

The background of the page is a light green color with a dense, repeating pattern of dark green, stylized, overlapping circular and floral motifs. Overlaid on this pattern are several dark green line-art illustrations of women. Some women are shown from the back, braiding the hair of another woman. The style is reminiscent of traditional African or Caribbean textile patterns and social interactions. The text is centered over the middle of the page.

# Caminhos decoloniais nos estudos de moda: raça, gênero e um conceito em revisão

*Decolonial paths in fashion studies: race, gender and a concept under review*

Natalia Rosa Epaminondas<sup>1</sup>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3922-4074>

**[resumo]** Este artigo examina o surgimento do debate sobre decolonialidade no campo de estudos da moda no Brasil. Para tanto, promove uma discussão teórica colocando textos sobre moda em diálogo com outros produzidos a partir do pensamento decolonial. Inicialmente, é feita uma contextualização dos estudos pós-coloniais e decoloniais com base em artigos de Luciana Ballestrin (2013, 2017). Em seguida, são colocados em diálogo a dissertação da pesquisadora em moda Jamile Souza (2021) com textos de pesquisadoras que produzem pensamento decolonial no Brasil, Viviane Vergueiro (2018) e Geni Núñez (2018). Em seguida, analisa-se a primeira publicação acadêmica brasileira a questionar conceitos da moda a partir de teorias advindas de estudos da decolonialidade, de autoria de Heloisa Santos (2020), colocando-a em diálogo com dois artigos da edição *Decoloniality and Fashion* do jornal acadêmico britânico *Fashion Theory*; um escrito por Sandra Niessen (2020) e outro por Angela Jansen (2020). As categorias raça e gênero foram identificadas como eixos de intersecção entre os estudos decoloniais e os estudos de moda no Brasil. O tema da revisão do próprio conceito de moda se mostrou importante em alguns textos citados e é analisado neste artigo, bem como seus pontos críticos.

**[palavras-chave]** **Decolonialidade. Moda. Vestir. Raça. Gênero.**

**[abstract]** This article examines the emergence of the debate on decoloniality in the field of fashion studies in Brazil. To this end, it promotes a theoretical discussion by placing texts about fashion in dialogue with others on decoloniality. Initially, a contextualization of post-colonial and decolonial studies is made based on articles by Luciana Ballestrin (2013, 2017). Next, the dissertation by fashion researcher Jamile Souza (2021) is put into dialogue with texts by researchers who produce decolonial studies in Brazil, Viviane Vergueiro (2018) and Geni Núñez (2018). Afterwards, it analyzes the first Brazilian academic publication to question fashion concepts based on theories arising from studies of decoloniality, authored by Heloisa Santos (2020), placing it in dialogue with two articles from the *Decoloniality and Fashion* edition of the British academic journal *Fashion Theory*; one written by Sandra Niessen (2020) and the other by Angela Jansen (2020). The categories of race and gender were identified as axes of intersection between decolonial studies and fashion studies in Brazil. The theme of reviewing the concept of fashion itself proved to be important in some cited texts and is analyzed in this article, as well as its critical points.

**[keywords]** **Decoloniality. Fashion. Dress. Race. Gender.**

Recebido em: 20-01-2024

Aprovado em: 23-01-2024

<sup>1</sup> Doutoranda bolsista CAPES em Artes, Cultura e Linguagens pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Mestra em Design pela Faculdade Anhembi Morumbi (UAM), Pós-Graduada em Moda e Criação pela Faculdade Santa Marcelina (FASM). Bacharela em Design de Moda pelo Centro Universitário SENAC. Pesquisadora vinculada ao Grupo de Pesquisa NAIF - Núcleo de Estudos em Arte, Inovação, Moda e Design da Universidade Federal do Ceará (UFC) e ao Grupo de Pesquisa História e Cultura de Moda (UFJF). Coordena o Grupo de Estudos Às Avestas: Moda, Gênero, Sexualidades e Decolonialidades. Filiada ao Arquivo Léxico Brasileiro - ALB. Email: [nrosae@gmail.com](mailto:nrosae@gmail.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2019465439222188>

## Emerge o debate decolonial nos estudos brasileiros de moda

É possível observar uma emergência recente de escritos acadêmicos sobre moda alicerçados em teorias decoloniais. No Brasil, esse movimento tímido tem ganhado força nos últimos anos, e pode ser apontado como consequência do questionamento sobre racismo no campo da moda, que se intensificou em 2020 durante a difusão global do movimento *Black Lives Matter*<sup>2</sup> e a repercussão do perfil de Instagram *Moda Racista*<sup>3</sup>, que em sua curta vida mobilizou e propagou denúncias anônimas de profissionais de moda das práticas de maus tratos, racismo e abuso de poder por parte de líderes em respeitadas empresas de moda brasileiras.

Além disso, o movimento brasileiro chamado Geração Tombamento<sup>4</sup>, inspirado pela difusão do movimento estadunidense afrofuturismo<sup>5</sup>, tem influenciado a moda e motivado o aparecimento recente de algumas pesquisas acadêmicas sobre o assunto<sup>6</sup>. Na área da história da moda, produções recentes têm documentado e analisado o vestuário usado e produzido por pessoas negras no Brasil a partir de uma percepção da agência, da criatividade e da ancestralidade de pessoas escravizadas ou recém libertas nos séculos XVIII e XIX. Exemplos dessas pesquisas são o artigo *Joalheria de Crioulas: Subversão e Poder no Brasil Colonial* de Amanda Gatinho Teixeira (2017); a dissertação *O Axé nas roupas: indumentária e memórias negras no candomblé angola do Redandá* de Hanayrá Negreiros (2018); e o artigo *Vestir-se Negra como demonstração de poder: o vestuário das mulheres negras em fotografias do Rio de Janeiro (1850-1888)* de Beatrice Rossotti (2017).

Esse tema tem sido explorado também em cursos sobre a história e a atualidade da moda e do vestir afro-brasileiro. A citada Hanayrá Negreiros Pereira tem ofertado desde 2017 uma série de cursos presenciais e *on-line* sobre o assunto, pelo Museu de Arte de São Paulo e pelo instituto cultural paulista Adelina. Seu curso *on-line Negras Maneiras de Vestir* teve duas edições e examinava imagens fotográficas de mulheres negras datadas do século XIX e a produção de fotógrafos africanos no século XX, para compor um entendimento da vestimenta como expressão cultural e estética afro-diaspórica. Pereira também foi a curadora da exposição *Indumentárias negras em foco*, que ocorreu de novembro de 2019 a março de

<sup>2</sup> Movimento contra a violência policial racista, que nasceu nas redes sociais em 2013 e foi fundado por três mulheres negras estadunidenses. Impulsionou, junto com outros movimentos ativistas, a onda de protestos que se seguiram nos EUA e no mundo como resposta à morte de George Floyd por conta de uma ação policial em Minneapolis (Estados Unidos) em maio de 2020 (Santos; Moraes, 2021).

<sup>3</sup> Perfil anônimo criado no Instagram, que em menos de três semanas reuniu 700 relatos de práticas racistas e abusivas em ambientes de trabalho na área da moda, e possuía mais de 43 mil seguidores. Ameaçado de processos judiciais, o perfil saiu do ar rapidamente (Medrado; Soares, 2020).

<sup>4</sup> “Movimento cultural que utiliza a moda e a estética como ferramentas políticas para desconstrução de estereótipos de raça e de gênero” (Santos; Santos, 2018, p. 159).

<sup>5</sup> Movimento cultural que nasceu no final do século XX nos EUA, caracterizado pela estética que mistura inspiração africana com futurismo tecnológico (Santos; Santos, 2018, p. 169).

<sup>6</sup> Sobre o assunto, recomendo o artigo “Geração tombamento e afrofuturismo: a moda como estratégia de resistência às violências de gênero e de raça no Brasil”, de Ana Paula Medeiros Teixeira dos Santos e Marinês Ribeiro dos Santos (2018).

2020 no Instituto Moreira Salles (IMS – SP) e que exibia livros do acervo do IMS com fotografias que retratavam modos de vestir de comunidades negras e afro-brasileiras. Ministrou também cursos no Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand – MASP, instituição onde atuou como curadora no biênio 2021-2022. A difusão dessas novas formas de pensar a moda também resulta do trabalho de pesquisadoras independentes, como Cynthia Mariah, que participou da mesa “Moda, ancestralidades e decolonialidade” da 18ª edição do Colóquio de Moda, em 2022.<sup>7</sup>

O recente escrutínio da relação problemática que a moda brasileira estabelece com a questão racial é observável nos estudos de moda. Isso acontece em um contexto de difusão dos estudos decoloniais no Brasil, além de um renovado interesse por perspectivas pós-coloniais<sup>8</sup>. Nesta reflexão, não pretendo esgotar o debate sobre o tema de moda e racialidade no Brasil, mas examinar um desdobramento desse tema: o surgimento do debate sobre decolonialidade no campo de estudos da moda no Brasil.

<sup>7</sup> Os cursos ministrados sobre o assunto até 2021 por Hanayrá Negreiros e por Cynthia Mariah estão reunidos nesta tabela. As informações foram encontradas nas redes sociais das pesquisadoras.

FIGURA – TABELA DE CURSOS ATÉ 2021

Hanayrá Negreiros de Oliveira Pereira	Cynthia Mariah
<ul style="list-style-type: none"> <li>Vestimentas e Representações Negras nas Histórias da Arte – com Hanayrá Negreiros e Juliana Ferrari Guide – maio e Junho de 2021 – MASP (SP) / on-line</li> <li>Masterclass Negras Crioulas (com Cynthia Mariah e Hanayrá Negreiros) – 1 e 3 de fevereiro de 2021</li> <li>Negras Maneiras de Vestir – duas edições em 2020 – Adelina Instituto (on-line)</li> <li>Modas e modos africanos na fotografia: vestimentas e representações na obra de Seydou Keïta – 2020</li> <li>Entre o pintar e o vestir: olhares, indumentárias e representações negras. 28 e 19/5/2020. Adelina Instituto (on-line).</li> <li>Histórias do Vestir: Cinco Artistas Negros no Acervo do MASP – 22 e 19/7 / 5, 12, 19.8.2020 MASP SP / on-line</li> <li>O Axé nos Axós: Indumentária e Memórias Negras – 23 a 27/7/2018 – MASP (SP) – Especialista convidada: Renata Bittencourt</li> <li>Oficina Tecendo pequenos axós: vestimentas e simbologias no terreiro. 21 e 22/4/2018. – MASP (SP)</li> <li>Estéticas afro-brasileiras: como contamos as nossas histórias através das vestimentas. 2017. (12/01 a 2/02 – Sesc Belenzinho)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Curso de Moda Afro-Brasileira: das Negras Crioulas ao Afrofuturismo Brasileiro Ateliê Cynthia Mariah (SP); Sesc Ribeirão Preto (SP); Uniso (Universidade de Sorocaba-SP); Casa Mesma (SP); Sesc Belenzinho (SP); Adelina Instituto (On-line) – 7, 9, 14 e 16 de dezembro 2021; Sympla (On-line) (24 de julho a 4 de setembro 2021)</li> <li>Imersão Moda X Biopoder – 26/6/2021 (on-line)</li> <li>Imersão Ofícios Africanos no Brasil: Como eles estão presentes na moda? – 3 de junho de 2021</li> <li>Curso Linguagens do Vestir: Atuações do corpo político – 26 de janeiro de 2022, 27 de novembro de 2021 – Sympla (on-line)</li> <li>Curso Moda Afrofuturista – Sympla (On-line) – maio 2022</li> <li>Curso Estudos de Moda e Filosofia: análises decoloniais – Sympla (On-line) – fevereiro 2022</li> <li>Workshop Moda Afro-Brasileira: Valorização da Identidade da Mulher Negra – Semana de Moda USP-EACH – outubro de 2016</li> <li>Corpos Plurais e Desenho de Moda (com África Plus Size Brasil e Cynthia Mariah) – 25/7/2015</li> <li>Grupo de Estudos Voltados para Moda Afro-Brasileira – Sympla (On-line)</li> </ul>

FONTE: Elaborada pela autora.

<sup>8</sup> Em 2020, a editora Ubu publicou o livro “Alienação e liberdade: Escritos psiquiátricos”, coletânea de textos inéditos em português, e “Pele negra, máscaras brancas” (cuja primeira edição em francês data de 1952) do psiquiatra negro martinicano Franz Fanon, o último com prefácio de Grada Kilomba, psicóloga negra portuguesa e autora mais vendida da Festa Literária Internacional de Paraty em 2019.

Para isso, inicio com uma contextualização dos estudos pós-coloniais e decoloniais, mencionados aqui com base em artigos de Luciana Ballestrin (2013, 2017). Depois, exploro os conceitos de raça e gênero em relação à moda, com base no pensamento decolonial. Para examinar gênero e sexualidade, parto da dissertação de Souza (2021) que analisa o vestir de mulheres bissexuais a partir de um aporte teórico decolonial e *queer*. Proponho um diálogo entre Souza e duas pesquisadoras que produzem pensamento decolonial, mas não examinam a moda ou o vestir, Vergueiro (2018) e Núñez (2018). A escolha da dissertação de Souza se deu porque, apesar de não examinar a moda, a autora propõe uma conceituação de mecanismos do vestir baseada no pensamento feminista decolonial e, com isso, aponta para um início de debate sobre tais temáticas nos estudos de moda.<sup>9</sup>

Em seguida, discuto o artigo de Heloisa Helena de Oliveira Santos (2020), que parece ser a primeira publicação acadêmica brasileira a questionar conceitos da moda a partir de teorias advindas de estudos da decolonialidade. Para dialogar com o texto de Santos, examino dois artigos da edição intitulada *Decoloniality and Fashion*, publicada em agosto de 2020, do jornal acadêmico britânico *Fashion Theory*; um escrito por Sandra Niessen (2020) e outro por Angela Jansen (2020). Essa publicação foi escolhida por ter sido organizada pelo Research Collective for Decoloniality & Fashion – RCDF, Organização Não Governamental de pesquisa sobre decolonialidade e moda, baseada nos Países Baixos, mas que conta com integrantes de vários lugares do globo<sup>10</sup>. Duas integrantes do grupo brasileiro CoMoDe<sup>11</sup> fazem parte do RCDF, dentre elas a já citada Heloisa Helena de Oliveira Santos e a pesquisadora Mi Medrado.

Portanto, este texto intenta estabelecer um diálogo com as autoras dos artigos sobre decolonialidade e moda acima citadas, apresentando os pontos que considero mais interessantes e os que me suscitam questões e críticas. Alguns temas relacionados ao campo de pesquisa de história da moda no Brasil aparecerão no decorrer desta reflexão, uma vez que eles são abordados pelos textos a que me refiro, mas não é objetivo desta publicação analisar a produção historiográfica de moda no país.

<sup>9</sup> Souza e eu fundamos o grupo de estudos independente *Às Avestas: moda, gênero, sexualidades e decolonialidades* em 2017, que desde então promove eventos, oficinas, palestras e cursos sobre o tema.

<sup>10</sup> Segundo o site oficial do grupo, o RCDF é composto por um Conselho de Supervisão presidido por José Teunissen (Reitora da Escola de Design e Tecnologia da London College of Fashion e Professora de Teoria da Moda), um Conselho Consultivo presidido por Rolando Vazquez (Professor Associado de Sociologia da Universidade de Utrecht e iniciador do Maria Lugones Decolonial Summer School) e um Conselho Executivo dirigido pela iniciadora da RCDF, Angela Jansen (PHD em Humanidades pela Universidade de Leiden, Países Baixos). A maioria dos integrantes listados pelo site estão localizados nos Países Baixos (5), seguidos por Inglaterra (3), Bélgica (2), África do Sul (2), Austrália (1), Canadá (1), Nova Zelândia (1), Estados Unidos (1) e Brasil (Rio de Janeiro) (1) (Research Collective for Decoloniality & Fashion, 2022).

<sup>11</sup> CoMoDe é o Coletivo Moda e Decolonialidade: Encruzilhadas do Sul Global. Segundo o perfil de Instagram do grupo, o CoMoDe foi fundado em agosto de 2020 e associado ao Grupo de Pesquisa Direitos Humanos, Cultura e Identidade – DiHCI do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro – IFSC-RJ. Tem como integrantes Carla Costa (Doutoranda em Artes Cênicas pela Unirio), Carolina Casarin (Doutora em Artes Visuais pela Escola de Belas Artes da UFRJ), Heloisa Helena de Oliveira Santos (Doutora em Design pela PUC-RJ), João Dalla Rosa Júnior (Doutor em Design pela PUC-Rio) e Mi Medrado (Doutoranda no departamento de Espanhol e Português da Universidade da Califórnia, Los Angeles) (Coletivo CoMoDe: Encruzilhadas do Sul Global, 2021). Nota-se que o CoMoDe foi fundado depois da publicação do artigo pioneiro de Santos, e desde então tem produzido publicações, palestras e eventos sobre o tema, incluindo a formação de um Grupo de Trabalho na 16ª edição do Colóquio de Moda, maior evento acadêmico de moda do país.

## Contextualizando pós-colonialidade e decolonialidade

Os estudos pós-coloniais têm sua origem<sup>12</sup> associada às obras “Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador (1947), do escritor nascido na Tunísia Albert Memmi, “Discurso sobre o colonialismo” (1950), do escritor negro martiniquense Aimê Césaire e “Os condenados da terra” (1961) do psiquiatra negro francês Frantz Fanon. A essas obras, soma-se “Orientalismo” (1978) do intelectual palestino Edward Said, formando uma base teórica que identifica a relação antagônica entre colonizado e colonizador como geradora da ideia de Outro na contemporaneidade. Em paralelo, na década de 1970, o Grupo de Estudos Subalternos, ligado à Universidade de Sussex no Reino Unido e liderado pelo historiador indiano Ranajit Guha, propôs uma análise crítica da história colonial indiana, apontando seu eurocentrismo.

Na década de 1980, os estudos pós-coloniais foram difundidos nos Estudos Culturais e na crítica literária da Inglaterra e dos Estados Unidos, e contribuíram com uma mudança lenta nas bases epistemológicas das Ciências Sociais. Nos anos 1990 e 2000, obras importantes do sociólogo inglês Paul Gilroy (1993), do teórico indiano Homi Bhabha (1994) e do autor jamaicano Stuart Hall (2003)<sup>13</sup> foram traduzidas para português, contribuindo para a consolidação das categorias cultura, identidade, migração e diáspora como basilares para os estudos sobre modernidade e globalização no Brasil. Hall influenciou uma variedade de escritos brasileiros sobre moda com suas obras que desenvolvem os conceitos de representação e identidade.

Inspirados pelo grupo sul-asiático de Estudos Subalternos, um grupo de latino-americanistas e intelectuais latino-americanos vivendo nos Estados Unidos fundou o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos na década de 1990, período de publicação do texto *Colonialidad y Modernidad-Racionalidad* do sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005), considerado um dos textos clássicos do pensamento decolonial. Durante essa década, o grupo passou por algumas turbulências e diferenças teóricas que resultaram em sua dissolução e na formação do grupo Modernidade/Colonialidade<sup>14</sup>. A principal origem

<sup>12</sup> Ainda que, segundo Ballestrin (2013, p.91), seja possível observar algumas primeiras elaborações de argumentos pós-coloniais desde o século XIX na América Latina, como nos casos do intelectual brasileiro Manuel Bonfim, do escritor uruguaio José Enrique Rodó, do intelectual e político cubano José Martí, do ensaísta colombiano José Maria Terres Caicedo e do ensaísta argentino Francisco Bilbao.

<sup>13</sup> *O Local da Cultura* de Bhabha (2018) foi publicado pela primeira vez em 1994 em Londres e traduzido para o português em 1998 pela Editora UFMG. O livro reúne ensaios produzidos entre 1985 e 1992. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais* de Hall (2013) foi traduzido em 2003 pela mesma Editora UFMG a partir de uma coletânea de ensaios publicados em Londres em 1999. *O Atlântico Negro* de Gilroy (2012) foi traduzido em 2001 pela Editora 34 a partir do original publicado em 1993 em Londres.

<sup>14</sup> Segundo pesquisa de Ballestrin (2013, p. 98) o grupo M/C dialogou com diversos pesquisadores desde sua fundação, tendo entre seus principais integrantes Aníbal Quijano (sociólogo peruano), Enrique Dussel (filósofo argentino), Walter Mignolo (semioticista argentino), Catherine Walsh (linguista estadunidense), Edgardo Lander (sociólogo venezuelano), Nelson Maldonado-Torres (filósofo porto-riquenho), Boaventura Santos (professor de economia português), Ramón Grossfoguel (sociólogo porto-riquenho), entre outros. Acrescento a esta lista María Lugones (socióloga argentina) que elaborou uma importante crítica aos trabalhos de Quijano, e de quem tratarei na seção “Gênero, colonialidade e o vestir”.

de discordâncias era também a principal crítica que muitos pensadores decoloniais fazem aos autores pós-coloniais: a preferência epistemológica por autores pós-estruturalistas e pós-modernos ocidentais.<sup>15</sup>

Grande parte dos pensadores pós-coloniais desenvolveram suas pesquisas no ocidente e usaram como referências autores ocidentais, assim como parte de pensadores do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos. Segundo os decoloniais, para uma verdadeira ruptura com a colonialidade, seria preciso “transcender epistemologicamente – ou seja, descolonizar – a epistemologia e o cânone ocidentais” (Grosfoguel, 2008, p.116). Dessa forma, fica evidente uma particularidade do pensamento decolonial: a centralidade na América Latina e a busca pelo “giro decolonial”.

O grupo Modernidade/Colonialidade, ou M/C, tem entre suas referências teorias que já estavam em desenvolvimento por seus membros: a Filosofia da Libertação do filósofo argentino Enrique Dussel, a Teoria da Dependência do sociólogo peruano Aníbal Quijano e a Teoria do Sistema-Mundo do sociólogo estadunidense Immanuel Wallerstein. É inspirado também pelas teorias críticas da modernidade, pela teoria feminista chicana<sup>16</sup>, pelos estudos pós-coloniais e subalternos, entre outras influências.

Apesar de ser uma rede heterogênea de pesquisadores com concordâncias e discordâncias, alguns conceitos-base são difundidos no grupo e nos estudos decoloniais: a noção de que as relações de colonialidade permanecem até a atualidade, mesmo com o cessamento do colonialismo europeu; o entendimento de que a modernidade e a colonialidade são duas faces de uma mesma moeda, portanto uma não existe sem a outra; e a percepção de que a colonialidade é reproduzida em pelo menos três eixos, o do poder, o do saber e o do ser. Dessa forma, autores como Quijano, Maldonado-Torres e Grosfoguel identificam o momento da colonização das Américas como a origem do sistema-mundo moderno-colonial, possibilitada pela invenção da ideia de raça enquanto princípio estruturante da hierarquização entre os povos no sistema-mundo.

<sup>15</sup> As informações sobre as origens dos estudos pós-coloniais e decoloniais são baseadas no artigo *América Latina e o giro decolonial* de Luciana Ballestrin (2013), de modo que recomendo a consulta ao mesmo para mais detalhes e informações. Para uma expansão desse estudo e uma crítica ao núcleo do grupo M/C, ver *Modernidade/Colonialidade sem Imperialidade? O elo perdido do giro decolonial* (2017), da mesma autora. No segundo artigo, Ballestrin considera os estudos decoloniais como uma terceira fase dos estudos pós-coloniais. Porém, neste texto, optei por diferenciar os dois para facilitar o entendimento das divergências teóricas que se refletem nos estudos da moda, como exemplificado no texto de Jansen (2020).

<sup>16</sup> O termo “chicano” foi ressignificado nos anos 1960 por estadunidenses de ascendência mexicana como uma identidade política que enfatiza as relações de raça e classe na vivência entre México e Estados Unidos. Mulheres chicanas como Gloria Anzaldúa e Cherrie Moraga, organizadoras da coletânea *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (1981) participaram desse movimento e elaboraram um movimento feminista chicano a partir de suas especificidades ligadas às migrações, às raízes indígenas e às ideias de mestiçagem e hibridismo. Anzaldúa explora o conceito de fronteira ligado à migração e faz uma analogia com sua sexualidade em seu livro *Borderlands/La frontera: The New Mestiza* (1987), o primeiro a usar a palavra *queer* no contexto acadêmico.

## Raça, colonialidade e o vestir

Aníbal Quijano (2005, p. 117; 2009, p. 107) afirma que a ideia moderna de raça não tem história conhecida antes da América. Foi no período da colonização que as relações de poder se racializaram, e a população mundial foi classificada em identidades raciais, com base em diferenças fenotípicas, de forma a hierarquizar os povos entre mais evoluídos e menos evoluídos. Dessa forma, as relações de poder que se estabeleciam entre Europa, América, África e Ásia tinham como componente fundante o racismo, que por sua vez naturalizava o controle europeu. Para o autor, os eixos trabalho, raça e gênero são centrais para a ordem das relações de exploração e dominação da modernidade-colonialidade.

A pesquisadora brasileira Heloisa Helena de Oliveira Santos apontou as relações de poder no uso dos termos “exótico” e “étnico”, muito utilizados na moda, tanto para se referir às vestimentas de sociedades não ocidentais, quanto para denominar coleções e tendências inspiradas nessas vestimentas. Apoiando-se em Fanon, Santos afirma que essas categorias exótico e ético outrificam e mumificam os vestires não ocidentais e, “com apenas uma palavra, desqualifica-se todo o referencial de um povo e homogeneiza-se/simplifica-se este mesmo povo em um mar de estranhamento junto com uma vastidão de outras sociedades. Basicamente, o exótico ou étnico é aquilo que o branco *não é*” (Santos, 2020, p. 186, grifos da autora). Vemos o emprego da noção moderno-colonial de raça na moda ao analisar essas categorias, uma vez que elas autorizam a moda feita por marcas lideradas por pessoas brancas a “desqualificar os sentidos e significados produzidos pelos diversos povos não-brancos do mundo, o que inclui suas vestimentas” (Santos, 2020, p.184). Elas servem como metáforas de raça e permitem que o racismo aconteça sem explicitamente mencionar as palavras negro, indígena, amarelo, entre outras.

Essa homogeneização dos Outros através da exotização é útil para a apropriação de elementos estéticos de culturas não ocidentais, sem a necessidade de reconhecimento ou de respeito ao contexto, aos significados e ao caráter criativo desses elementos. Assim, Santos (2020) afirma que as sociedades colonizadas tiveram suas criações de vestuário apropriadas e adaptadas ao contexto europeu, ao mesmo tempo que eram consideradas incapazes de criar moda. Essa afirmação se relaciona com a discussão atual sobre apropriação cultural na moda. O antropólogo brasileiro Rodney William chama a atenção para a relação estreita entre racismo e apropriação cultural:

Raça e apropriação cultural são temas imbricados. Quando percebemos toda essa lógica aplicada à cultura negra ou indígena, concluímos que faz parte de uma estrutura que, além de ter como base o consumismo e todas as necessidades e significados simbólicos que cria, também encontra no racismo um de seus principais componentes. Seja qual for sua variação, a apropriação cultural viabiliza a manutenção de muitos estereótipos e estigmas (William, 2019, p. 37).

Um exemplo de como o termo “exótico” é empregado na moda para marcar uma relação entre ocidental e não ocidental foi a exposição chamada *Exoticism* (inglês para “exotismo”), realizada entre novembro de 2007 e maio de 2008 pelo museu do Fashion Institute

of Technology (FIT), em Nova Iorque. A exposição reunia roupas europeias inspiradas por trajes e estilos estrangeiros, em sua maioria orientais. Contava também com um módulo que incluía peças de designers não europeus que ganharam projeção desde a década de 1990, como o brasileiro Alexandre Herchcovitch. O texto de apresentação da exposição cita Said, ao lembrar que o autor afirma que o exotismo representa de forma deturpada as culturas outrificadas, mas declara que o “exotismo na moda mudou profundamente à medida que passamos do eurocentrismo do passado para o hibridismo da ‘aldeia global’ de hoje”<sup>17</sup> (The Museum at FIT, 2023, tradução nossa). Portanto, a discussão sobre exotização na moda não é novidade, mas conta com divergências de pontos de vista. Talvez a contribuição mais importante de Santos para essa discussão seja a ênfase no processo de racialização que a exotificação na moda produz, criando uma relação desigual entre os atores.

### Gênero, colonialidade e o vestir

A socióloga argentina María Lugones (2020, p. 72-79) criticou e ampliou o entendimento das relações coloniais de gênero proposto por Quijano e, citando as produções da pesquisadora nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí e da professora nativo-americana Paula Gunn Allen, propôs que o conceito moderno de gênero tampouco existia nas sociedades pré-coloniais, e que a imposição das relações hierarquizadas de gênero por parte dos europeus a esses povos foi instrumental para o sucesso do colonialismo. Lugones afirmou que raça e gênero são ficções poderosas para o avanço dos projetos coloniais europeus e que contribuíram para que integrantes importantes das sociedades de territórios colonizados fossem retiradas dos processos de decisão e da economia, reduzidas à animalidade, ao sexo forçado com colonizadores e à exploração laboral profunda.

A designer de moda e pesquisadora brasileira Jamilie Santos de Souza, em sua dissertação “Tecendo identidades nas fronteiras: o vestir em narrativas de mulheres bissexuais” (2021), apoia-se em Lugones (2020) e João Silvério Trevisan (2018) para afirmar que havia, antes da colonização, diversos comportamentos sexuais próprios das Américas que não podem ser classificados como heterossexuais, ou encaixados no sistema binário de gênero moderno. Esses comportamentos, afirma a autora, foram utilizados como justificativa de uma suposta superioridade europeia. Entre os colonizadores, foram criadas histórias sobre os indígenas das Américas serem intersexo, com corpos e órgãos genitais monstruosos. Essas crenças estiveram presentes durante a expansão colonial europeia e, no século XIX, ganharam status científico (Souza, 2021, p. 34). Portanto, “desde a colonização, o gênero no Ocidente é critério de legitimação dos sujeitos como seres humanos ou como seres quase humanos” (Souza, 2021, p. 55).

Em consequência, a opressão a comportamentos desviantes e a imposição da ideia de gênero moderna e da heterossexualidade como norma fizeram parte da constituição das ideias de gênero nas Américas pela colonização. A pesquisadora brasileira Viviane Vergueiro observa

<sup>17</sup>Original em inglês: “exoticism in fashion has changed profoundly as we have moved from the Eurocentrism of the past to the hybridity of today’s ‘global village’.”

que a história da colonização informou nossas percepções socioculturais sobre corpos, identidades e expressões de gênero. Nesse sentido, propõe o estudo do conceito de cisnormatividade atrelado ao conceito de colonialidade. Cisgeneridade é a identidade de gênero dos indivíduos que se identificam com o gênero atribuído a eles no nascimento, ou seja, pessoas não-transgênero. A partir desse conceito, Vergueiro define a cisnormatividade como “uma série de forças socioculturais e institucionais que discursivamente produzem a cisgeneridade como ‘natural’” (2018, p. 57). Logo, a repetição de discursos científicos e não científicos sobre a cisgeneridade e a heterossexualidade como norma as “naturalizam”, produzindo a crença de que essas normas são naturais e verdades absolutas – e conseqüentemente, quem foge a essa norma é antinatural e patologizado.

Souza observou, em entrevistas com mulheres brasileiras bissexuais, como a prática do vestir é informada pelas convenções de gênero, sexualidade e raça. Ela teoriza uma “heterossexualidade do vestir” guiada por uma “heterofeminilidade”, forjada por características e práticas mutáveis, mas normativas, como se depilar, pintar as unhas e usar salto alto, entre outras. Notavelmente, alisar os cabelos é simbólico para suas interlocutoras, uma vez que os cabelos lisos são considerados mais elegantes em ambientes de trabalho e mais femininos no trato familiar. Observa-se como a estética da heterofeminilidade está alinhada a características físicas eurocênicas. Segundo a autora, “para atender as expectativas da feminilidade padrão, que é heterossexual, é necessário estar o mais próximo possível da branquitude” (Souza, 2021, p. 143).

Tal observação de Souza aponta para possibilidades de estudos sobre a feminilidade no vestir e na construção da aparência, lançando mão de conceitos de estudos decoloniais e analisando gênero, sexualidade e raça de forma imbricada. A psicóloga guarani Geni Núñez (2018) frisa a importância da aparência para pessoas LGBTQ+ ao navegar na sociedade. Suas interlocutoras, mulheres lésbicas, bissexuais e transexuais, afirmam usar mentiras e meias verdades, além de escolhas de roupas femininas ou masculinas, como estratégias de relacionamento nos ambientes familiar, profissional e público e de “se manterem vivas”, no sentido literal e figurativo da expressão:

O que importa, não é unicamente que cada sujeito “seja” uma pessoa cisgênera e heterossexual, mas que se não o for pelo menos esconda bem, tão bem que se “pareça” com alguém cisht, ou seja, que sua dissidência fique invisível, inexistente pela invisibilidade, sem oferecer ameaças (Núñez, 2018, p. 110).

Enquanto elementos da heterofeminilidade (e, acrescento, da cisheterofeminilidade) podem ser usados de forma estratégica no vestir de mulheres dissidentes de gênero e sexualidade, a prática do vestir fora das normas de gênero é suscetível a reações adversas da sociedade, mas ela também pode ser usada de forma estratégica. Souza relata a experiência de uma interlocutora bissexual que, em algumas ocasiões, utiliza símbolos visuais ligados à lesbianidade para evitar assédios e situações invasivas causadas por homens (2021, p. 134).

Vergueiro (2018, p. 58) sugere que as identidades não conformativas ao gênero têm um potencial para desafiar as ficções coloniais a respeito de gênero, uma vez que evidenciam o próprio caráter ficcional dessas convenções. Cita como exemplo as travestis no Brasil

e os movimentos *muxhe*<sup>18</sup> no México, como identidades não binárias latino-americanas que se relacionam com o gênero moderno-colonial, mas ao mesmo tempo resistem a ele.

Assim sendo, para estudar as relações da moda e do vestir com os gêneros e as sexualidades no Brasil a partir da perspectiva das teorias decoloniais é necessário promover um “giro epistemológico”, partindo dos saberes localizados e não das convenções de gênero eurocentradas. Vergueiro lembra que as identidades trans e travestis são produzidas em contextos ocidentalizados, portanto não se trata de examinar as dissidências sexuais e de gênero latino-americanas “fora” das influências da modernidade-colonialidade, mas sim de reconhecer os enlaces históricos e atuais que compõem essas construções.

O conceito de Colonialidade do Saber, desenvolvido pelos membros do M/C, é interessante para os estudos de moda pois aponta para uma revisão das bases epistemológicas sobre as quais foram construídos os saberes acadêmicos. O geógrafo brasileiro Carlos Walter Porto-Gonçalves alerta que:

(...) para além do legado de desigualdade e injustiça sociais profundos do colonialismo e do imperialismo, já assinalados pela teoria da dependência e outras, há um legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhes são próprias (2005, p. 3).

Dessa forma, a colonialidade afeta os estudos de moda na medida em que as teorias que os embasam são de origem eurocêntrica e operam para reiterar as injustiças da modernidade-colonialidade. Esse debate está presente nos estudos de moda que questionam o ensino e o próprio conceito de moda<sup>19</sup>.

## O Conceito de Moda: da Europa ao Brasil

As palavras “traje” e “indumentária” são utilizadas nos estudos da moda para se referir ao conjunto de artefatos usados por um indivíduo para cobrir o corpo. Também encontramos, em alguns livros de história, os termos “vestuário” ou “roupa” para se referir a esse

<sup>18</sup> A antropóloga Amaranta Gómez Regalado (2004) explica que o termo *muxhe* provém da palavra espanhola *mujer* (mulher) e passou a ser usado após o século XVI na cidade indígena de Juchitán, no México, para se referir a pessoas designadas como homens ao nascer, mas que possuem uma identidade feminina. É diferente da palavra *nguiú*, que se refere a homens homossexuais, uma vez que se trata de uma identidade de gênero, e não de sexualidade. Regalado defende que o termo *muxhe* é similar ao conceito atual de transgênero, porém tem suas características específicas, pois se refere a uma identidade além de homem e mulher, que tem origem na sociedade mexicana e é empregada a indivíduos que têm um lugar estabelecido nessa sociedade.

<sup>19</sup> Nesta reflexão, não intento fazer uma crítica decolonial ao ensino e à pesquisa de moda, mas busco examinar um ponto da crítica presente nos textos de Santos (2020), Jansen (2020) e Welters e Lillethun (2018), que se refere ao conceito de moda abordado nos cursos. Mas eu já escrevi sobre meu ponto de vista a respeito da relação entre colonialidade e ensino de moda, no artigo “Notas sobre gênero e colonialidade na história da moda e da indumentária no Brasil” (2021) e no Relatório “Diversidade de gênero, sexualidade e raça no ensino de moda: a percepção de estudantes e ex-estudantes de graduação” (2021).

conjunto. Nesse caso, dependendo do contexto, a palavra “roupa” pode significar uma peça de vestuário ou um conjunto que compõe a aparência de um sujeito. São utilizados também os termos em francês *vêtements* e *costume*, em italiano *abbigliamento*, *costume* e *vestiti*, em alemão *kostüm* e em inglês *costume* (Norogrande, 2011). Já a palavra “moda” é utilizada para se referir a um modo de organização e produção de roupas.

É consenso na historiografia de moda identificar a origem da moda na Europa, durante a Idade Média. Tal origem é acatada por autores brasileiros como Denise Pollini, que afirma que a moda é um sistema Ocidental que nasceu em um contexto de transição de dinâmicas medievais para o pensamento da Renascença, com a valorização da racionalidade, o desenvolvimento das cidades e do comércio, a prosperidade da burguesia, o desenvolvimento de tecnologias e a ascensão do individualismo (Pollini, 2009). A historiadora brasileira Ângela Brandão reitera que as mudanças na Europa medieval forjaram a moda como um meio de individualização, de representação de mobilidade social, de estruturação da relação entre consumo e produção do período e de marcação das diferenças de gênero e de idade (Brandão, 2017, p. 45). A também historiadora brasileira Maria Claudia Bonadio, a partir da leitura de Lipovetsky (1989) e Wilson (1985), comenta que a característica fundamental da moda parece ser a mudança rápida e constante de estilos, que tem como primeiros disparadores a expansão do comércio e o desenvolvimento da vida citadina na Europa, juntamente com a sofisticação das cortes reais e aristocráticas. Dessa forma, os primeiros sinais de moda podem ser observáveis na aceleração de mudanças nas silhuetas das roupas europeias do século XIV, assim como o crescente uso de formas e acessórios fantasiosos (Bonadio, 2015, p. 184). Em outro artigo de 2023, Bonadio aponta que, além da mudança de estilos, a cultura de moda também é caracterizada por algumas permanências. A autora cita que, mesmo com todas as mudanças no traje feminino ocidental, usar trajes não bifurcados (como as saias e vestidos) foi uma regra que perdurou desde a Baixa Idade Média até o início do século XX (Bonadio, 2023).

Se a moda em sua origem estava localizada na emergência do capitalismo mercantil na Europa medieval, hoje a moda tem um alcance global. A psicanalista brasileira Cristiane Mesquita parte do entendimento da moda contemporânea como um sistema codificado ambíguo que, ao mesmo tempo que estimula o sujeito a criar e expressar sua individualidade (e suas subjetividades), também impõe uma padronização no vestir por meio de um sistema lucrativo (2010, p. 20).

Entretanto, esse conceito de moda e sua origem têm sido alvo de debate nos estudos da moda desde o final do século XX.<sup>20</sup> Exploraremos os argumentos deste debate, pois é um aspecto importante para o artigo de Santos (2020). A autora alega que esse conceito teria construído uma noção de que a moda é um privilégio do Ocidente, apontando a mudança como característica fundante da moda que, assim, determina que as sociedades não ocidentais seriam incapazes de criar moda, uma vez que seu vestuário é supostamente fixo e não passa por mudanças. Santos defende que o conceito atual de moda “contribui para segregar

<sup>20</sup> Para uma lista de autores que desafiam o conceito de moda, ver os textos discutidos neste artigo de Jansen (2020) e Welters e Lillethun (2018).

e desnivelar todas as sociedades do capitalismo periférico que *por não possuir moda*, têm, por princípio, uma relação errônea com as vestimentas e com o tempo” (Santos, 2020, p.186, grifo nosso).

De fato, as relações globais no campo da moda têm sido hierarquizadas, desde seu início até a atualidade, e seus mecanismos devem ser estudados e questionados. Contudo, essa configuração se dá de forma mais complexa que a simples separação entre sociedades que atualmente possuem moda e sociedades que não possuem moda. É importante marcar que o conceito de moda contemporânea não exclui as sociedades no Sul Global. O Brasil, por exemplo, tem marcas de moda reconhecidas internacionalmente e está dentro dos circuitos das semanas, agências e feiras de moda. Não é, porém, considerado uma “capital da moda”, mas sim produz o que a socióloga brasileira Miqueli Michetti chama de “moda nacional” e “moda local”, em oposição à “moda global” dos grandes centros (2015, p. 115).

Dessa forma, a globalidade configurou a moda contemporânea de tal forma que a diversidade se tornou um fator importante para as empresas, “tanto por conta da globalização empresarial e da necessidade de diferenciação de produtos quanto em razão da tônica cultural hodierna” (Michetti, 2015, p. 104). A autora aponta três mecanismos das relações entre as modas locais e globais: as agências de tendências, as feiras e as semanas de moda.

As agências de tendências alegam detectar as tendências mundiais para as futuras coleções, justamente por terem agentes espalhados ao redor do globo. Dessa forma, ter sede nos grandes centros de moda não basta para criar legitimidade a essas agências, é necessário o trabalho de organização da diversidade. Da mesma maneira, as grandes feiras como a *Première Vision*<sup>21</sup>, além de promover o comércio, também organizam o mercado e a diversidade dentro deles. Há hierarquias entre as feiras e as empresas participantes, com base na nacionalidade, e nessa relação hierarquizada se dão os jogos de legitimação em que uma feira global oferece reconhecimento para uma empresa local, ao mesmo tempo que a empresa oferece legitimidade ao título de global da feira. Um mecanismo semelhante ocorre com as semanas de moda dos grandes centros, que além de organizarem o calendário da moda e consagrarem as tendências, se abrem para a participação de marcas e designers de nacionalidades diferentes, ainda que em menor número e principalmente relegados aos eventos *off*<sup>22</sup>. A diversidade é importante para corroborar o caráter global dessas semanas, mas ela deve ser a conta-gotas. Ainda que as inspirações surjam das modas locais, as tendências

<sup>21</sup> A feira *Première Vision* foi fundada em 1973 por profissionais da indústria da seda de Lyon, França, e é um importante agente na construção das tendências globais de moda da atualidade. A principal edição, de Paris, acontece duas vezes ao ano com a participação de fornecedores de materiais e serviços para a produção de roupas. Atualmente promove outras edições, como a *Denim Première Vision*, feira especializada em denim que acontece de forma itinerante pela Europa duas vezes ao ano; a feira anual *Made In France Première Vision*, dedicada à indústria francesa; a *Blossom Première Vision*, que anualmente apresenta pré-coleções de tecidos e acessórios para marcas de luxo; a *Première Vision New York* e a *Première Vision Sport* que acontecem nos Estados Unidos; e *Première Vision Shenzhen*, que acontece na China (Première Vision, 2022).

<sup>22</sup> Michetti observa que ocorre uma série de apresentações extra-oficiais previstas pela organização das semanas de moda, além de outras não-oficiais que ocorrem paralelamente aos eventos. A autora estudou a semana de moda de Paris de março de 2010, que na época teve 88 desfiles oficiais, além de uma agenda *off* composta por 8 apresentações, dentre as quais a de um designer de moda brasileiro estreado (Michetti, 2015, p. 74).

globais, no final das contas, são filtradas, coordenadas e definidas por um grupo central da moda e espalhadas de volta para as capitais locais em uma interação permanente ao mesmo tempo mútua e desigual.

É importante pontuar aqui que o termo “mútuo” usado por Michetti pode aparentar uma troca recíproca, de recompensas similares. Contudo, a autora aponta que, apesar de mútuas, essas trocas de capital simbólico e econômico são parciais. Ou seja, as modas locais não necessariamente se tornam globais através dessas trocas, nem acumulam a mesma quantidade de capital que as globais, e nem recebem o mesmo tipo de consagração e poder que elas. Acrescento que a hierarquização dessas relações forma um campo de moda eurocêntrico que reitera as injustiças sociais e ambientais no globo.

Desse ponto de vista, mesmo que ocorra uma valorização do “local”, tal como observamos na afirmação global das “modas nacionais”, ela seria em alguma medida subordinada. Se as “culturas locais” tornam-se moeda no mercado global, seus usos são perpassados por dinâmicas e forças globais e, nesse sentido, elas são redefinidas para nele “cabem”, pois, em grande medida, é este um lócus principal no qual se declinam atualmente as identidades. Se, por um lado, a ressignificação do que é considerado “local” e mesmo nacional traz consigo a celebração do que é discursado como expressão da diversidade, da identidade e da autenticidade culturais, por outro lado, nem toda diversidade tem espaço e, por isso, é preciso adequá-la a um mercado que se globaliza justamente diferenciando-se (Michetti, 2015, p. 294).

Dessa forma, sociedades do capitalismo periférico estão incluídas no campo da moda, seja fazendo parte do circuito de legitimação entre os níveis local e global, seja pelas relações de trabalho e fornecimento de mão de obra e matéria-prima. A exposição *Exoticism* do FIT, a que me referi anteriormente, também pode ser vista como uma ilustração dessas relações entre moda produzida global e localmente. Bonadio (2014), ao comentar a exposição, resalta um detalhe curioso: a apresentação da peça de Herchcovitch enfatizava sua inspiração na cultura afro-brasileira e na história da Amazônia – temas que não costumam fazer parte das referências do designer, que se inspira em culturas *underground* urbanas. Acrescento que é possível especular que o texto curatorial escolheu incluir essas influências para exotizar o trabalho de Herchcovitch; ou ainda que o próprio designer lançou mão da exotificação como ferramenta para inclusão nesse museu localizado em um grande centro de moda. De qualquer forma, esse exemplo mostra que a produção do exótico e da racialização é deliberada e situacional, uma vez que o designer descendente de romenos e poloneses (Yahn, 2010) é considerado branco no Brasil, mas o texto curatorial do FIT enfatiza uma suposta influência afro-brasileira em seu trabalho.

Além disso, ao estudar as peças da coleção da Rhodia Têxtil doadas ao acervo do Museu de Arte de São Paulo - MASP, Bonadio afirma que o design de moda no Brasil tem explorado a ideia de exotismo e os elementos associados ao Outro do Ocidente, como a cultura popular e as paisagens brasileiras, para estabelecer uma identidade própria exportável.

Dessa forma, o exotismo é instrumentalizado pela moda dos centros para diversificar seu alcance, ao mesmo tempo que a moda produzida no Brasil utiliza a exotização para conquistar um lugar nos centros.

### O conceito de moda em revisão

Reconhecendo que as sociedades periféricas também atuam no campo da moda, Welters e Lillethun (2018), Jansen (2020) e Santos (2020) propõem a expansão do conceito de moda para abarcar também o que hoje é chamado de indumentária. É importante nos determos sobre esse argumento, pois ele justifica o reconhecimento do papel das modas locais e de trabalhadores fora dos centros enquanto atores no campo da moda, porém não necessariamente justifica a inclusão do vestir de povos pré-colonização no conceito de moda, por exemplo.

A proposta de expandir o conceito de moda com o intuito de descolonizá-lo suscita algumas problemáticas que não são necessariamente condenáveis, mas que demandam mais debates nos estudos da moda. Uma delas, que se refere ao revisionismo da origem da moda, é a implicação de um anacronismo; além disso, tal revisionismo demanda uma nova estruturação do entendimento do campo da moda; terceiro, há lacunas na crítica à ideia de mudança veloz como essencial para definir a moda; e por fim é necessário examinar melhor o pensamento de que expandir o conceito de moda valorizaria os sistemas de vestuário não ocidentais. Cada uma dessas problemáticas serão exploradas nos parágrafos adiante.

Se entendemos a moda como característica importante para a construção da modernidade-colonialidade, seria anacrônico classificar os modos de vestir das sociedades pré-coloniais como moda. Por consequência, para evitar utilizar conceitos e ideias de um período histórico ao analisar os fatos de outro tempo, a expansão do conceito de moda para aglutinar todo tipo de indumentária deve desprender a moda do contexto histórico da modernidade. Autores como Jansen (2020) afirmam que esse movimento levaria à descolonização da moda, mas acrescento que ele também poderia levar à descontextualização e consequente despolitização de tal conceito.

Santos chama a atenção para as relações coloniais vinculadas à Revolução Industrial europeia, uma vez que “não haveria qualquer possibilidade de revolução industrial via indústria têxtil, e de moda, sem as colônias que a ela forneceram matéria-prima e mão de obra, direta ou indiretamente” (Santos, 2020, p. 187). Mas argumento que o consenso atual sobre o conceito de moda não exclui necessariamente a importância das matérias-primas e da mão de obra de sociedades colonizadas para a indústria têxtil. Essas pessoas estavam inseridas na moda pela via laboral, em trabalho forçado ou não, e pela expropriação e exploração que os colonizadores fizeram do território originário e de seus frutos. Ao mesmo tempo, o vestir dessas sociedades foi apropriado como “inspiração” para a moda europeia. Isso não implica, necessariamente, que esse mesmo vestir passou a fazer parte daquela moda europeia quando se tornou fonte de inspiração ou apropriação. Portanto, para que a expansão do conceito de moda englobe também esses vestires, seria necessário entender que havia várias modas, no plural: uma nascida no final da Idade Média na Europa, e outras com localidades e origens históricas diferentes. Porém, como explicarei adiante, considero que tal expansão seria infrutífera.

Como vimos com a análise de Michetti, reconhecer que, na contemporaneidade, existem várias modas (em níveis global e local), não apaga necessariamente as desigualdades entre elas. Michetti utiliza essa classificação justamente para enfatizar o desequilíbrio de poder entre elas. Essas modas estão localizadas em um campo que envolve várias atividades interdependentes e complementares – como atividades industriais, eventos e publicidade, para citar alguns – e podem ser divididas em setores e segmentos, que sustentam interações entre os âmbitos econômicos, culturais e simbólicos. Dessa forma, expandir o conceito de moda pode implicar em inserir todos os sistemas de vestuário nesse campo, ou ainda considerar cada um deles como um campo independente.

Como já mencionado, alguns autores dos estudos de moda afirmam que o mais importante fator que constitui o conceito de moda é a mudança. As pesquisadoras estadunidenses Linda Welters e Abby Lillethun, em seu livro *Fashion History: a global view*, propõem que todas as práticas de vestir que passam por mudanças devem ser interpretadas como moda, uma vez que, segundo elas, a moda “é comumente descrita como formas mutantes de vestir que são adotadas por um grupo de pessoas em um determinado momento e lugar”, e “esta definição não especifica o tempo ou o lugar”<sup>23</sup> (2018, p. 4, tradução nossa). Assim sendo, defendem que, uma vez que o vestir de sociedades europeias antes da modernidade também passava por mudanças, ele também deveria ser chamado de moda. Igualmente, as sociedades não ocidentais pré-coloniais, e aquelas que não foram colonizadas, também apresentam mudanças no vestir que configurariam como moda. As autoras propõem, portanto, que o “impulso da moda” é um impulso humano e esteve sempre presente na história.

Welters e Lillethun localizam a origem do conceito de moda enquanto mudança no livro *Civilização Material, Economia e Capitalismo* escrito pelo historiador francês Fernand Braudel e publicado pela primeira vez em 1979<sup>24</sup>. Uma das críticas que as autoras fazem a este livro é o eurocentrismo, que se prova verdadeira, uma vez que a Europa é o ponto de partida para as conjecturas do autor e, quando ele se refere ao vestuário de sociedades não ocidentais, lança mão de depoimentos de europeus a respeito delas. Porém, é necessário nos determos em um detalhe importante sobre sua definição de moda. Quando o historiador explica o seu conceito de moda, ele menciona algumas mudanças pelas quais o vestuário europeu passou antes da Idade Média, mas pontua que as mudanças da moda às quais ele se refere passam a acontecer com mais frequência a partir desse período, devido a características do contexto econômico e social. Diz o autor, “o essencial, nestes capítulos fúteis, é realmente a duração das sucessivas modas” (Braudel, 1995, p. 300), que foi diminuindo com o andar da história. Dessa forma, se “a moda é também a busca de uma nova linguagem para derrubar a antiga, uma maneira de cada geração renegar a precedente e

<sup>23</sup>Do original em inglês “Fashion, as applied to dress, is commonly described as changing forms of dress that are adopted by a group of people at a certain time and place [...]. This definition is not time or place specific [...].”

<sup>24</sup>Sua tradução foi publicada em três volumes em 1996 pela editora Martins Fontes de São Paulo.

distinguir-se dela” (idem, p. 293), ela está sim situada em um tempo e um espaço, pois informa e é informada pelo contexto. Braudel elabora:

Mas a moda não é apenas abundância, quantidade, profusão. Consiste em mudar tudo a qualquer momento. É uma questão de estação, de dia, de hora. Ora, um tal império da *moda* não impõe o seu rigor antes de 1700, momento, aliás, em que a palavra, que encontrou uma segunda juventude, corre o mundo com o seu novo sentido: seguir a atualidade. Tudo então está na moda no sentido atual. Até aí, as coisas não tinham andado realmente tão depressa (Braudel, 1995, p. 286, grifo do autor).

Portanto, o conceito de moda enquanto mudança no qual Welters e Lillethun afirmam se basear está, no mínimo, citado de forma incompleta. Mudança é uma das características desse conceito, mas é um tipo específico de mudança (veloz), e está relacionada ao contexto sociopolítico e econômico a que Braudel se refere.

É importante sinalizar aqui que esta discussão tem se repetido há décadas. No livro *The Fashioned Body*, publicado em 2000, há um comentário da socióloga inglesa Joanne Entwistle sobre o livro *Dress and Gender: Making and Meaning* (1993), em que Barnes e Eicher usam o mesmo artifício de simplificação do conceito de moda enquanto sinônimo de toda e qualquer mudança. Entwistle observa que as autoras deturparam a ideia de moda utilizada por autores como Ted Polhemus e Lynn Proctor (1978) e Quentin Bell (1976) e presumiram que esses autores consideram que as roupas tradicionais são imutáveis. Ao contrário, Entwistle afirma que os autores citados nunca argumentaram que nenhuma mudança ocorre no vestuário tradicional (Entwistle, 2000, p. 46).

De qualquer forma, Welters e Lillethun afirmam que não importa se a mudança que acontece no vestir é lenta ou rápida, assim como não importam os detalhes dessas mudanças – se acontecem nos tecidos, nas silhuetas das roupas ou o corpo – ainda assim, elas propõem a moda como o termo preferencial para qualquer mudança de estilos de vestir (2018, p. 29). As pesquisadoras não se demoram a analisar os pormenores desse conceito de moda como mudança, mas partem dele para construir sua proposta.

A motivação dessa proposta, dizem, é seu incômodo com o eurocentrismo na história da moda. Dessa forma, o objetivo é resolver “o problema da exclusão” reconhecendo a história da moda como um fenômeno universal. Citando a antropóloga canadense Sandra Niessen, Lillethun e Welters defendem que:

[...] definir o “ter” ou “não ter” moda como um marcador cultural permitiu a construção da alteridade com um escopo muito amplo (Niessen, 2003). Se os outros são vistos como fora do sistema da moda, então eles são vistos como pessoas sem mudança/progresso, gosto/estilo, preferências/aversões e assim por diante. Àqueles que disseram não à moda é negado o impulso humano básico de decorar o corpo.

A capacidade de decorar proposadamente o corpo distingue o *Homo sapiens* e *Neandertais* dos macacos, de acordo com Gillian Morriss-Kay (2010), uma professora de anatomia que também é especialista em psicologia do desenvolvimento e antropologia cultural (Welters; Lillethun, 2018, p. 6, tradução nossa).<sup>25</sup>

Essa justificativa, apesar de bem-intencionada, soa também paternalista. Enquanto as autoras criticam o eurocentrismo no conceito de moda e o evolucionismo social empregado para dividir sociedades em modernas e não modernas, lançam mão do mesmo evolucionismo ao insinuar que sociedades de pessoas que não produzem moda estão sendo iguadas a macacos. A solução que as autoras oferecem para resolver o eurocentrismo na moda é contraditória porque estende um conceito eurocêntrico para sociedades não ocidentais, como se os vestires dessas sociedades não tivessem valor até que sejam considerados moda. Essa proposta, portanto, não considera o ponto de vista não ocidental e as relações moderno-coloniais presentes no conceito de moda. Além disso, os aspectos simbólicos e significados sagrados próprios da indumentária de uma população não ocidental podem perder a importância no processo de incorporação a um grande termo guarda-chuva “moda”, quando este tem tanta ligação a contextos ocidentais e moderno-coloniais.

Curiosamente, a antropóloga citada por Lillethun e Welters declarou, em um artigo para a edição temática sobre moda e decolonialidade do jornal acadêmico *Fashion Theory*, que não defende mais que o termo “moda” seja aplicado universalmente:

Em 2003, eu propus que o termo “moda”, não tendo uma definição diagnóstica, mas apenas um recurso que foi provado universal, poderia ser aplicado universalmente, sinônimo do termo guarda-chuva neutro “sistema de vestuário”. Eu não concordo mais com essa posição, tendo visto a confusão que um significado alternativo da palavra pode gerar e, além disso, reconhecendo que o termo está carregado de significado em relação à “não moda”. A terminologia permanece um problema, no entanto. Se moda é um lado da moeda e não moda é o outro, qual é um termo apropriado para a moeda inteira? Além disso, se a moda não existe como um sistema único, exceto na medida em que está associada à economia capitalista, ainda faz sentido mantê-la por causa dessa associação (Niessen, 2020, p. 873-874, grifos da autora).

<sup>25</sup>Do original: “[...]having or not having fashion may appear ridiculous at face value, but setting the “having” or “not having” of fashion as a cultural marker has allowed for the construction of otherness with a very wide scope (Niessen 2003). If the others are seen as outside the fashion system, then they are viewed as people without change/progress, taste/style, preferences/dislikes, and so on. Those said not to have fashion are denied the basic human impulse to decorate the body. The ability to purposefully decorate the body distinguishes *Homo sapiens* and Neanderthals from apes according to Gillian Morriss-Kay (2010), a professor of anatomy who also specializes in developmental psychology and cultural anthropology.”

Niessen acredita que é importante entender a moda como um sistema de opressão conectado a um sistema econômico que foi construído a partir da desigualdade. A moda, segundo a antropóloga, opera em relação a outros sistemas de vestuário que não fazem parte da moda e contribui para o apagamento deles. Estudando o processo que levou pessoas *batak* da Sumatra a deixarem de usar o vestuário local para vestir a roupa ocidental, a antropóloga notou uma gradual e complexa rede de fatores que envolvem o emprego de mão de obra local na indústria de confecção ocidental na região e resultou na diminuição da qualidade de vida das pessoas da comunidade, assim como o desaparecimento do hábito artesanal de confeccionar as roupas originárias. A antropóloga propõe o termo “zonas de sacrifício da moda” para se referir a regiões como aquela, uma vez que se caracterizam como:

[...] terras ricas em recursos, geralmente associadas a comunidades minoritárias consideradas dispensáveis e exploradas para o lucro econômico. Em vez de paisagens físicas descartáveis, as zonas de sacrifício da moda são tradições de vestuário, e seus criadores [...] que são destruídos para e pela expansão da moda industrial. Essas zonas facilitam a expansão industrial porque são uma fonte de mão de obra barata e de design indígena (comumente apropriado) importante para as mudanças de estilos. Elas também servem como mercados quando as roupas indígenas são substituídas por roupas confeccionadas industrialmente. E, por fim, são os principais locais de disposição de resíduos, incluindo roupas de segunda mão (Niessen, 2020, p. 865).

Dessa forma, alerta Niessen, para corrigir o racismo na moda é preciso mais do que garantir que pessoas não brancas estejam entre os modelos de desfiles e anúncios, que sejam pagos de forma justa no setor de confecções e que acedam a cargos de liderança na moda. É preciso reconhecer outros sistemas de vestuário e dar o valor devido a eles, observando a relação mútua e desigual que ocorre com a moda. Além disso, a autora defende que é preciso que pesquisas sejam feitas para examinar essa relação e que essas chamadas não modas sejam estudadas também em sala de aula, assim como estudamos a moda ocidental.

Em um artigo no mesmo número do jornal *Fashion Theory*, a antropóloga belga Angela Jansen propõe que um caminho para construir uma moda decolonial seria desvincular moda da modernidade-colonialidade, redefinindo-a como “uma multitude de possibilidades” dentro e fora da modernidade (2020, p. 821). Para tanto, Jansen parte de uma diferenciação que tem sido feita na língua inglesa entre o substantivo *fashion* (moda) e o verbo *to fashion* (o ato de *fashioning* o corpo). Dessa forma, enquanto o substantivo se referiria à moda eurocêntrica, o verbo englobaria “todas as temporalidades e geografias e opera além da diferença colonial” (2020, p. 817, tradução nossa)<sup>26</sup>.

Temos, portanto, um problema de tradução, uma vez que em português não existe moda enquanto verbo. Para seguir a proposta de Jansen, devemos criar uma palavra como “modar” ou um novo significado para a palavra “modelar”? Considerando que modelar tem

<sup>26</sup>Do original “[...] all temporalities and geographies and operates beyond the colonial difference.”

significados diferentes em português que se traduzem para outras palavras em inglês (*to mold, to design, to model...*), talvez essa tradução cause mais confusões que soluções. Alguns pesquisadores têm usado a palavra “vestir” se referindo à prática que pode envolver qualquer intervenção sobre o corpo, e que pode se relacionar ou não com a moda (Andrade, 2021; Bonadio, 2015; Carvalho, 2015; Negreiros, 2019; Souza, 2021, para citar alguns). Nesse sentido, o verbo “vestir”, que já tem sido usado nos estudos de moda no Brasil parece ter significado similar ao proposto por Jansen para o verbo *to fashion*.

De fato, a separação entre moda e não moda, quando fundamentada apenas pela característica da mudança, apresenta-se frágil. Cristiane Mesquita resume o conceito de não moda como “a indumentária submetida às regras específicas de religiões ou culturas, que não variam de acordo com os ciclos de mudanças de estações. São roupas ligadas a tradições específicas que se localizam à parte do modelo ocidental do sistema da Moda” (Mesquita, 2010, p. 27). Porém as influências da moda e do capitalismo nas chamadas não modas devem ser levadas em conta para uma possível revisão dessa definição – como, por exemplo, no caso das roupas para *candomblé* que movimentam um mercado que envolve varejo, confecção, costureiros, e até importações de tecidos vindos da África<sup>27</sup>.

Paradoxalmente, Jansen, a partir das reflexões do sociólogo mexicano Rolando Vázquez, lembra que o objetivo da decolonialidade não é lutar por reconhecimento enquanto moderno, ou por um lugar ao sol da contemporaneidade. A decolonialidade busca superar a ordem da modernidade-colonialidade. Dessa forma, os caminhos decoloniais na moda não deveriam levar para a inclusão de vestires não ocidentais no cânone da moda eurocêntrica – alargando as fronteiras da moda, mas ainda assim mantendo sua normatividade. O caminho da decolonialidade é aquele que respeita os vestires diversos, suas histórias, genealogia, estética, autonomia e dignidade, de forma a reconhecer as diferenças, mas almejando a equidade. Para isso, defende a antropóloga, as instituições de ensino têm o papel urgente de decolonizar seus currículos, para que as narrativas e epistemologias eurocêntricas não sejam as únicas presentes nesses lugares.

Um ponto em comum entre as autoras citadas Welters e Lillethun (2018), Niessen (2020) e Jansen (2020) é o incômodo com o ensino de moda, considerando-o eurocentrado. Porém, pelo menos nos artigos estudados para esta reflexão, tais autoras não detalham onde e como essa perspectiva eurocêntrica aparece nos cursos de graduação em Design de Moda. A ausência dessa informação não invalida seus argumentos, mas infelizmente me impossibilita de dialogar com eles ou fazer uma comparação com a situação no Brasil.

### Traçando caminhos

Passando pela história dos estudos pós-coloniais e decoloniais, identifiquei as categorias raça e gênero como eixos de intersecção com os estudos de moda no Brasil, utilizando como pontos de partida os textos de Heloisa Santos (2020) e Jamilie Souza (2021). Estamos, porém, em um momento de profusão da discussão dentro dessa temática, que espero em breve se traduzir em muito mais publicações na área. Os artigos estudados apontam para

<sup>27</sup> Sobre o mercado de roupas para *candomblé*, ver “*Candomblé é mercado: uma análise do cenário metropolitano de Goiânia*” de Jailson Silva de Sousa (2011) e “*Tecidos africanos e africanizados nos candomblés paulistas*” de Aymê Okasaki.

uma discussão sobre decolonialidade no ensino de moda, que pode influenciar as práticas docentes no país, como evidenciado pelos cursos ofertados por Hanayrá Negreiros e Cyntia Mariah. É com alegria que este texto se localiza em um ponto de mudança, olhando de um lado para produções passadas produzidas no Brasil e em outros países e, do outro, para novas propostas sendo formuladas por pesquisadores daqui.

É necessário, porém, fazer escolhas neste caminho. Como mencionei, o conceito de moda está em disputa há algumas décadas. Por que prolongar essa discussão? A quem interessa que continuemos discutindo velhas novas propostas, em vez de traçar planos e ações? Talvez um motivo para o prolongamento dessa discussão seja a falta de disseminação do conhecimento no campo de estudos da moda, principalmente no caso brasileiro. À vista disso, cabe-nos perguntar, como seria construir caminhos decoloniais na moda a partir das nossas próprias perspectivas localizadas no Sul Global?

Proponho uma reflexão sobre o que significaria “valorizar” outros vestires diferentes da moda eurocêntrica. Seria valorizar economicamente, criando incentivos fiscais para sua preservação e exigindo tratamento e pagamento justo para artesãs? Seria preservar o conhecimento e as técnicas, estudando-os nas escolas? Defendo que o caminho para valorizar os vestires tradicionais e pré-coloniais não deveria ser sua inclusão no conceito de moda, pois essa é uma ponte bamba que passa por sobre os rios da apropriação capitalista.

Precisamos de mais pesquisas para determinar a relação que os vestires originários tinham e têm, a partir da colonização até os dias de hoje, com a moda ocidental. É talvez possível defender que, a partir da colonização, os vestires dessas sociedades sejam chamados de modas, uma vez que passaram a se relacionar com a moda colonizadora. Mas, seria justo? Será que a mudança que a moda colonizadora provocou nesses vestires foi tão profunda a ponto de haver a necessidade de mudar sua nomenclatura? E seria essa mudança de nomenclatura uma faca de dois gumes, por um lado prometendo “democratizar” ou “decolonizar” o termo moda, e por outro “colonizando” os vestires outros, apagando suas particularidades, seus significados simbólicos e sagrados e despolitizando as diferenças entre os dois termos?

Santos (2020) defende que a proposta de revisão do conceito de moda é estratégica e tem o objetivo de desestimular o eurocentrismo na pesquisa de moda. Ou seja, entendendo que toda indumentária seria também moda, a autora pressupõe que pesquisadores seriam automaticamente obrigados a reconhecer e analisar as relações entre o centro e as periferias ao pesquisar moda. Além disso, reunindo todos esses vestires sob a égide da moda, pretende-se que não haja mais hierarquização entre a moda europeia e as outras modas.

Porém, até onde nos interessa reescrever a história da moda, retirando dela (ou escondendo) o eurocentrismo e suas hierarquias? Talvez o giro decolonial esteja em, ao invés de celebrar a história eurocêntrica da moda, apontar o eurocentrismo e a colonialidade nela; para que o nosso objetivo não seja fazer parte da pequena porcentagem de diversidade tolerada pela moda – ou ainda reformar a moda, aumentando um pouco essa porcentagem desigual – mas sim estudar, sonhar e construir outros sistemas de vestuário, em “uma roda que abre outros horizontes e acena para outros mundos”, como diz o escritor Ailton Krenak (2019, p. 32).

Diferente de Welters e Lillethun (2018), Jansen (2020) e Santos (2020), proponho que, ao invés de expandir o conceito de moda, o giro decolonial possa estar em mergulhar nesse conceito, estudando seus pormenores históricos e suas implicações políticas e sociais.

Proponho, na esteira da “antropologia da dominação” da antropóloga afro-dominicana Ochy Curiel (2020), que devemos estudar a moda como um instrumento europeu de dominação. Para tanto, sugiro seguir a direção que Curiel aponta ao nos convidar a “desvendar as formas, maneiras, estratégias, discursos que definem certos grupos sociais como ‘outros’ e ‘outras’, a partir de certos lugares de poder e dominação” (2020, p. 135). Para esmiuçar os mecanismos que a moda usa para dominação, assumir o nosso ponto de vista localizado na periferia desse sistema pode ser vantajoso – principalmente para entender as relações mútuas e desiguais que estabelecemos com o centro. Além disso, é importante não absorver o juízo de valor da dominação, colocando todos os outros sistemas de vestuário em posição de menor importância em relação à moda. Cito novamente Curiel para lembrar que “a reflexividade da visão decolonial não é apenas sobre nos autodefinir na produção de conhecimento, mas também sobre produzir um conhecimento que leve em conta a geopolítica, a ‘raça’, a classe, a sexualidade, o capital social e outros posicionamentos” (2020, p. 131, grifo da autora).

Por fim, considero importante marcar que não havia nenhum brasileiro entre os pesquisadores pós-coloniais, nos grupos de estudos subalternos (tanto o indiano quanto o latino-americano), ou mesmo no Grupo Modernidade/Colonialidade. As especificidades da colonização brasileira por Portugal não fazem parte das análises do M/C e a colonização a que os pesquisadores do grupo se referem é a da América hispânica. Para uma leitura dos textos decoloniais no Brasil, é necessário reconhecer as particularidades na história da colonização que se deu por aqui e as especificidades das relações de raça e etnia que se dão no Brasil.

Ainda assim, teóricos brasileiros apresentam alternativas à visão colonial do mundo, como Lélia Gonzalez (2020), que cunhou o termo Améfrica Ladina para representar as conexões entre as experiências e as resistências de indivíduos negros e indígenas, e Antônio Bispo dos Santos (2015), pensador quilombola que critica conceitos da sociedade contemporânea a partir da vivência de comunidades tradicionais. Além das citadas Vergueiro e Núñez, que desenvolvem estudos e práticas decoloniais a partir de suas vivências, relacionando-os com teorias ocidentais e não ocidentais. Faz-se necessária a indagação se é preciso construir o nosso próprio pensamento decolonial brasileiro, ou se é o caso de manter uma relação com as teorias pós-coloniais e decoloniais, reconhecendo as aproximações e as distâncias que suas bases epistêmicas apresentam em relação às nossas necessidades e especificidades.

## Referências

ANDRADE, Rita Morais de. “O vestuário como assunto: um ensaio”. In: ANDRADE, Rita Morais de; CABRAL, Alliny Maia; CALAÇA, Indyanelle Marçal Garcia Di (Orgs.). **Dossiê: o vestuário como assunto: perspectivas de pesquisa a partir de artefatos e imagens**[Ebook]. Goiânia: Cegraf UFG, 2021.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands: the new mestiza**. São Francisco: Aunt Lute, 1987.

BHABHA, Homi K.. **O Local da Cultura**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, ago. 2013.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Modernidade/Colonialidade sem “Imperialidade”? O Elo Perdido do Giro Decolonial. **Dados**, [S.L.], v. 60, n. 2, p. 505-540, abr. 2017. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/001152582017127>.

BARNES, Ruth; EICHER, Joanne B. (org.). **Dress and Gender: making and meaning**. Londres: Bloomsbury Publishing, 1993.

BELL, Quentin. **On Human Finery**. Londres: Hogarth Press, 1992.

BONADIO, Maria Claudia. O corpo vestido: In: Flávia Marquetti; Pedro Paulo Funari. (Org.). **Sobre a pele: imagens e metamorfoses do corpo**. 1ed. São Paulo: Intermeios, 2015, v.1, p.179-206.

BONADIO, Maria Claudia. A moda como verniz da modernidade nos anos 1920 e 1930: In: Cristiana Facchinetti (Org.) **Mulheres do Brasil: Como chegamos até aqui**. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson, 2023.

BRANDÃO, Ângela. Uma história de roupas e de moda para a história da arte. **MODOS**. Revista de História da Arte. Campinas, v. 1, n.1, p.40-55, jan. 2017.

BRAUDEL, Fernand. **Civilização material, economia e capitalismo séculos XV - XVIII**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

CARVALHO, Agda. O design do “vestir” e o espaço existencial: subjetividades corpóreas. **Educação Gráfica**, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 117-127, 2015.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (org.). **Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas Decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p.120-138.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, [S.L.], n. 80, p. 115-147, 1 mar. 2008. OpenEdition. <http://dx.doi.org/10.4000/rccs.697>.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Ufmg, 2013.

JANSEN, Angela. Fashion and the Phantasmagoria of Modernity: an introduction to decolonial fashion discourse. **Fashion Theory: The Journal of Dress, Body and Culture**. Abingdon, p. 815-836, vol. 24, n.6, 7 ago. 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LIPOVETSKY, Gilles. **O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 52-83.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MESQUITA, Cristiane. **Moda contemporânea: quatro ou cinco conexões possíveis**. São Paulo: Anhembi Morumbi, 2010.

MICHETTI, Miqueli. **Moda brasileira e mundialização**. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2015.

MORAGA, Cherríe; ANZALDÚA, Gloria (org.). **This Bridge Called my Back: writings by radical women of color**. Watertown: Persephone Press, 1981.

NEGREIROS, Hanayrá. Histórias do vestir de Catharina Mina: costurando ideias iniciais sobre as modas de uma mulher africana no Maranhão oitocentista. **Epistemologias do Sul**, [s. l], v. 5, n. 2, p. 136-145, 2021.

NEGREIROS, Hanayrá. **O Axé nas roupas: indumentária e memórias negras no candomblé angola do redandá**. 2018. 133 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.

NIESSEN, Sandra. Fashion, its Sacrifice Zone, and Sustainability. **Fashion Theory: The Journal of Dress, Body and Culture**. Abingdon, p. 859-877, vol. 24, n.6, 7 ago. 2020.

NOROGRANDO, Rafaela. **Como é formado o patrimônio cultural**: estudo museológico em Portugal na temática traje/moda. 2011. 187 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Antropologia Social e Cultural, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2011.

NÚÑEZ, Geni. **Mãe (nem) sempre sabe**: existências e saberes de mulheres lésbicas, bissexuais e transexuais. 2018. 166 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

POLHEMUS, Ted; PROCTOR, Lynn. **Fashion and Anti-Fashion: An Anthology of Clothing and Adornment**. Londres: Cox and Wyman, 1978.

POLLINI, Denise. **Breve História da Moda**. São Paulo: Claridade, 2009.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 3-5.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Anibal. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 73-118.

ROSSOTTI, Beatrice. O vestir-se negra como demonstração de poder: o vestuário das mulheres negras em fotografias do Rio de Janeiro (1850-1888). In: XI **Seminário Internacional Fazendo Gênero** [recurso eletrônico]: 13th. Women's Worlds Congress, 2018, Florianópolis - SC. Anais do XI Seminário Internacional Fazendo Gênero [recurso eletrônico]: 13th. Women's Worlds Congress. Florianópolis: UFSC, 2017. p. 1-12.

SAID, Edward. **Orientalismo**: O Oriente Como Invenção do Ocidente. 1ª edição, São Paulo: Companhia das Letras, 2007

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos**: modos e significados. Brasília: Claridade, INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Heloisa Helena de Oliveira. Uma análise teórico-política decolonial sobre o conceito de moda e seus usos. **Modapalavra**, Florianópolis, v. 13, n. 8, p. 164-190, abr./jun. 2020.

SANTOS, Romer Mottinha; MORAES, Thiago Perez Bernardes de. “Eu preciso respirar”: george floyd, black lives matter e o enxame de buscas na web. In: ROCHA, Wesley Henrique Alves da (org.). **Racismo e antirracismo**: reflexões, caminhos e desafios. Curitiba: Bagai, 2021. p. 203-2015.

SANTOS, Ana Paula Medeiros Teixeira dos; SANTOS, Marinês Ribeiro dos. Geração Tombamento e Afrofuturismo: a moda como estratégia de resistência às violências de gênero e de raça no Brasil. **Dobra[S] – Revista da Associação Brasileira de Estudos de Pesquisas em Moda**, [S.L.], v. 11, n. 23, p. 157-181, 22 maio 2018. Dobras. <http://dx.doi.org/10.26563/dobras.v11i23.716>.

SOUZA, Jamilie Santos de. **Tecendo identidades nas fronteiras**: o vestir em narrativas de mulheres bissexuais. 2021. 190 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

TEIXEIRA, Amanda Gatinho. Joalheria de Crioulas: subversão e poder no Brasil colonial. **Antíteses**, Londrina, v. 10, n. 20, p. 829-856, jul/dez 2017.

TREVISAN, João S. **Devassos no paraíso**: a homossexualidade no Brasil — da colônia à atualidade. 4ª ed, rev. atual. e amp. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

VERGUEIRO, Viviane. **Sou travestis**: estudando a cisgeneridade como uma possibilidade decolonial. Brasília: padê editorial, 2018.

WELTERS, Linda; LILLETHUN, Abby. **Fashion History**: a global view. Londres: Bloomsbury Academic, 2018.

WILLIAM, Rodney. **Apropriação Cultural**. São Paulo: Pólen, 2019.

WILSON, Elizabeth. **Enfeitada de Sonhos**. Lisboa: Edições 70, 1985.

### Referências On-line

COLETIVO COMODE: ENCRUZILHADAS DO SUL GLOBAL. **Quem são os pesquisadores do CoMoDe?**. Rio de Janeiro, 7 abril 2021. Instagram: coletivo.comode. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CNYRKjLp8qq/>. Acesso em: 8 maio 2022.

GOMEZ, Amaranta. Trascendiendo. **Desacatos**, Ciudad de México, n. 15-16, p. 199-208, 2004. Disponível em: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1607-050X2004000200011&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2004000200011&lng=es&nrm=iso). Acesso em: 1 março 2023.

NÚCLEO DE PESQUISA DE MODA AFRICANA E AFRO-DIASPÓRICA. **Da série “Quem somos?”**. São Paulo, 21 nov., 2020. Facebook: nucleodepesquisamaa. Disponível em: <https://www.facebook.com/nucleodepesquisamaa/posts/695951524458226>. Acesso em: 8 maio 2022.

PREMIÈRE VISION. **About**. Disponível em: <https://www.premierevision.com/en/about/>. Acesso em: 8 maio 2022.

RESEARCH COLLECTIVE FOR DECOLONIALITY & FASHION. **The Team**. Disponível em: <https://rcdfashion.wordpress.com/theteam/>. Acesso em: 8 maio 2022.

SOARES, Helena; MEDRADO, Mi. **‘Moda Racista’**: uma ouvidoria para enfrentar o silenciamento. 2020. Disponível em: <https://sul21.com.br/opiniao/2020/06/moda-racista-uma-ouvidoria-para-enfrentar-o-silenciamento-por-helena-soares-e-mi-medrado/>. Acesso em: 13 nov. 2021.

THE MUSEUM AT FIT. Exoticism. Disponível em: <https://sites.fitnyc.edu/depts/museum/Exoticism/intro.htm>. Acesso em: 6 março 2023.

Yahn, Camila. “Tenho medo de não saber quando parar”, diz Herchcovitch. **FFW**, 2010. Disponível em: <https://ffw.uol.com.br/noticias/gente/tenho-medo-de-nao-saber-quando-parar-diz-herchcovitch/>. Acesso em 6 março 2023.

## Agradecimentos

Agradeço alegremente a Jamile Souza, Patrícia Montenegro Matos Albuquerque e Paulo de Oliveira Rodrigues, companheiros do Grupo de Estudos Às Avestas, que leram e discutiram este artigo antes da versão final. Meu conhecimento sobre moda e decolonialidade se deve em grande parte aos estudos que temos feito desde 2017, dos quais participaram também Ana Julia Melo Almeida e Bárbara Cravo da Silva, a quem agradeço igualmente. Minha orientadora Maria Claudia Bonadio e a professora Elisabeth Murilho da Silva revisaram várias versões deste artigo e seus apontamentos foram imprescindíveis para a escrita dele, por isso expresso minha gratidão.

Revisora do texto: Cleonice Alves de Castro Antunes, mestre (UFV). E-mail: [c.alvesantunes@gmail.com](mailto:c.alvesantunes@gmail.com)