalmente aquelas que já haviam conquistado sua alforria. Além disso, é importante ressaltar que muitas técnicas africanas de vestuário permaneceram além-mar (SANT’ANNA, 2016).

A partir de algumas imagens do Brasil do século XIX, principalmente aquelas denominadas “typos humanos”, que “em sua grande maioria, retratavam homens e mulheres escravizados e libertos com vestimentas e objetos que denotassem suas funções e profissões, bem como trajes típicos” (ROSSOTTI, 2019), tendo como público-alvo da comercialização aqueles que se interessavam pelos “tipos exóticos” brasileiros, é possível traçar semelhanças entre a indumentária afroreligiosa de umbanda com aquela denominada “indumentária da baiana” ou “indumentária de crioula” (LODY, 2015), utilizadas por mulheres negras de ganho.

Entre essas semelhanças, a presença do turbante, saias aplas e volumosas, uso de anáguas, a bata ou camisu (camisa simples, sem mangas e gola), presença de rendas e bordados (como aqueles em richelieu) e um pano de sobreposição ao ombro, podendo ser associado ao pano da costa⁶. Tais elementos também são encontrados, atualmente, na Irmandade da Boa Morte⁷ e no candomblé angola do Redandá⁸, o que nos dá caminhos para também pensá-los enquanto possíveis objetos de resistências da estética e cultura

⁶ Os panos da costa possuem função utilitária na África, mas ao chegarem no Brasil, por seu custo elevado, passam a ser utilizados principalmente como xales, turbantes ou faixas de cintura (SCOREL, 2000).

⁷ Estudada por Renata Pitombo Cidreira (2015) em *As vestes da boa morte*.

⁸ Estudado por Hanayrá Negreiros (2017) em sua dissertação *O axé nas roupas: indumentária e memórias negras no candomblé angola do Redandá*.

afrodiaspórica nos espaços umbandistas, com suas particularidades.

Para a historiadora Maria Cláudia Bonadio, considerando o corpo como um organismo de cultura com fronteiras não tão definidas, é a indumentária, “ou seja, tudo aquilo que envolve, encobre e reveste o corpo humano, que em muitos casos funciona como a ligação entre o corpo biológico e o ser social” (BONADIO, 2015, p. 179). Apesar das características físico-químicas das roupas, estas imanes, as roupas são construídas principalmente numa dimensão cultural, de maneira mutável de acordo com as sociedades e os indivíduos.

Do mesmo modo, Calanca entende que “são as regras que permitem à roupa e, de modo mais geral, ao revestimento do corpo assumir um significado social codificado no tempo pelo costume, pela tradição, ou um significado social estabelecido pelo sistema da moda” (CALANCA, 2008, p. 16). Fica claro, a partir dessas perspectivas, a ligação entre objeto, roupa, e sociedade, com suas imbricações culturais. Entre roupa e sociedade, contudo, existe o corpo enquanto mediador. É através do corpo que o entrelaçamento entre o individual e o social fica claro. O que a vestimenta faz é colocar em jogo uma certa significação do corpo e da pessoa. A indumentária, em suma, torna o corpo significante. Nesse sentido, “o ato de vestir “transforma” o corpo, e essa transformação não se refere a um único significado biológico, fisiológico, mas a múltiplos significados, que vão daquele religioso, estético, àquele psicológico” (Ibid., p. 17).

Dito isso, no contexto do terreiro, o corpo ocupa lugar central, pois é através dele que há o contato entre o *Orún* e o *Aiyê*⁹. A umbanda, mais especificamente, trata-se de uma religiosidade caracterizada pelo contato com os ancestrais, os encantados e os espíritos através do processo de incorporação. Nesse sentido, o corpo no terreiro é um corpo outro, torna-se um corpo ritual que conversa com dimensões temporais diferentes, inexplicáveis pela racionalidade e pelo saber universalizante do Ocidente, de modo que há, através da corporeidade, uma ritualização dos saberes e das memórias ancestrais.

Segundo Villaça, “o corpo inquieta quando na sua corporeidade propõe espaços de indecisão, seja na ordem do real, seja na ordem do virtual”, de modo que categorias clássicas como “interior/exterior, privado/público, real/imaginário, aqui/acolá deixam de funcionar compartimentadamente.” (VILLAÇA, 2011, p.17). O corpo do terreiro se insere, compreendemos, no dismantelo das lógicas dicotômicas, e as vestes que o cobrem, por sua vez, contribuem para transformá-lo num corpo outro, agora ritualístico. Assim, é possível perceber a indumentária como elemento ativo do sagrado a partir da fala de uma filha de santo: “a roupa de umbanda não é roupa de passeio, logo ficam guardadas separadas das demais, são lavadas separadas, existe um respeito pela farda. Ela demonstra o zelo que você tem pela religião, orixás, entidades” (MEDINA, 2020, p. 37).

⁹ *Orún*, plano espiritual. *Aiyê*, plano material, mundo dos homens.

O corpo, assim, é território político e poético de alargamento da existência e das experiências ancestrais de vida. O corpo é a ponte entre o visível e o invisível. Temos como hipótese, nesse sentido, podermos considerar o corpo em transe dos terreiros afroreligiosos como uma forma de representação das memórias afrodiáspóricas no Brasil. Por consequência, também as roupas e os adornos, toda a camada que reveste e forma o corpo ritual, seriam objetos portadores de memória, posto que, segundo Stallybrass, “ao pensar nas roupas como modas passageiras, nós expressamos apenas uma meia-verdade. Os corpos vêm e vão: as roupas que receberam esses corpos sobrevivem” (STALLYBRASS, 2008, p. 10).

Consideramos aqui, então, assumir a indumentária como uma forma de fornecer materialidade ao que não é material. As saias de Maria Navalha, mencionadas no início do texto, trata-se de uma maneira de fornecer um corpo àquela cujo corpo já não mais existe materialmente. A roupa também é a materialidade do canto e das histórias daqueles que constituem o universo do terreiro e mais especificamente aqui, da umbanda. Uma canção de Zé Pelintra, o malandro conhecido da boemia carioca, nos lembra de sua materialidade: “De manhãzinha, quando eu vou descendo o morro/ A nega pensa que eu vou trabalhar/ Eu coloco meu baralho no bolso/ Meu cachecol no pescoço/ E vou pra Barão de Mauá/ Eu falei trabalhar!/ Trabalhar pra quê?/ Se eu trabalhar, eu vou morrer!”. A corporeidade de Seu Zé está posta, no ponto cantado, pelo baralho no bolso e o cachecol no pescoço. Ao baixar nos terreiros de umbandas, Zé precisa de seu baralho, item de trabalho para ajudar aqueles que lhe procuram pedindo auxílio às lamentações da lida cotidiana.

O baralho e o cachecol de Zé Pelintra, bem como as saias e as navalhas de Maria Navalha, trazem consigo a dimensão simbólica das memórias e das histórias dessas entidades. Assim, se pretendemos descentralizar a Europa da produção de saberes, consideramos que estudar a indumentária de terreiro requer que assimilamos o próprio terreiro e sua estrutura complexa de sentidos - suas corporeidades, seus cantos, seus toques de tambor. É preciso, para isso, que desafie os binarismos inerentes às concepções coloniais que estão ancoradas na ideia de primazia da “mente” sobre o “corpo”, pois a compreensão e a experiência do terreiro se dão sobretudo através deste último, e que estejamos abertos ao que malandros, pombagiras, caboclos, crianças e velhos têm a ensinar. Logo, “não há como pensar as produções de saber presentes em determinadas práticas culturais sem que nos afetemos e nos alteremos por aquilo que é próprio delas” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 33).

Nessa perspectiva, Simas e Rufino nos contemplam com o conceito de *pesquisador cambono*. O cambono, figura presente nos terreiros, “é aquele que se permite afetar pelo outro e atua em função do outro. No desempenho de suas atividades, participa ativamente das dinâmicas de produção e circulação de saberes” (SIMAS; RUFINO, 2018, p.

37). O pesquisador em atitude do cambono precisa de um pressuposto: o do não saber. A partir do não saber, desvela-se a necessidade de praticar. Como praticar, porém, se não se sabe? Na lógica da epistemologia das macumbas, o não saber é uma condição necessária para o que virá a ser praticado. A educação e o saber, portanto, são compreendidos como experiência. Talvez esteja aí uma chave importante para que pensemos os modos de vestir não só de terreiro, mas de todas as comunidades historicamente colocadas à margem.

4 A MEMÓRIA E O SAGRADO ATRAVÉS DO ACERVO NOSSO SAGRADO

Como já visto e reconhecendo que os povos “descobertos” sofreram tentativas de despojamento de suas próprias identidades históricas e que sua nova identidade racial, colonial e negativa implicava o espoliamento do seu lugar na história da produção cultural e de saberes da modernidade, reafirmamos que a agenda colonial produz além de morte, a descredibilidade de inúmeras formas de existência e de saber.

Nessa perspectiva, recordar a violência, tanto da diáspora e do desterro, quanto da escravidão, se estabelece enquanto ato político de ação afirmativa implicada no “dever de recordação” da população afrodiáspórica no Brasil que, sob destroços, inventaram novas formas de vida e forjaram identidades outras. Desse modo, a violência se insere enquanto uma categoria cultural que gera efeitos que ultrapassam a experiência própria da violência, admitindo que “todas as guerras são travadas duas vezes, uma no campo de batalha, a outra na memória”, como sugere Nguyen (2013, p. 144, tradução nossa).

Tendo isso em vista, a concepção do que Marianne Hirsch chama de “postmemory” e W. G. Sebald chama de “secondhand memories” são válidas às discussões propostas neste texto, tendo em vista que as memórias da experiência colonial e escravista são transmitidas através das gerações de modo a atingirem aqueles que não presenciaram de fato a experiência, mas que são afetados de maneira profunda por elas. Em outras palavras, há uma herança geracional da memória, de modo que mesmo que um evento traumático não seja testemunhado diretamente, sua reverberação é duradoura.

Visto o exposto, apresentamos o Acervo “Nosso Sagrado”, pertencente ao Museu da República, acreditando que ele pode servir de alicerce para que pensemos as indumentárias afroreligiosas como possíveis objetos de memória da população afrodiáspórica no Brasil. O acervo se trata, sobretudo, de uma “história árdua, mas libertadora, de 519 objetos sagrados de religiões afro-brasileiras, apreendidos pela Polícia Civil do Rio de Janeiro ao longo das seis primeiras décadas da República, até meados dos anos 1940” (MONTEIRO; VERSIANI; CHAGAS, 2022, p. 15). São objetos que foram confiscados e categorizados como “provas de crime”, dado que as manifestações religiosas afrodescendentes eram cri-

minalizadas. Assim, as batidas policiais em casas religiosas de matrizes africanas, comuns ainda no século XIX, antes mesmo da Proclamação, passaram a ter amparo legal com base nos códigos penais promulgados em 1890 e 1940 e provocaram detenções de mães e pais de santo, além de confiscos de objetos rituais.

Figura 1 - Adê (coroa) de Oxum, um dos objetos que compõem o acervo Nosso Sagrado



Fonte: Oscar Liberal/ Divulgação Fonte: <https://artebrasileiros.com.br/arte/reportagem/negacionismo-museus/>. Acessado em 21 de out. de 2022.

Estes objetos estiveram, sob o domínio do Museu da Polícia, ao lado de outros artefatos classificados como materiais de contravenção, como armas de fogo. Esse dado nos torna evidente o papel do pensamento eurocêntrico e científico na política de preservação do patrimônio cultural no Brasil, assim como na construção de um imaginário social brasileiro que, mesmo após o fim da escravidão, continuou a negar o outro, admitindo o que Aimé Césaire versa num *discurso sobre o colonialismo*:

Ouçõ a tempestade. Falam-me do progresso, das “realizações”, das doenças curadas e dos níveis de vida elevados além de si mesmos. Mas eu falo de sociedades esvaziadas de si mesmas, culturas pisoteadas, instituições solapadas, terras confiscadas, religiões assassinadas, magnificências artísticas destruídas, possibilidades extraordinárias suprimidas (CÉSAIRE, 2020, p. 24-25).

Ressaltamos que estes objetos chegaram ao Museu da República, após décadas sob o domínio da Polícia Civil do Rio de Janeiro¹⁰, por meio da luta de lideranças

¹⁰ Segundo Monteiro, Versiani e Chagas (2022, p. 19), primeiramente os objetos foram depositados nas delegacias responsáveis pelas ações e apreensões policiais, em seguida, “a partir de 1912, com a criação da Escola de Polícia Científica do Rio de Janeiro, foram reunidos e expostos em sala reservada para

religiosas — zeladoras e zeladores, ialorixás e babalorixás — na campanha *Liberte Nosso Sagrado*, que escolheram o Museu, abrigado pelo Palácio do Catete, para resguardar a memória dos objetos sagrados. É relevante, ainda, que este conjunto de objetos sagrados tenha sido nomeado, primeiramente, de Museu de Magia Negra, “reiterando a carga de preconceito no tratamento conferido por instituições do Estado aos objetos sacros” (MONTEIRO; VERSIANI; CHAGAS, 2022, p.17), fato que sempre provocou indignação no povo de santo, de modo que trocar o nome da coleção foi uma pauta irremediável de reivindicação.

Assim, o caminho percorrido pelo acervo desde enquanto sob o domínio da Polícia Civil do Rio de Janeiro até o Museu da República denuncia processos de estigmatização e invisibilização pelos quais os objetos sagrados, bem como as religiões afrodescendentes, passaram e passam. A transferência do Museu da Polícia para o Museu da República denota o reconhecimento da importância destes objetos para a compreensão da história brasileira, trazendo para o centro da discussão as memórias sensíveis de uma população africana escravizada trazida em diáspora e, claro, suas heranças. Entre os objetos, estão representações de orixás, instrumentos musicais e outros itens cuja noção de indumentária, central neste trabalho, abarca, como guias, cachimbos e roupas.

Se a indumentária reveste o corpo, lhe atribuindo significados ao mesmo tempo que também é afetada por ele, como um adê de Oxum, um fio de contas ou uma capa de Exu¹¹, é possível admitir seu valor simbólico, histórico e cultural. Assim, as indumentárias contidas no acervo nos apontam caminhos possíveis para cruzarmos memórias, histórias e modos de vestir, visto que estamos falando de indumentárias que tiveram suas memórias tomadas, violentadas e reformuladas por um Estado que historicamente tentou marginalizar e criminalizar as heranças e as manifestações de matrizes africanas. Desse modo, quais as cargas políticas e sensíveis que estas indumentárias carregam? Ou então, o que elas podem nos dizer sobre a atuação do Estado brasileiro frente a presença das religiosidades afrodescendentes no Brasil republicano? Como elas podem explicar, assim, o processo de construção e manipulação da memória nacional sobre as religiosidades de terreiro?

Indo ao encontro de Peter Stallybrass quando diz que “pensar sobre a roupa, sobre roupas, significa pensar sobre memórias, mas também sobre poder e posse” (STALLYBRASS, 2008, p. 12), propor um diálogo entre moda e decolonialidade nos abre horizontes para que pensemos sobre as relações entre indumentária e poder e, assim, nos debrucemos sobre modos de vestir historicamente colocados à margem. Como Exu, que matou um pássaro ontem com uma pedra que só lançou hoje, questionar as indumentárias

uso pedagógico e auxiliar à formação policial”. Em 1937, o local em que os objetos estavam passou a ser denominado “Seção de Tóxicos, Entorpecentes e Mistificações” e a partir de 1945, os objetos passaram ao recém-criado Museu do Departamento Federal de Segurança Pública, atual Museu da Polícia Civil.

11 Dentre os objetos do acervo, estão algumas indumentárias de Exu. Como o acervo ainda não está aberto ao público, estando ainda na reserva do Museu da República, não foi possível colocarmos uma imagem aqui.

e os objetos do Acervo “Nosso Sagrado” é como recuperar, como numa lógica benjaminiana, fragmentos da história que propositalmente ficaram para trás.

5 FECHAMOS A NOSSA GIRA: CONCLUSÃO

A pretensão deste texto foi, sobretudo, trazer algumas reflexões sobre a moda enquanto campo de saber assentado historicamente no eurocentrismo e como isso nos impede, ou pelo menos nos dificulta, a pensar outras formas do vestir que não aquelas localizadas no Ocidente europeu.

Partindo do pressuposto que “o mundo, os seres e as práticas sociais não estão acabados e de que os conhecimentos possíveis não se esgotam na esteira de um modo de saber que se reivindica único” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 33), consideramos que os caminhos para que possamos compreender o mundo e as coisas são múltiplos. Um desses caminhos, como proposto por este artigo, é o Acervo “Nosso Sagrado”, por meio do qual podemos nos atentar para aspectos que vão desde a relação entre os seres humanos e seus objetos, como as roupas, até as formas como uma memória pode ser construída por meio da identificação de objetos sagrados de uma população historicamente subalternizada como “objetos de crime”.

Tratando-se de objetos sagrados, relembramos, são objetos que incorporam dimensões que ultrapassam a lógica ocidental de representar o mundo, cuja primazia está no racional. Estamos falando de objetos encantados. Assumimos, então, que estes objetos, assim como as formas de invisibilização de modos de vestir não-ocidentais, denunciam uma colonialidade do poder/saber que nega o Outro e está presente também nos estudos de moda¹².

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Rita Morais de. O vestuário como assunto: um ensaio. In: ANDRADE, R. M.; CABRAL, A. M.; CALAÇA, I. M. G. (Org.). Dossiê: **O vestuário como assunto**: perspectivas de pesquisa a partir de artefatos e imagens. Goiânia: Cegraf UFG, 2021.

BIDIMA, Jean-Godefroy. **De la traversée**: raconter des expériences, partager le sens. Rue Descartes, n.36, p. 7-17, 2002/2. Tradução para uso didático por Gabriel Silveira de Andrade Antunes.

¹² Texto revisado por Nataly Olivier Santana, bacharela em Letras pela Universidade Estadual do Ceará (2019). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7409563599963003>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8162-818X>.

BONADIO, Maria Cláudia. **O corpo vestido**. In: MARQUETTI, Flávia Regina; FUNARI, Pedro Paulo A. (Orgs.). Sobre a pele. Imagens e metamorfoses do corpo. São Paulo: Intermeios; Fapesp, Campinas: Unicamp, 2015. p. 179-206.

BORBA, Pedro. Para uma teoria crítica do eurocentrismo: história, colonialismo e o resto do mundo. **Revista Estudos Políticos**, v. 11, n. 21, p. 51–70, 2020.

CALANCA, Daniela. **História social da moda**. São Paulo: Ed. SENAC, 2008.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

CHATAIGNIER, Gilda. **História da Moda no Brasil**. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2010.

CIDREIRA, Renata Pitombo (Org.). **As Vestes da Boa Morte**. Cruz das Almas: Editora da UFRB, 2015.

COSTA, Carla. et al. A moda e a decolonialidade: encruzilhadas no sul global. **Revista de Ensino em Artes, Moda e Design**, v. 6, n. 2, p. 01–12, 2022.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Filosofia a golpes de navalha. In: SIMAS, Luiz Antonio. RUFINO, Luiz. HADDOCK-LOBO, Rafael. **Arruaças: uma filosofia popular brasileira**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LIMA, Monica. História, patrimônio e memória sensível: o Cais do Valongo no Rio de Janeiro. **Outros Tempos**, vol. 15, n. 26, p. 98–111, 2018.

LIPOVETSKY, Gilles. **O Império do Efêmero: A moda e seu destino nas sociedades modernas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LODY, Raul. **Moda e história: as indumentárias das mulheres de fé**. São Paulo: Senac, 2015.

MAIA, Alliny. Notas sobre História da Moda e da Indumentária no Brasil e possíveis aproximações com perspectivas decoloniais. **Revista Dobras**, n. 34, p. 202–224, dez. 2022.

MILLER, Daniel. **Trecos, Troços e Coisas**: Estudos antropológicos sobre a Cultura Material. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MEDINA, Isis Saraiva Leão. “**Sou da linha de Umbanda**”: a simbologia presente na indumentária de Preto Velho e Exu no ritual de Umbanda. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Curso de Design de Moda, Fortaleza, 2020.

MONTEIRO, Francisco César Manhães; VERSIANI, Maria Helena; CHAGAS, Mario de Souza. A chegada e chegadas do nosso sagrado à república. **Museologia & Interdisciplinaridade**, v. 11, n. 22, 2022.

NGUYEN, Viet Thanh. **Just memory**: war and the ethics of remembrance. *American Library History*, v. 25, n. 1, p. 144, 2013.

PERALTA, Elsa; GANITO, Tânia. **Memória e Violência**. In Graebin et all. (Org.), *Memória Social: questões teóricas e metodológicas*. Unilasalle, 2013.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. LANDER, Edgardo (Org). **Colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. *Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

ROSSOTTI, Beatrice. O poder vestir-se: Vestes e adornos das mulheres negras em fotografias do Rio de Janeiro (1850-1888). **Anais da XII Jornada de Estudos Históricos professor Manuel Salgado PPGHIS/UFRJ**. Vol. 3. Rio de Janeiro, 2017.

RUFINO, Luiz. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas**. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Rio de Janeiro, 2017.

SANT’ANNA, Mara Rúbia. **Sociabilidades coloniais**: entre o ver e o ser visto. 1. ed. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2016.

SANTOS, Helena Heloísa de Oliveira. Uma análise teórico-política decolonial sobre o conceito de moda e seus usos. **Modapalavra e-periódico**, v. 13, n. 28, p. 164–190, 2020.

SANTOS, Luís Carlos Ferreira dos. Breves comentários sobre o pensamento de Jean-Godefroy Bidima. **Revista Nós**: Cultura, Estética e Linguagens, v.6, n. 2, 2021.

SCHWARCS, L. M. e REIS, L. V. de S. **Negras imagens**: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Estação Ciência, 1996.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Pretópolis, RJ: Vozes, 2017.

SIMAS, Luiz Antônio. **O corpo encantado das ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

STALLYBRASS, Peter. **O casaco de Marx**: roupas, memória, dor. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

VILLAÇA, Nízia. **A edição do corpo**: tecnociência, artes e moda. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2011.

Data de submissão: 30/03/2023

Data de aceite: 19/06/2023

Data de publicação: 30/06/2023

