

## Moda e decolonialidade: colonialismo, vestuário e binarismo<sup>1</sup>

Heloísa Helena de Oliveira Santos<sup>2</sup>  
Mi Medrado<sup>3</sup>

### Resumo:

Entendemos que o conceito moda compõe, em seu espectro histórico-sociológico, categorias criadas no seio da “colonialidade do poder”. A um só tempo, a noção de moda associa capacidades intelectuais, produtivas, culturais e espaço-temporais. Assim, perguntamos se há colonialismo nas primeiras publicações sociológicas brasileiras que abordaram a moda, notadamente em Gilberto Freyre e em Gilda de Mello e Souza. O objetivo deste trabalho é questionar como as diversas abordagens sobre o vestuário, desenvolvidas a partir da epistemologia do eixo Norte, legitimam e produzem uma leitura que hierarquiza as relações de roupa, modos e moda, reproduzindo e divulgando a concepção de que o vestir das sociedades não brancas está engessado ou é inferior. Dessa maneira, para verificar as dinâmicas e as lacunas de silenciamentos e apagamentos que o projeto da modernidade impeliu como prática universal, propomos metodologicamente a articulação do movimento decolonial *aesthesis* para verificar como a modernidade realizou o controle histórico em parceria com o projeto colonial que deslocou e excluiu e tem resultado no sequestro da realidade e a necessidade de evidenciar o que foi expulso da materialidade histórica e da estética da moda.

**Palavras-chave:** Moda. Caminho decolonial. Moda *versus* indumentária/traje. Gilda de Mello e Souza. Gilberto Freyre.

### 1. Colonialidade estabelecida: o materialismo histórico da moda no Brasil<sup>4</sup>

Émile Durkheim e Marcel Mauss afirmam que a classificação das coisas produz e reproduz a classificação dos seres humanos. Um interessante postulado sociológico, especialmente quando aplicamos essa afirmação às sociedades que realizaram o empreendimento colonial localizadas no eixo Norte. Entendemos que a lógica de opressão e dominação que caracteriza a história das sociedades europeias dialoga com a classificação das coisas nessas mesmas sociedades. Ao observarmos o modo como as sociedades colonizadoras estabeleceram uma lógica classificatória

1 Artigo apresentado no Grupo de Trabalho “18 – Sociologias Emergentes, Estudos Culturais e Pós(De)coloniais”, no 20º Congresso Brasileiro de Sociologia, SBS, em julho de 2021, Belém, Pará, Brasil.

2 Instituto Federal do Rio de Janeiro (IFRJ). Campus Belford Roxo. Rio de Janeiro, Brasil. Email: heloisa.oliveira@ifrj.edu.br. <https://orcid.org/0000-0002-8551-7564>

3 Editora-chefe do Research Collective for Decoloniality and Fashion - RCDF. Los Angeles, CA. Estados Unidos. Email: mime-drado@ucla.edu. <https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0001-7897-8488>

4 Em defesa da luta contra a discriminação na academia, escreveremos o nome completo dos(as) autores(as) citados(as), assim será possível identificar o sexo deles e delas. Além disso, será negrito os nomes dos(as) autores(as) negros(as) e caso saibamos que sejam pessoas pertencentes à população LGBTQIA+, os nomes estarão em itálico. A proposição segue Maria Lúcia da Silva no livro “Raça e Gênero: discriminações, interseccionalidades e resistências” (2020).

sobre o **moderno** e o **não moderno**, e a aplicaram ao restante do mundo, verificamos a necessidade de refletir acerca da **colonialidade** que foi estabelecida e construída na narrativa da materialidade histórica e no campo, que nos interessa em especial, da moda e da estética.

Para o campo específico da moda, essa lógica classificatória foi construída em torno de uma oposição entre países que fazem moda e aqueles que não fazem moda, mas desenvolvem indumentária/traje. Assim, o objetivo deste trabalho é questionar como as diversas abordagens sobre o vestuário, desenvolvidas a partir da epistemologia do eixo Norte, legitimam e produzem uma leitura que hierarquiza as relações de roupa, modos e moda, reproduzindo e divulgando a concepção de que o vestir das sociedades não brancas está engessado ou é inferior. A proposta é problematizar o binarismo categórico da colonialidade **moda** (desenvolvida) *versus* **indumentária/traje** (primitiva). Esse último relaciona os colonizados à concepção de tradição-cópia-indumentária, enquanto o colonizador está associado à modernidade-inovação-moda.

A colonialidade do poder (Quijano, 2005), como ocorre em outros campos de saber, se caracteriza por relações estabelecidas pelo vestuário em sociedades colonizadas. Considerando que normas, cânones e discursos engendram colonialidade e podem **renderizar** a realidade<sup>5</sup>, produzindo silenciamentos e apagamentos (Vázquez, 2020, p. 165), perguntamos: como essas classificações contribuíram para a construção da lógica de hierarquização e inferiorização das vestimentas em sociedades não brancas, incluindo a brasileira? Como a teoria e a prática podem ter adicionado um legado colonial na produção do saber da moda brasileira? A via para encontrar as respostas para essas questões, entendemos, se encontra na análise de autores que escreveram e narraram o materialismo histórico da moda no Brasil.

As publicações de Gilda de Mello e Souza em “O espírito das roupas, a moda no Século dezenove” (1950, 1987) e de Gilberto Freyre em “Modos de homem e modas de mulher” (1987) foram editadas e publicadas como livro no fim da década de 1980. É relevante ressaltar que a obra de Gilda examinou a moda e o vestuário num momento da história brasileira marcado pelo fim da monarquia portuguesa, por abolicionistas e intelectuais negros se engajando na luta pelo fim do sistema escravagista (1530-1888), pelo racismo científico em voga e pela economia e política em transição. Já Freyre escreveu sobre o século XX e participou da elaboração e construção de uma ideia de sociedade brasileira moderna. Entretanto, os seus conceitos foram empreendidos desde perspectivas sociológicas do eixo Norte e observaram o valor de troca estético e econômico do vestuário e da moda na sociedade oligárquica burguesa que se estruturava. Mello e Souza balizou suas análises referenciando o sociólogo inglês Hebert Spencer, o sociólogo alemão George Simmel e o sociólogo francês Gabriel Tarde. Gilberto Freyre, por sua vez, dialogou com o antropólogo erradicado norte-americano Edward Sapir e com os sociólogos estadunidenses William F. Ogburn e Meyer Nimkoff.

A fim de criticar o binarismo “moda *versus* indumentária/traje” e desnaturalizá-lo, propomos um trajeto cuja via é o caminho decolonial (Vázquez, 2020). Esse caminho, para o autor, é dividido em quatro momentos: a) a modernidade e o seu controle histórico; b) a colonialidade, que desloca, nega e a excluiu; c) a diferença colonial, que renderiza a modernidade/colonialidade, para assim; d) articular o movimento de decolonial *aesthesis*, trazendo à luz reemergências, resistências, cura, luto e aquilo que foi expulso da realidade histórica (Vázquez, 2020). É relevante ressaltar que a análise de Rolando Vázquez reflete sobre o campo da estética como lugar central para se refletir

---

5 Com renderização quer-se apontar esse efeito de sequestro da realidade que é remontada / renarrada a partir de uma edição do “real” empreendida pelo colonizador e que deliberadamente fragmenta a vida, posto que silencia e apaga momentos e desconstrói o continuum natural de tal populações. É, enfim, a produção das verdades dominantes.

sobre o processo colonial, sendo a estética um domínio da vida social equivalente à epistemologia, de modo que “o nosso convite é ver, na forma mais habitual, e por vezes icônica, a morfologia do olhar branco, a sua formação, a celebração e a sua violência oculta” (Vázquez, 2020, p. 3).

Vale notar que a análise da oposição binária “moda *versus* indumentária/traje” pela perspectiva decolonial tem sido elaborada pelo grupo de pesquisadores membros do CoMoDe - Coletivo Moda e Decolonialidade: Encruzilhadas do Sul Global. Este artigo apresenta alguns dos resultados dessas reflexões. Somos professores e pesquisadores da sociologia, antropologia, artes, letras, museologia, teatro e design de moda e buscamos contribuir para as pesquisas realizadas na sociologia e antropologia da arte, mas também para todo o campo de uma ciência social que critica categorias estabelecidas como tradicionais e utilizadas nos estudos da vida social e cotidiana, assim como para as pesquisas nas demais áreas que têm na moda seu objeto.

## 2. A moda como conceito da colonialidade

Não tem modernidade sem colonialidade.  
(Ditado decolonial de Aníbal Quijano).

Como o nosso objetivo é examinar o esquema classificatório das categorizações das relações de moda e vestuário, apresentamos a distinção entre moda, indumentária e traje proposta pelo CoMoDe.

O conceito central para o entendimento desse conjunto categórico específico é o termo “moda”. Ainda que frequentemente aplicado às mais diversas áreas de saber, a moda nomeia um campo específico de relações sociais, sobretudo aquelas em torno dos objetos de vestuário e seu valor de troca. A noção de moda, na acepção comumente aceita no Ocidente, estabelece uma associação entre vestuário e elementos relacionados à inovação, à criação e à modernidade. Compreendido como um aspecto exclusivo de sociedades ocidentais europeias, o vestuário convencionou formas de relacionar-se com roupas e adornos (Sahlins, 2003) e apresenta essa associação de maneira naturalizada. Ao ser administrado nessa acepção, torna-se popular e culturalmente aceito que essa relação com o vestuário é exemplar, construindo a ideia de que apenas determinadas sociedades, temporal e localmente qualificadas, são capazes de permanentemente inovar em suas roupas e adornos de maneira criativa.

O mito prevalente é que as cidades de Paris, Milão, Londres e Nova Iorque produzem moda, enquanto todas as outras, não. Um dos motivos é que essas sociedades localizadas no eixo Norte desenvolveram relação com a vida social pelo mundo produtivo: individualista e antitradicionalista, sendo esse um “processo natural-pragmático de satisfação de necessidades [...] de aliança com a economia burguesa no trabalho de aumentar a alienação das pessoas e coisas para um poder cognitivo maior” (Sahlins, 2003, p. 188).

Em oposição à noção de moda e às noções a ela agregadas de inovação, criação e modernidade, tem-se a ideia da indumentária/traje. Como indumentária inclui-se todo o conjunto de roupas que caracteriza um determinado povo. Já o traje se refere às roupas tradicionais que um determinado povo veste, usa para suas festividades ou manifestações culturais. Desse modo, por meio desses termos, empreende-se uma valoração utilitária da empreitada modernidade/colonialidade em relação às populações que estão nas zonas de sacrifícios do sistema produtivo vigente, ou seja, nos “locais designados como dispensáveis para o bem da atividade econômica” (Niessen, 2020, p. 4).

O interessante desse processo é que ele permite ao colonizador manipular as noções de indumentária e traje de maneira que a um só tempo explora e exalta o exotismo, de um lado, e, de outro, acusa esses povos de serem portadores de uma “ausência de dinâmica” porque, por longo período, experimentam nenhuma ou pouca mudança em seus trajes. Assim, o conceito, que deveria ser objetivo, posto que parte de um esquema categorizador, é, na realidade, recheado de ambiguidades.

Nesse sentido, os discursos, as normas e a estética convencionados pelo binarismo “moda *versus* indumentária/traje” tornam-se cúmplices e, por meio deles, se estabelece uma relação ambígua em suas lógicas de funcionamento, configurando e constituindo apagamentos. Tal binarismo demonstra uma inferiorização, que utiliza como pretexto o fato de essas sociedades não estarem inseridas em uma lógica de individuação dos corpos que se apresentaria por meio de uma constante renovação das vestes. Contudo, as populações das sociedades “sem moda”, e que supostamente estão fora da lógica da moda, são os trabalhadores precarizados dentro desse sistema produtivo e, assim, são parte inerente desse conjunto, mas ainda marginalizados dentro da divisão geográfica e racial do trabalho (Quijano, 2005) que se estabelece dentro do capitalismo mundial. Esse aspecto aponta para um traço importante nos processos classificatórios da modernidade/colonialidade em contexto da moda (desenvolvida) *versus* indumentária/traje (primitiva) (Santos, 2020).

Nesse sentido, é interessante trazer o conceito de “diferença colonial” conforme proposto na articulação do movimento decolonial *aesthesis* de Rolando Vázquez. A noção dialoga com a obra de **Frantz Fanon** e de Aníbal Quijano e envolve o conjunto de processos de silenciamento que são estabelecidos por meio do processo colonial que, a um só tempo, destroem as referências dos povos colonizados, retirando desses povos seu direito à autodeterminação, e produzem o sistema epistêmico do colonizador que se beneficia de silenciamentos e se apropria, em diversos momentos, das noções, dos conceitos e das criações dos povos que dominam. Nesse processo, desdobra-se a ambiguidade à qual nos referimos: ao povo colonizado, desprovido de seu direito à autodeterminação, é imposto um novo sistema classificatório que, desenvolvido pelo colonizador, passa a ser a referência explicativa do mundo. Além da violência e da imposição dessas referências externas, o colonizador tem administrado a seu bel-prazer o manancial categórico que ele mesmo criou, articulando os conceitos de acordo com os seus interesses. Em muitos momentos, essa manipulação envolve contradições e, no extremo, paradoxos, que são amplamente aceitos, uma vez que o empreendimento colonial não precisa ser coerente e se impõe por meio do uso legítimo da violência.

No sentido que aqui analisamos, a “diferença colonial” se desdobra em ambiguidade. Quando aplicamos, de um lado, a reflexão sobre a noção de moda e, de outro, de indumentária e de traje percebemos que essas categorias, ainda que opostas e geralmente utilizadas de maneira hierárquica, podem ser ressignificadas de acordo com a necessidade daquele que tem autoridade da fala; sendo a autorização para a realização dessa ressignificação também ambígua e coerente com as hierarquias estabelecidas nas diversas interações<sup>6</sup>.

---

6 Lembramos aqui a discussão trazida por Segato (2012). Ao analisar a questão de gênero entre habitantes do Parque Xingu no Mato Grosso, a autora empreende interessante análise sobre a administração do conceito de cultura pelos homens de tal sociedade. A opressão sobre as mulheres é justificada por meio de um argumento culturalista de que aquela sociedade “sempre foi assim” (tradição). A autora, nesse ponto, traz a questão da cooptação dos homens pelo empreendimento colonial – e, hoje, pela “gestão colonial estatal” (Segato, 2012, p. 118-9) – e revela como o conceito de cultura pode ser utilizado para oprimir toda uma sociedade (incluindo os homens) durante o empreendimento colonial e, ao mesmo tempo, evoluir, cooptar e ser objeto de administração por parte desse grupo (apenas os homens), a fim de oprimir o outro, no caso, as mulheres. Tal opressão é realizada, como aponta a própria autora, com o suporte do Estado. Trata-se, assim, de um bom exemplo de ambiguidade conceitual mencionada no texto.

A fim de falar sobre o conjunto histórico do vestuário europeu, por exemplo, é comum encontrarmos textos utilizando o termo indumentária para se referir aos trajes utilizados durante os séculos. Essa utilização do termo, contudo, não desvaloriza esse conjunto de roupas. Na realidade, a indumentária europeia é naturalizada como referência exemplar da evolução da humanidade no campo do vestuário: de toda a humanidade, vale destacar, no sentido de que é realizado um processo de universalização (Kilomba, 2019) da história da moda europeia no estudo da história das modas locais que, no caso brasileiro, parece mesmo ter, magicamente, essa mesma origem, a Europa.

Contudo, ao se referir, por exemplo, aos trajes de sociedades africanas, parece haver uma diferença nos processos de associação entre o vestuário e os processos de mudança social. A literatura histórica sobre a indumentária das sociedades, assim como frequentemente ocorreu na história, de modo mais amplo, valoriza a indumentária egípcia e, posteriormente, insere a moda africana em uma espécie de caixa de “irrelevância” histórica, cuja falta de importância remete a uma suposta ausência de capacidade desse povo de acompanhar as mudanças sócio-históricas que parecem exclusivas à Europa.

É como se o vestuário do passado que compõe a indumentária dos europeus os tivesse conduzido, de maneira evolutiva, “À” moda. Por outro lado, a indumentária de povos colonizados, por sua vez, os “sem história” e “sem moda” (Allman, 2004), os leva no tempo presente a um eterno *devir*. Como resultado, só resta aos colonizados a prática da cópia da moda do colonizador, o retrato, a renderização da modernidade que nunca estará ao alcance do colonizado.

Nas análises da história do vestuário brasileiro, mesmo quando debatida por autores daqui – como na obra “Modos de homem e modas de mulher”, de Gilberto Freyre, em que o autor discorre sobre penteados, vestidos, camisas e calçados presentes nas vestimentas do país desde o século XIX –, a indumentária, ainda que bastante complexa, não é tratada como moda, sendo frequentemente compreendida como menor, deficiente e/ou relativa à reprodução e à cópia da moda europeia.

Como não existe modernidade sem colonialidade (Quijano, 2005), a cópia acrítica do vestuário europeu pelos povos colonizados parece mesmo, em alguns momentos, uma espécie de traço psicótico, uma vez que a cópia desse vestuário é relatada frequentemente como uma espécie de destino inevitável, um processo totalmente submisso e apreciativo. Sendo esse, entendemos, um dos vieses da moda como produtora da “diferença colonial”, pois “trata-se da disjunção entre as vidas emolduradas pela modernidade e aquelas vividas sob a colonialidade” (Vázquez, 2020, p. xxii).

Essa diferença colonial, que desconsidera os processos de mudança de sociedades colonizadas, faz parte daquilo que **Frantz Fanon** (2020) entendeu como a destruição das modalidades de existência e sistemas de referência das populações. Esse processo envolve, dentre outros, a desvalorização das diversas produções desses povos. Para **Fanon** (2020), a destruição dos sistemas não tem como intenção, contudo, a eliminação da sociedade, mas uma agonia continuada.

No entanto, a implantação do regime colonial não traz consigo a morte da cultura autóctone. Pelo contrário, a observação histórica nos revela que o objetivo perseguido é mais uma agonia continuada do que um desaparecimento total da cultura preexistente. Esta cultura, outrora viva e aberta ao futuro, fecha-se, aprisionada na condição colonial, estrangulada pelo jugo da opressão. Simultaneamente presente e mumificada, depõe contra seus membros. Com efeito, define-os sem apelo. A mumificação cultural leva a uma mumificação do pensamento individual. A apatia tão universalmente perceptível dos povos coloniais não é mais do que a consequência lógica desta operação. A acusação e inércia que constantemente

te se faz ao “indígena” é o cúmulo da desonestidade. Como se fosse possível que um homem evoluísse de modo diferente que não no quadro de uma cultura que o reconhece e que ele decide assumir. (Fanon, 2020, p. 67-8).

Esse trecho nos aponta a importância da noção de tempo. E, como na análise de **Fanon**, entendemos que perceber a moda em contextos coloniais como inerte é desonesto e faz parte de um projeto de opressão e supressão. Por isso, faz-se necessário ir alargar o olhar e analisar as razões de tais abordagens serem reproduzidas por intelectuais das sociedades colonizadas, como a nossa.

### 3. Moda, binarismo e colonialidade: a construção da subalternidade em Gilda de Mello e Souza e Gilberto Freyre

Ao reconhecer a moda como produtora da diferença colonial, sintetizando normas, cânones e discursos que **renderizam** silenciamentos e apagamentos (Vázquez, 2020, p. 165), examinaremos como a dicotomia “moda *versus* indumentária/traje” foi narrada e embasada por definições teóricas veiculadas pelas escolas sociológicas do eixo Norte. O objetivo desta seção é observar como o “O espírito das roupas, a moda no Século dezenove” e “Modos de Homem, Modas de Mulher” refletiram o materialismo histórico da moda e os movimentos entre vestuário e estética na sociedade brasileira.

As nossas categorias de análise seguirão o método decolonial. Assim, denotaremos como a modernidade elaborou as capacidades intelectuais e autorizou um quadro teórico para afirmação e circulação de si. Como a colonialidade demarcou modos de existir e diferenciou sistemas de referências. E, por fim, como a “diferença colonial” tem sido um continuum nas narrativas socioculturais relativas à materialidade histórica da moda no Brasil.

#### 3.1 Gilda de Mello e Souza

Todos os sociólogos concordam em que a moda se encontra em oposição aos costumes.  
(Gilda de Mello e Souza, 1987).

O livro “O Espírito das Roupas, a moda no Século Dezenove” é fruto da tese de doutorado defendida por Gilda de Mello e Souza, em 1950, sob orientação do sociólogo francês Roger Bastide. Em 1950, a pesquisa (texto e método) e Gilda sofreram críticas pelos pares da sociologia paulista. Florestan Fernandes, em especial, reclamou do estilo ensaístico, de empregar teorias de Gabriel Tarde e George Simmel e do rigor empírico (enquanto ele seguia o rigor sociológico durkheimiano). Na boca pequena, o tema foi considerado como fútil, de mulher (Pontes, 2007, p. 89).

O ensaio de sociologia estética “O Espírito das Roupas” foi publicado, sem alteração no texto, em 1987 pela editora Companhia das Letras, em São Paulo, e tem sido considerado uma “obra canônica no campo da moda no Brasil” (Bonadio, 2017, p. 7). O seu recorte temporal é o Brasil novecentista alinhado a gravuras, litografias, desenhos e caricaturas produzidos no eixo Norte naquele mesmo período histórico, permeando discussões de arte, gênero e classe social. Aqui o nosso exercício será observar como a narrativa contou o “modo pelo qual as pessoas se distribuem no espaço geográfico” (Mello e Souza, 1987, p. 10), sendo “as pessoas” aquelas pertencentes ao contexto brasileiro, à elite aristocrática e à geografia cultural urbana, em contraposição à vida no campo, denotando seus bens de consumo e de posse, como terra, escravizados e família.

A narrativa moderna que veste o recorte da história contado no texto de Gilda nos remete ao universal e aos valores da Revolução Francesa. Para a autora, a democracia em exercício no século XIX “anula os privilégios de sangue, [...] a moda se espalha por todas as camadas e a competição ferindo-se a todos momentos, na rua, no passeio, nas visitas, nas estações de água, acelera a variação de estilo” (Mello e Souza, 1987, p. 10). Com isso, leitores e cientistas sociais são convidados a se aproximar do tema a partir do cotidiano e das trocas na vida social e política; e posicionados diante do quadro dominante do pensamento positivo gestado no século XIX, como suas gramáticas políticas, sociais e geográficas foram alicerçadas, construíram e regularam sentidos estéticos e sensoriais.

Importante notar que a análise da documentação iconográfica esteve acompanhada por crônicas de jornais e por testemunho de romancistas “cuja sensibilidade capta melhor que ninguém, nos meios elegantes, o acordo da matéria com a forma, da roupa com o movimento, enfim, a perfeita simbiose que a mulher vive com a moda” (Mello e Souza, 1987, p. 24). Gilda continua, “Thackeray, Balzac, Proust e os nossos romancistas brasileiros Alencar, Macedo e Machado dão-nos a visão dinâmica que nos faltava” (Mello e Souza, 1987, p. 24). Esse momento histórico-social que a narrativa de “O Espírito das Roupas” enuncia como a elaboração das capacidades intelectuais foi autorizada e circulada, traz o *ethos* de como as transações comerciais e culturais foram construídas, a partir do modelo de Gabriel Tarde, da imitação.

No prefácio, Alexandre Eulálio narra o processo de subjetivação da colonialidade, mediante as práticas de imitação na cidade do Rio de Janeiro, citando os quinzenários: A Moda Mais Recente, Gazeta da Boa, Sociedade e da Família, mas, sobretudo, destacando o papel editorial do Jornal das Famílias e A Estação ao publicar modelos de vestidos mais requintados (apesar das advertências “contrafações e imitações estampadas”), oriundos do eixo Norte, apontar lojas de nível supremo e, ainda, inserir no corpo da publicação textos dos escritores que “valiam a pena” – só desses (Eulálio 1987, p. 11).

Como indica o prefaciador, o recorte editorial apaga da história material da moda realidades e dinâmicas que foram consideradas como não correspondentes ao espírito da época. Espírito esse que diferenciou modos de existir e sistemas de referências, demarcou quem eram os sujeitos e definiu as classes sociais que poderiam participar do “sistema democrático do século XX, quando os desejos de prestígio se avolumam e crescem as necessidades de distinção e de liderança, a moda encontrará recursos infinitos de torná-lo visíveis” (Eulálio 1987, p. 25).

A capacidade produtiva da moda como gestora da violência, no fabricar da “disjunção entre as vidas emolduradas pela modernidade e aquelas vividas sob a colonialidade” (Vázquez, 2020, p. xxi), é administrada pela noção de civilização e espaço-tempo. Referindo-se a Gilberto Freyre, a autora chama atenção para a ostentação e a riqueza, “nos cavalos ajaezados de prata ... no número de escravos e na extensão das terras”. Mas, sobretudo, baliza a temporalidade moderno-inovação-moda a partir da categoria eurocêntrica quando ressalta:

Em contraste com a vida europeizada dos burgueses de sobrado, esses rudes fazendeiros ricos movem-se dentro do maior desconforto, dormindo em catres ou redes, habitando casas nuas, com roupas guardadas em baús ou suspensa em cordas. A vestimenta, como o interior das moradias, desconhece a moda (Mello e Souza, 1987, p. 118).

Verificamos que o conceito moderno-inovação-moda funciona como dispositivo da narrativa sociológica e historiográfica que arquiteta a produção da diferença colonial, pois no meio urbano “é através do consumo de bens e do requinte” (Mello e Souza, 1987, p. 117) que se julgará a respeito-

bilidade de uma classe. E, no campo, as duas classes sociais que ela identifica – a dos proprietários ricos rurais e as camadas rurais – vão se opor às dinâmicas vestimentais da cidade. Uma vez que ainda estão atrelados a “glebas, fiéis à concepção medieval da vida e, enquadrados em sua posição, repeliam com dignidade e pudor toda sugestão que os convidava a participar das manifestações da moda” (Mello e Souza, 1987, p. 120).

No capítulo “A luta de classes”, e por meio das imagens apresentadas ao longo do livro, percebemos que as classes reconhecidas no texto são compostas somente por sujeitos brancos. Com breves passagens sobre a condição e sem absoluta menção às contribuições das pessoas negras na sociedade material histórica da moda brasileira, o africano escravizado, no recorte sociológico de Gilda, encontra-se na condição de bem de posse ou de alforriado. Para ela, mediante a abolição das leis suntuárias, e, assim, “com o abrandamento das demarcações sociais o alforriado pode, através da vestimenta, identificar-se ao aristocrata rural” (Mello e Souza, 1987, p. 124). Nesse sentido, o caminho para o negro na sociedade brasileira era o de embranquecer.

Sem problematizar as categorias de demarcação e as elaborações do racismo científico que vigoraram no período em que ela observa, a autora costura sua argumentação teórica a partir dos valores do economista e sociólogo estadunidense Thorstein Veblen (1857-1929), que afirmou que a roupa indica padrão pecuniário. Ainda assim, a autora ressalta como o francês Honoré de Balzac (1799-1850) demonstrou o valor das roupas que

se transformaram, sucessivamente, em sinais materiais do maior ou menor número de fantasias que tinha o direito de satisfazer, do maior ou menor número de homens, de pensamentos, de trabalhadores que lhe era possível explorar. Então um transeunte, apenas olhando, distinguia um ocioso de um trabalhador, uma cifra de um zero (Mello e Souza, 1987, p. 125).

Desse modo, notamos como a moda foi articulada no século XIX e como o prazer, na modernidade, se dá pela subjugação e humilhação de uma série de projetos de diferenciação. É possível perceber, como as dimensões urbanas e pecuniárias narradas por Mello e Souza reorganizam a dinâmica das diferenças sociais e materiais da sociedade brasileira, mas o discurso da modernidade relativo ao acesso produziu discrepantes acúmulos, denotando e excluindo lugares e pessoas, mobilizando valores culturais e materiais.

Sabendo que essa obra, e narrativa, é canônica e é considerada um registro cultural e sócio-histórico da moda brasileira, faz-se necessário e urgente pensar como “moda *versus* indumentária/traje” se desenharam e desenham categorias administradoras nas relações estabelecidas pelo vestuário em sociedades colonizadas; notadamente, verificando como se tornaram dispositivo que engendram os contextos social e econômico dentro do sistema-mundo, que por meio da indústria da moda estabeleceu o que se torna representativo da cultura material e de ideação que conforma e administra uma identidade cultural subalterna.

### 3.2 Gilberto Freyre

“Modos de Homem, Modas de Mulher”, de Gilberto Freyre, publicado em 1987, em São Paulo, pela editora Global, é um livro que se caracteriza por **reunir** um conjunto de ensaios que discute a moda no século XX a partir de variadas abordagens. Os ensaios ali presentes foram publicados **ao longo da vida do autor**, de maneira que também não apresentam uma unidade temporal.

Contudo, é perfeitamente possível encontrar alguns conceitos centrais que, no tocante à moda, permeiam as discussões de Freyre.

A primeira delas é a noção de ecologia, que é o conceito central para a construção de seu luso-tropicalismo. Ao falar sobre as “atuais modas de mulher e de homem, [que] no Brasil, já não são as apenas imperialmente europeias” (Freyre, 1987, p. 151), o autor destaca a questão ecológica:

Uma das expressões mais significativas dessa insubmissão [às modas europeias] é a que vem partindo do Brasil. E como insubmissão brasileira, nesse particular, afirmação de dois importantes brasileirismos, um ecológico, outro antropológico, os dois alongados numa síntese brasileiramente cultural. Esses dois brasileirismos, um, expressão de uma tropicalidade, outro de uma situação antropológica, de projeções em modos de vida, estilos de cultura, artes, língua, literatura, ciências sociais. E - decerto - em modas de mulher de acordo quer com uma ecologia, em grande parte, tropical, como é a do Brasil, quer com uma situação antropológica da mulher brasileira - e de mulheres de país semelhante ao Brasil - que as diferencia das ortodoxamente europeias. (Freyre, 1987, p. 151-2).

No trecho estão apontados alguns dos elementos que fundamentam a questão da ecologia: a localidade ou região, no caso, o Brasil, e o ambiente tropical que, juntamente com o elemento antropológico, produziria a diferença da mulher brasileira perante a europeia. É relevante nos debruçarmos brevemente sobre a noção de ecologia.

De maneira muito ampla, podemos afirmar que, a partir de uma perspectiva sociológica, a ecologia em Freyre busca avaliar as relações humanas em sua associação com elementos do meio natural em que ele se insere, dos processos sociais que se desenvolvem em determinado ecossistema. Mas, nada melhor do que as palavras do próprio autor para compreendermos os objetivos dessa área que ele denomina ecologia humana. Para ele, trata-se do:

[...] estudo de processos e formas de vida regional em conjunto, de interação favorável ou desfavorável à vida social humana em dada região, de distribuição, de situação e de movimento de população no espaço físico-social ou principalmente sócio-cultural ou só sócio-cultural (Freyre apud Meucci, 2006, p. 215).

Nesse estudo das formas da vida social humana em determinada região, Freyre entende mesmo haver uma correlação entre o comportamento dos indivíduos ou de grupos sociais e o ambiente no qual estão inseridos. Ainda que possamos incorrer em excesso, é mesmo possível afirmar que essa ecologia dialoga com certo determinismo ambiental. Como aponta ainda Simone Meucci (2006, p. 216):

Freyre reconhece, pois, o caráter condicionante dos fatores ecológicos sobre o comportamento social. Algumas sugestões nesse sentido estão contidas em vários exemplos citados ao longo do livro. Num deles, Freyre se refere aos ‘tipos sociais’ como produto de um equilíbrio ecológico.

Contudo, tal influência se ocuparia não apenas do caráter dos indivíduos ou dos grupos, mas também de suas formas de organização social, como é o caso da economia, por exemplo. Essa percepção formativa que se baseia nas características regionais, e que tem no Nordeste seu objeto preferencial, incluiria a própria sociologia que, em sua versão ecológica local, teria formato próprio que a distinguiria da versão europeia. Essas características teriam conformado o que o autor

veio a denominar civilização luso-tropical, uma sociedade que seria marcada pela relação com o ambiente brasileiro.

Essas especificidades teriam papel fundamental, na percepção do autor, no processo de participação dos brasileiros no mundo. Nesse sentido, a noção de ecologia dialoga ainda com outro conceito fundamental presente em alguns textos do “Modos”, que é a inserção pelo exotismo. Freyre entendia que teríamos contribuições a dar que seriam decorrentes dessa relação com tal ecologia particular. Esse exotismo permitiria uma inserção nesse contexto internacional e, por essa razão, deveria ser explorado. Essa especificidade tropical se estenderia para “espaços não tropicais”, caracterizando nossa contribuição. Assim, reforça a relação entre a necessidade de se considerar a ecologia local para melhor se criar/adaptar o vestuário:

[...] de modo específico, a de vestir-se, calçar-se, pentear-se a mulher ou o homem segundo a sua idade, sua atividade, seu lazer, seu biótipo. E também de acordo com a ecologia ou o clima da região do país onde reside. Daí a importância de passar-se a considerar o vestir-se, o calçar-se, o pentear-se do brasileiro, em geral, da mulher, da criança e do homem, em particular, de acordo com a ecologia em que está situada a maior parte da população. No caso, a brasileira, que é, predominantemente, a tropical ou paratropical. Paratropical, por vir-se estendendo a espaços não-tropicais, brasileirismos adaptados a trópicos e aí tão triunfantes que vêm se expandindo. (Freyre, 1987, p. 157-8).

Dessa maneira, na discussão sobre a moda em “Modos de Homem, Modas de Mulher”, esse exotismo aparece com frequência. Considerando nossa ecologia particular, Freyre acende o debate sobre a importância de nosso vestuário, penteados, dentre outros elementos, estarem em consonância com nossa experiência regional. Assim, nosso ambiente, produtor de tipos humanos e de organizações sociais próprias, também teria inevitavelmente que produzir uma moda própria, coerente com esses tipos humanos oriundos dessa formação ecológica específica.

A chamada “moda científica” [moda desenvolvida por designers], para um futurólogo à brasileira, isto é, relativista e pluralista, terá que atender a ecologias diferentes das europeias. A situações culturais também diferentes. Divergindo, portanto, dos que acreditam no triunfo de um mundo como uma, segundo dizem alguns desses futurólogos, “aldeia global”. Os indícios mais idôneos não parecem confirmar esse globalismo, senão em parte, de modo algum, dominante. As variantes e mesmo criações brasileiras em modas de mulher, de homem e de criança, é evidente que, para serem válidas - para o Brasil -, precisam de se harmonizarem a uma ecologia tropical. (Freyre, 1987, p. 155).

Essa afirmação de nossa especificidade ecológica e toda a percepção luso-tropicalista podem parecer mesmo, a um leitor desavisado, dialogar com certa perspectiva pós-colonial, na medida em que busca defender uma análise local da história e da cultura do povo brasileiro. Contudo, e este será o tema da próxima seção, acreditamos que essa emancipação é construída de maneira muito distinta daquela proposta por autores pós-coloniais, na medida em que toma a subalternidade como princípio inextricável à própria existência social brasileira: ainda que busque fazer uma crítica a ela, a colonialidade não é tomada como referência no trabalho, pois a construção da diferença se pauta em certa crença racial de base ecológica.

Antes de seguir para o próximo ponto, é fundamental mergulharmos na questão racial. Em determinado momento do texto, Freyre destaca como diferencial da aparência brasileira o crescente “amorenamento” da população. Ao falar sobre o hábito de importação dos modelos e artigos de países de climas temperados, o que incluía “brinquedos etnocêntricos”, o autor ressalta que:

Este, aliás - o etnocêntrico -, um importante aspecto da importação, pelo Brasil, de modelos e artigos de modo e de moda em vigor em países europeus ou nos Estados Unidos, em que a opção etnocêntrica da parte desses países contraria opções brasileira ligadas a situações étnico-socioculturais criadas no Brasil por um beneficentemente avassalador processo de miscigenação. Processo em resultado do qual - que o diga o último censo - ***é crescente o amorenamento, em vários graus de aparência, da gente ou da população brasileira.*** (Freyre, 1987, p. 161, grifos nossos).

Em outro momento do livro, no texto “E o arianismo?”, que, infelizmente, não conseguimos identificar a data em que foi escrito, Freyre observa sobre as revistas de moda que:

Note-se, aliás, que em boas revistas brasileiras de modas já não são excluídas, de tipos de mulheres modelos de novos vestidos ou sapatos, morenas brasileiras acentuadamente morenas, isto é, de ostensivos sangue não-arianos. O que, em não poucos casos, concorre para o que nelas é beleza da mais impressionante. Desejável é que apareçam sugestões para brasileiras de todo, ou quase de todo, **pretas, embora o seu número seja reduzido. Mas existem. São brasileiras. E brasileiras em ascensão social quanto as morenas.** Pelo que é preciso que os designers e revistas elegantes não fechem os olhos a seus encantos, devendo-se desejar, dos penteados a que se prestam seus tipos de cabelos, que inspirem a esses designers soluções estéticas diferentes das convencionalmente arianoides, se deixarem de ser esteticamente apreciáveis. (Freyre, 1987, p. 189, grifos das autoras do texto).

Percebe-se pelo trecho que, para o autor, as mulheres pretas eram minoria entre as brasileiras. Cabe perguntar se tal afirmação decorre de uma crença racista sobre os efeitos “positivos” da miscigenação e/ou se de uma total ignorância deliberada/apagamento de grande parte da sociedade, como era frequente na literatura brasileira romântica, na qual menções aos escravizados não eram feitas ou eram evitadas. Essa diferença produzida pela ecologia tropical parece ignorar a existência mesmo de mulheres negras, assim como seu papel basilar na própria constituição da sociedade brasileira. Esse fator é fundamental para a discussão que realizaremos a seguir.

#### 4. Moda e sociedade brasileira: a construção para a decolonialidade

A fim de abrirmos esta seção, é relevante ressaltar que acreditamos que existe uma relação colonial nos primeiros textos sociológicos brasileiros que abordaram a moda. Lélia Gonzalez já destacava o viés eurocêntrico das ciências sociais (Ratts; Rios, 2010). Na tentativa de explorar a moda a partir de uma perspectiva pluriversal e relacional (Mignolo, Walsh, 2018), buscando conexões e correlações para criar e perturbar as maneiras como o universal e o global são percebidos, tratamos da moda como construção eurocêntrica da produção do vestuário e do saber sobre ela. Na sequência, verificamos os impactos desse constructo teórico sobre as demais sociedades, com foco na sociedade brasileira e nas abordagens sobre a moda nas publicações sociológicas analisadas acima.

Dessa maneira, para compreender as dinâmicas e lacunas mediante os silenciamentos e os apagamentos que o projeto da modernidade/colonialidade impeliu como prática universal, é preciso reconhecer que a história que se tenta travar como universal da moda mobiliza sistemas de subjugação e racismos. Sobre isso, vale notar que “não é a falta de informação sobre a/o “outro/a” - como acredita o senso comum que a inferiorização ocorre, mas sim a projeção branca, indesejável na/o outro” (Kilomba, 2019, p. 117). O senso comum operacionaliza as narrativas esteticamente, e por

isso acreditamos na urgência de pesquisar e desafiar: normas, cânones e discursos consolidados e que esteticamente tramaram a história da moda sintetizando realidades, poluindo conhecimentos, destruindo saberes e tensionando os laços sociais.

Como salienta Sandra Niessen (2020), o legado fracassado da era colonial não foi somente insuficientemente abordado, mas ofuscado por camadas de teoria e prática. Assim, para a formulação de uma crítica radical à episteme colonial que opõe criação *versus* cópia, é preciso explorar as narrativas que compõem a sociologia da cultura brasileira. Acreditamos que essa empreitada é constituída por práticas coletivas, como redes, coletivos e grupos de pesquisa para criação de teorias e práticas.

Como sabemos, embora Gilda e Gilberto estejam posicionados de modo distintos dentro do campo das ciências sociais, e suas obras tenham sido produzidas em momentos diferentes, elas foram publicadas no mesmo ano e suas perspectivas flertam. Para nós, esse diálogo se estabelece em torno daquilo que denominamos **construção da subalternidade**. Na teorização sobre a moda no Brasil, a construção da subalternidade abrange:

- a) A afirmação continuada de que os processos em torno do vestuário no Brasil têm como referência o eixo Norte e que essas práticas foram estabelecidas centralmente por meio da cópia de modelos e estéticas europeias, especialmente francesas;
- b) Essa reflexão envolve, em dados momentos, a confirmação da superioridade europeia que se consolida por meio da generalização da experiência de sua modernidade em torno da roupa, de um lado, e, de outro, da exclusão das experiências de outras populações da América portuguesa e, posteriormente, do Brasil independente.

Esses itens, contudo, não são estanques, posto que estão intimamente imbricados. Trata-se, em linhas gerais, da construção de uma história linear para a sociedade brasileira que a entende como uma espécie de continuidade da sociedade europeia. Mesmo quando ocorre um esforço de exaltação das características locais resultantes, elas acabam por centralizar a reflexão em torno de uma elite branca local.

A história da moda brasileira é construída em torno da convicção de que a relação com a roupa e com os adornos no Brasil se inicia com a vinda da família real para a colônia. Isso ocorre porque acredita-se que um processo similar de individualização dos corpos, como aquele que se entende haver ocorrido na Europa, processa-se na sociedade brasileira a partir de então. A corte teria produzido na América portuguesa um efeito de modernização que, no vestuário, se caracterizaria por uma alteração profunda na relação com a moda: a partir daquele momento, o desejo local era ser como um europeu nas vestes.

Por mais que a historiografia ainda não tenha elementos para confirmar que esse foi o destino inevitável da sociedade brasileira, o ponto que queremos destacar é outro e remete ao momento anterior. Trata-se da vida na colônia. Ainda que seja conhecido o fato de que as manufaturas foram proibidas no Brasil no século XVIII e que a única produção local de tecidos era daqueles utilizados nas roupas dos escravizados, é inevitável perguntar do que se vestiam os colonos. Mesmo que acreditemos que a maioria ou todas as roupas fossem importadas, é bastante difícil acreditar que não havia uma tecnologia local das roupas.

Com tecnologia, estamos falando de técnicas de costura, lavagem e passadoria das roupas que efetivamente eram utilizadas aqui. O próprio Gilberto Freyre ressalta que as roupas utilizadas na

colônia dialogavam mais com formas orientais e africanas e daí trazemos a questão sobre como essas roupas eram confeccionadas e cuidadas. O que desejamos apontar é que há grandes chances de ter trabalho negro escravizado e tecnologia negra envolvidos na confecção e cuidado dessas roupas. Tal percepção pode ser confirmada pela presença de anúncios do trabalho de escravizados como alfaiates e costureiras durante o século XIX (Freyre, 1979).

A pergunta é: será possível que durante todo esse período colonial não houve qualquer margem para um desenvolvimento criativo local por parte desses escravizados? Muitos dos africanos que foram desembarcados no Brasil eram selecionados por suas competências profissionais, como é o caso de africanos barqueiros e mineradores. Assim, será que aqueles que atuavam como alfaiates e costureiros, especialmente quando consideramos as limitações coloniais, não utilizavam as tecnologias trazidas de seus países de origem para o desenvolvimento e manutenção das roupas? E será que essas tecnologias não tiveram nenhum impacto sobre a moda local?

O que se deseja enfrentar aqui é a narrativa presente em praticamente toda a historiografia sobre as roupas no Brasil de que todo o vestuário aqui utilizado era cópia das versões europeias. Esse tipo de percepção torna-se especialmente delicada quando nos debruçamos sobre o trabalho de Mello e Souza e de Freyre que, quando discorrem sobre a moda, ignoram o trabalho dos escravizados com as roupas, por um lado, e, por outro, centram suas análises numa perspectiva que se volta para as elites, o que reproduz um tipo de análise eurocentrada sobre a moda. Nesse sentido, apaga-se um conjunto de experiências relativas ao campo do trabalho e ao vestuário que, entendemos, resulta de uma lógica colonial de olhar, mesmo para um autor como Freyre que publicou uma obra sobre os anúncios das atividades profissionais dos escravizados e que ressalta a importância de uma moda local. Percebe-se que essa narrativa claramente exclui um passado negro.

Contudo, o que mais impressiona é que essa narrativa não silencia apenas o trabalho dos escravizados com as roupas, mas também repercute na invisibilização da presença estética negra durante o século XX, pois quando Freyre discute a necessidade de se dialogar com a ecologia e a estética locais, a abordagem se volta unicamente para certa elite branca que reproduziria a moda europeia: pior, trata as mulheres “morenas” e, especialmente, as negras como exceções nessa sociedade. As negras, em particular, são como elementos estranhos a essa cultura, uma vez que, lembremos, há “pretas, embora o seu número seja reduzido. Mas existem. São brasileiras. E brasileiras em ascensão social quanto as morenas” (Freyre, 1987, p. 189).

Esses pontos, para nós, exemplificam a constituição da subalternidade acima mencionada que é, fundamental ressaltar, profundamente racista/eugenista. Diante desse tipo de abordagem tradicional das narrativas empreendidas no pensamento social brasileiro, percebemos a importância de iniciativas na produção do conhecimento como publicações, congressos, assim como as do Coletivo Moda e Decolonialidade: Encruzilhadas do Sul Global – CoMoDe, o qual integramos, que agrega professores e pesquisadores em diferentes áreas das ciências social e humana para refletir sobre a moda, de forma a interromper esse fluxo de reprodução de lógicas que reforçam nossa colonialidade e, dessa maneira, construir nossa decolonização. O objetivo, enfim, é tornar essa prática uma contribuição para sairmos da cilada monocultural histórica e, assim, ampliarmos as narrativas.

## Referências

- Allman, Jean. **Fashioning Africa: Power and Politics of Dress**. Indiana University Press, 2004.
- Bonadio, Maria Claudia. Algumas Anotações (e questões) sobre Gilda de Mello e Souza e a Moda como objeto de estudos. Novo Hamburgo: **Revista Práxis**. a. 14, v. 1, jan./jun. 2017.
- Fanon, Frantz. Racismo e cultura. In: Manoel, Jones; Landi, Gabriel (Org.). **Revolução Africana**. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- Freyre, Gilberto. **O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX**. 2.ed. / Gilberto Freyre. - 2. ed. aum. - São Paulo: Ed. Nacional; [Recife]: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1979.
- Freyre, Gilberto. **Modos de homem, modas de mulher**. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- Kilomba, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Editora Cobogó, 2019.
- Mello e Souza, Gilda. **O Espírito das roupas: a moda no século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- Meucci, Simone. **Gilberto Freyre e a sociologia no Brasil: da sistematização à constituição do campo científico**. 329p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2006. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280074>. Acesso em: 05 jun. 2021.
- Mignolo, Walter; Wash, Catherine. Introduction. In.: Mignolo, Walter; Walsh, Catherine (org.). **On Decoloniality: Concepts, Analytics and Praxis**. North Carolina: Duke University Press Books, 2018.
- Niessen, Sandra. **Fashion, its Sacrifice Zone, and Sustainability**. London: Fashion Theory, 2020
- Pontes, Heloísa. A paixão pelas formas. **Novos Estudos - CEBRAP**, São Paulo, n. 74, 2006, p. 87-105.
- Quijano, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: Lander, Edgardo (org.). **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas**. Clacso, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005, p. 105-127. Disponível em: [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf). Acesso em: 22 jun. 2020.
- Ratts, Alex; Rios, Flávia. **Lélia Gonzalez**. Coleção Retratos do Brasil Negro. São Paulo: Selo Negro Edições, 2010. Edição do Kindle.
- Sahlins, Marshall. La Pensée Bourgeoise: a sociedade ocidental enquanto cultura. In: **Cultura e Razão Prática**. São Paulo: Zahar, 2003.
- Santos, Heloísa Helena de Oliveira. Uma análise teórico-política decolonial sobre o conceito de moda e seus usos. **Mo-daPalavra**, Florianópolis, v. 13, n. 28, abr./jun. 2020, p. 164-190.
- Silva, Maria Lúcia da. Raça e Gênero: discriminações, interseccionalidades e resistências. São Paulo: Educ, 2020.
- Segato, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **e-cadernos CES** [Online], 18, 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em: 01 jun. 2021. DOI: 10.4000/eces.1533
- Vázquez, Rolando. **Vistas of Modernity. Decolonial Aesthetics and the end of contemporary**. Amsterdam: Mondriaan Fund, Essay 014, 2020

## Fashion and Decoloniality: Colonialism, Clothing and Binarism

### Abstract:

We understand that the Fashion concept composes, in its historical-sociological spectrum, categories raised within the coloniality of power. At the same time, the notion of Fashion associates intellectual, productive, cultural, and space-time capacities. Thus, we ask whether colonialism is in the first Brazilian sociological publications that addressed fashion, notably in Gilberto Freyre and Gilda de Mello e Souza. The objective of this work is to question how the different approaches to clothing, developed from the epistemology of the North Axis, legitimize and produce a reading that hierarchizes the relationships of clothing, manners, and fashion, reproducing and disseminating the conception that societies dress non-whites is in a cast or is inferior. In this way, to verify the dynamics and gaps of silencing and erasure that the project of modernity impelled as a universal practice, we methodologically propose the articulation of the decolonial aesthesis movement to verify how modernity carried out historical control in partnership with the colonial project that displaced and excluded and has resulted in the hijacking of reality and the need to highlight what was expelled from the historical and aesthetic materiality of fashion.

**Keywords:** Fashion. Colonial path. Fashion *versus* traditional costume. Gilda de Mello e Souza. Gilberto Freyre.

## Moda y decolonialidad: colonialismo, indumentaria y binarismo

### Resumen:

Entendemos que el concepto de moda compone, en su espectro histórico-sociológico, categorías creadas dentro de la “colonialidad del poder”. Al mismo tiempo, la noción de moda asocia capacidades intelectuales, productivas, culturales y espacio-temporales. Así, nos preguntamos si hay colonialismo en las primeras publicaciones sociológicas brasileñas que abordan la moda, en particular en Gilberto Freyre y Gilda de Mello e Souza. El objetivo de este trabajo es cuestionar cómo los diferentes enfoques del vestuario, desarrollados desde la epistemología del eje Norte, legitiman y producen una lectura que jerarquiza las relaciones del vestuario, los modos y la moda, reproduciendo y difundiendo la concepción de que el vestir de las sociedades no blancas es enyesada o es inferior. De esta manera, para constatar las dinámicas y los vacíos de silenciamiento y borrado que impulsó el proyecto de la modernidad como práctica universal, proponemos metodológicamente la articulación del movimiento decolonial *aesthesis* para verificar cómo la modernidad ejerció el control histórico en sociedad con el proyecto colonial que desplazados y excluidos y ha resultado en el secuestro de la realidad y la necesidad de resaltar lo expulsado de la materialidad histórica y estética de la moda.

**Palabras-clave:** Moda. Camino decolonial. Moda *versus* vestido tradicional. Gilda de Mello y Souza. Gilberto Freyre.