



Decolonialidade, Moda e Inovação Social

Gabriela Carneiro Reis¹

Márcia Cristina Moreira Paranhos²

Resumo

Este trabalho se propõe a refletir sobre a moda como forma de *inovação social* a partir da perspectiva do pensamento decolonial. A moda pode ser compreendida como expressão individual, coletiva, social, econômica e cultural e que pode conferir aos indivíduos um poder de representação atuante e incidente no(s) território(s). O território, por sua vez, no contexto do debate decolonial, aparece como inseparável da construção identitária dos povos originários. A *inovação* emerge em contextos de necessidades, adaptações e transformações resultando em projetos e iniciativas que podem promover melhorias. Assim, o presente trabalho refletirá, também, se a moda pode ser um elemento colonizador, bem como, decolonizador, a partir da Inovação Social.

Palavras-chave: Debate decolonial; Território; Inovação Social; Moda.

Introdução

O debate decolonial tem acontecido amplamente no contexto das ciências humanas. O olhar ocorre a partir do Sul e não para o Sul sob o jugo dos povos europeus colonizadores. A procura é por formas de libertação do controle colonizador capitalista e patriarcal, as quais inclusive, e não raro, culminaram e culminam em embates. Em termos gerais, o pensamento decolonial busca quebrar o paradigma de uma visão eurocentrada. Essa visão permeia ações e projetos de política pública voltados para o desenvolvimento nacional, as formas de racionalidade e o imaginário social que foi concebido e propagado acerca dos povos originários do Sul. Estes são tidos como atrasados, pagãos e selvagens. Foi sob essa concepção e da ideia de raça –inferior – que corpos, mentes e natureza foram e ainda são colonizados. Escancaram-se, neste debate,

¹Doutoranda do Curso de Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. E-mail: gabireis@live.com. Bolsista CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

²Mestranda do Programa de pós-graduação em Inovação Tecnológica e Propriedade Intelectual pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG; Graduada em Direito - Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix - CEUMIH; Conciliadora do Juizado de Mediação e Justiça Arbitral do Brasil -ASPTCOMAB. E-mail: marciaparanhos10@gmail.com.



as formas de exploração e de espoliação que esses povos sofreram no percurso da história.

O território surge como algo indissociável da construção identitária desses povos e das formas de organização coletivas. É permeado por simbolismos e significados, os quais comungam com as formas de estar no mundo dessas comunidades. No Brasil “decolonizar” emerge e é fundamental o seu debate. Isso também implica rever aspectos da história brasileira e perceber como essa trajetória está ligada às formas coloniais de poder, como isso afetou, e ainda afeta, as experiências do cotidiano da sociedade, principalmente, dos grupos originários e subalternos.

Expostas aqui tais considerações iniciais, o presente artigo procura, através de uma perspectiva decolonial, refletir sobre a moda como forma de inovação social. A *inovação* nasce de novas necessidades, desejos e expectativas que afloram inúmeros fatores, como por exemplo, mudanças culturais, sociais, comportamentais, econômicas e tecnológicas. Iniciativas convergem dando origem a transformações sociais que almejam apoiar projetos individuais e coletivos. A moda, enquanto *inovação*, pode proporcionar mudanças de cunho social neste contexto globalizado e em constante transformação, viabilizando propostas mais sustentáveis.

A moda é capaz de elucidar momentos da nossa história, costumes e concepções de mundo. Pode ser compreendida como expressão individual, coletiva, social, econômica e cultural, capaz de conferir aos indivíduos um poder de representação atuante e incidente no(s) território(s). É um fenômeno multidimensional e revela as temporalidades específicas ao ser analisada a partir dos tipos de vestimentas e de acessórios de uma determinada época e região. Portanto é, também, uma forma de expressão sobre os diferentes territórios. Posto isto, podemos, então, questionar: a moda pode ser um elemento colonizador? Se sim, como decolonizar a moda? Ou, como ela pode ser um elemento decolonizador a partir da Inovação Social?

Para responder esses questionamentos este trabalho se debruçará sobre o desfile do estilista Ronaldo Fraga para a *São Paulo Fashion Week – SPFW 2021*³. Na ocasião,

³ Sobre o SPFW, a semana de moda brasileira acontece há 25 anos e teve como objetivo construir uma cultura de moda no Brasil aliando-se com as demandas do mercado.



o estilista apresentou a coleção “Terra de Gigantes” para o verão 2022. Devido à pandemia do Covid-19⁴ e atendendo às recomendações sanitárias para a não propagação do vírus, o evento ocorreu de forma inteiramente digital. Essa mesma edição contou com iniciativas mais inclusivas e representativas em uma tentativa de suprir as desigualdades deste setor. A ideia foi incentivar a “transformação sustentável e social, a partir de uma visão plural, colaborativa e inclusiva, para revelar processos regenerativos que já estão acontecendo em todo o país, destacando a multiplicidade dos territórios criativos”⁵. O próprio evento promoveu um discurso, agora, inovador e inclusivo, aliado à tecnologia e visando a sustentabilidade.

Com a finalidade de responder aos questionamentos propostos e atender ao objetivo do trabalho, iremos aqui explorar as imagens da coleção a qual traz referências materiais e simbólicas do território Sertão do Cariri. A partir dessas imagens e das narrativas coletadas por meio do *Fashion Film* “Terra de Gigantes” as análises serão realizadas tendo como pano de fundo as reflexões e contribuições sobre o “Debate decolonial”.

É preciso, no entanto, ressaltar alguns aspectos referentes ao aporte teórico decolonial e a relação entre a *inovação social* e a coleção de moda escolhida como objeto de análise. “Terra de Gigantes” trata-se de uma coleção de roupas e acessórios inspirada em um território e em seus elementos culturais remanescentes de povos originários e subalternos. Ronaldo Fraga, ao mesmo tempo, destacou no *Fashion Film* os “Museus Orgânicos” que reúnem os “Mestres da Cultura do Cariri”, os quais também contam e participam da história da coleção. Esses museus são as moradias desses mestres e reúnem memórias de afeto, patrimônio imaterial, acervos de vestimentas e de fotografias, as próprias casas funcionam como espaço expositivo. É possível perceber a interação entre as peças da coleção, a cultura local, as cores e os elementos que compõem aquela paisagem natural, os quais Ronaldo “dá voz” junto aos atores locais. O *Film* produzido apresenta-se como uma das soluções inovadoras e, portanto, fruto do

⁴World Health Organization. Disponível em: <<https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019>> Acesso em: 14/07/2021.

⁵ Informações extraídas do site *Fashion Forward*. Disponível em: <<https://ffw.uol.com.br/noticias/moda/spfw-confirma-data-marcas-e-estreias-da-proxima-edicao-digital/>> Acesso em: 14/07/2021.



aperfeiçoamento de algo já existente podendo impactar de forma positiva os atores envolvidos neste projeto e a comunidade local.

Ainda que as vestimentas específicas de povos originários e subalternos não tenham sido analisadas, a criação de Ronaldo Fraga (2021) traz à tona a cultura manifesta através dos corpos que ocupam o território do Cariri. Portanto, são essas características, de uma confecção/criação que foge das tendências disseminadas em massa e da moda eurocentrada, dando voz a culturas relegadas, que tornam possível a proposição da moda como um elemento decolonizador e inovador. Portanto, passíveis de ser analisada e refletida a partir da contribuição do pensamento decolonial.

1. O debate decolonial

No processo de colonização das terras e dos povos que habitavam esses territórios, denominados na atualidade como Sul Global, houve a imposição de um sistema de exploração de seus corpos, de expropriação de suas terras e de seus saberes, com a finalidade de atender às demandas dos colonizadores europeus. Para possibilitar a dominação sobre esses povos e a exploração dos recursos naturais existentes nas terras recém “descobertas”, os colonizadores desqualificaram sobremaneira os povos originários nos mais diversos aspectos que lhe eram e são próprios: cosmovisões, organização social e manifestações culturais, formas de trabalho, entre outros. Subalternizados e identificados como selvagens, adjetivo que ainda encontra eco no discurso do “progresso”, seus territórios e recursos naturais tornaram-se o meio material de disputa e de poder.

Entre esses discursos ainda permeiam os processos de globalização em curso das últimas décadas. Foi no contexto pós guerra, na segunda metade do século XX que o *debate pós-colonial*, antecessor ao *debate decolonial*, aparece notando a “diferença colonial e intercedendo pelo colonizado” (BALLESTRIN, 2005, p. 91). Foi no ano de 1990 que o Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) surgiu, tendo como pensadores principais Anibal Quijano e Arturo Escobar, entre outros intelectuais.

O debate Modernidade/Colonialidade faz uma reflexão contínua sobre a realidade cultural e política latino-americana, incluindo o conhecimento subalternizado



dos grupos explorados e oprimidos. Para Escobar (2007), o grupo é uma plataforma que incentiva o pensamento diferente: um espaço para questionar os sistemas políticos, sociais e ambientais, a fim de abrir novos modos de análise não eurocêntricos. O autor ressalta a necessidade de reler o “mito da modernidade”, para avaliar o pressuposto de que “o desenvolvimento europeu deve ser seguido unilateralmente por todas as outras culturas”.

A esse respeito, Anibal Quijano (2005, p.117) informa que o atual processo de globalização é resultado de processos que tiveram início com a constituição da América e do “capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial”. A ideia de raça é um dos pilares desse padrão de poder que teve início a partir da dominação colonial e que perdura até a atualidade. Tal eixo implica em um “elemento de colonialidade”, gestado naquele contexto, mas que persiste no padrão atual de poder hegemônico.

A construção da América para Quijano (*Ibidem*) foi o “primeiro espaço/tempo” deste padrão de poder e seria a “primeira id-entidade da modernidade”. Esse espaço/tempo foi possível pela convergência de dois processos históricos. O primeiro é a ideia de raça através da codificação das diferenças entre os que colonizavam e os colonizados. Tais diferenças eram associadas à estrutura biológica situando os conquistados em posição natural de inferioridade, subsidiando as relações de dominação e classificando as populações da América segundo essa concepção. A raça, enquanto categoria mental para Quijano (2005) e construída a partir do “surgimento” da América, baseia-se nas diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados. O autor detalha a seguir:

A formação de relações sociais fundadas nessa idéia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: *índios, negros e mestiços*, e redefiniu outras. [...] E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. [...] Com o tempo, os colonizadores codificaram como cor os traços fenotípicos dos colonizados e a assumiram como a característica emblemática da categoria racial (QUIJANO, 2005, p. 117).



Estruturavam-se as formas de dominação sobre os negros e os índios associadas aos aspectos fenotípicos, construindo a imagem do dominador designado branco. A diferenciação criada a partir da ideia de raça, possibilitou a dominação dos negros, população mais explorada e também essencial para aquela economia dominante a partir da constituição da América.

A concepção de raça possibilitou ainda a legitimação necessária para a dominação colonial em curso. Com a distinção da América, posteriormente a Europa constituiu-se como nova *id-entidade*, possibilitando a expansão da visão eurocêntrica do conhecimento associada à ideia de raça e, assim, a naturalização das relações de colonização. Tal mecanismo mostrou-se o mais eficiente na forma de segregar os povos de maneira universal e passou também a depender de outra forma de dominação, a intersexual e de gênero: “os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais” (*Ibidem*, p. 118).

Sobre o segundo processo histórico, o autor informa que esse correspondeu à “articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial” (*Ibidem*). Essa estrutura de controle consistiu em formas historicamente e sociologicamente novas, pois foram articuladas para a produção de um mercado mundial, organizadas com o capital e com seu mercado, por esse meio e entre si. Ou seja, as formas de trabalho e exploração existentes como a servidão, a escravidão, a reciprocidade, a pequena produção e o salário foram organizados em torno e em função do capital. Essa articulação formou um novo padrão de controle global do trabalho, que se constituiu historicamente e estruturalmente:

Na medida em que aquela estrutura de controle do trabalho, de recursos e de produtos consistia na articulação conjunta de todas as respectivas formas historicamente conhecidas, estabelecia-se, pela primeira vez na história conhecida, um padrão global de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos. E enquanto se constituía em torno de e em função do capital, seu caráter de conjunto também se estabelecia com característica capitalista. Desse modo,



estabelecia-se uma nova, original e singular estrutura de relações de produção na experiência histórica do mundo: o capitalismo mundial (QUIJANO, 2005, p. 118).

O controle do mercado mundial sob o domínio europeu possibilitou com que a Europa incorporasse, sob seu poder colonial, outras regiões e populações no que o autor denomina “sistema-mundo”. Quijano (2005) ainda ressalta que essas novas identidades geopolíticas estavam sob o padrão racista de classificação universal.

A incorporação de tão diversas e heterogêneas histórias culturais a um único mundo dominado pela Europa, significou para esse mundo uma configuração cultural, intelectual, em suma intersubjetiva, equivalente à articulação de todas as formas de controle do trabalho em torno do capital, para estabelecer o capitalismo mundial. Com efeito, todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia europeia ou ocidental. Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento (*Ibidem*, p. 121).

Aliado à ideia de raça, para os europeus, foi construída a concepção de que são naturalmente superiores aos outros povos. Para Quijano (2005, p. 122) a modernidade e a racionalidade foram criações europeias, que permeiam as relações entre países europeus ocidentais e os outros povos sempre considerando as divisões estabelecidas a partir da “criação” da modernidade, como: “oriente-ocidente”, “primitivo-civilizado” e “tradicional-moderno”. Tais dicotomias perpassam o cotidiano das sociedades e são propagadas até mesmo em conversas informais e despreziosas.

No contexto do Brasil, Antônio Bispo (2015) traz importantes considerações sobre a colonização brasileira. No entanto, cabe esclarecer que o autor utiliza outros termos ao se referir ao debate decolonial. São eles: “povos colonizadores” e “povos contra colonização”. O autor compreende os processos etnocêntricos de “colonização” como: invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra”. E, como “contra colonização”, os processos de resistência e de luta em



defesa dos territórios dos povos *contra colonizadores*, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” (BISPO, 2015, p.47).

Em sua análise, o autor procura abordar aspectos da história brasileira durante os processos de colonização no território do Brasil e, em seguida, pensar sobre as atuais recolonizações das populações tradicionais. As cosmovisões dos povos *colonizadores* e dos povos *contra colonizadores*, monoteístas e politeístas, também são consideradas nas análises de Bispo (2015). Para ele:

a religiosidade se apresentou como fator preponderante no processo de colonização e também por acreditar que a religião é uma dimensão privilegiada para o entendimento das diversas maneiras de viver, sentir e pensar a vida entre os diferentes povos e sociedades busquei compreender as diferenças e a interlocução entre a cosmovisão monoteísta dos colonizadores e a cosmovisão politeísta dos contra colonizadores, refletindo sobre os seus efeitos e consequências nos processos de colonização e de contra colonização (*Ibidem*, p. 20).

Através dos textos das *Bulas Papais*, Bispo (2015) chama atenção para as cosmovisões dos povos *colonizadores* e dos povos *contra colonizadores*. A cosmovisão monoteísta/cristã, expressa nestes documentos, dá suporte à expropriação e à submissão dos povos politeístas/pagãos. Ademais, a maioria dos cristãos, no caso monoteístas, encontravam-se predominantemente na Europa. Nota-se ainda, a relação entre a Igreja e os Reis, os quais, amparados pelos textos das *Bulas*, estavam autorizados a subjugar os povos ditos pagãos – politeístas.

O autor também chama a atenção a respeito da aplicação do termo “índio”, o qual ignora completamente a diversidade de autodenominações destes povos. Tal generalização tinha como efeito destituir as identidades, bem como desumanizá-los e coisificá-los (*Ibidem*, p. 27). O mesmo ocorre com emprego do termo “negros” para os povos trazidos da África também destituídos de seus territórios.

Na análise das cosmovisões, ao autor resgatas os textos da Bíblia e a Carta de Pero Vas. Nos textos bíblicos o trabalho foi percebido como castigo, o que faz compreender “o caráter escravagista de qualquer sociedade que venha a construir seus valores a partir das igrejas originárias da Bíblia” (BISPO, 2015, s/nº). Já a Carta de Vaz, além de informar sobre a existência de ouro e prata, diz que os povos originários



“precisariam” ser salvos pelo “Deus da Bíblia”, expressando, através da religiosidade, as justificativas e concepções que autorizam as formas de dominação/subjugação.

Concepções como: “povos atrasados”, “pagãos”, “criminosos” estendiam-se às comunidades formadas naquela época: *Quilombolas*, *Mucambos* e *Retiros*. Essas mesmas comunidades foram brutalmente atacadas nas guerras da colonização. Tais concepções permeiam, atualmente, os discursos pelos quais se valem os projetos do grande capital junto aos governos. Permitem e possibilitam, sob outras formas, a continuidade dos processos de colonização, porém agora, sob outros véus, como o discurso do desenvolvimento sustentável ou do desenvolvimento meramente para fins econômicos.

Sob essa perspectiva, em nome do “progresso” no período pós-guerra, o Brasil recebe o que Bispo (2015) denomina “lixo da Segunda Guerra Mundial”. Esse “lixo” corresponde ao aparato bélico que sobrou das potências que disputaram as Guerras Mundiais. Segundo o autor, naquele contexto histórico, grande parte da população brasileira era denominada como população rural, pois produziam alimentos nos territórios que viviam e reproduziam seus saberes, organizando suas formas de trabalho. O “lixo da II Guerra” foi vendido ao país, que estava em “desenvolvimento capitalista” e “necessitava” deste aparato para promover o desenvolvimento. Porém, o que ocorreu foi a destituição de várias populações rurais promovendo fluxos para os grandes centros urbanos. O que é denominado como “Revolução Verde”, para Bispo (2015) foi o lixo comprado dos países europeus.

As incursões sobre os povos originários são, e sempre foram, para Bispo (2015), sob as acusações de “serem povos atrasados, improdutivos e sem cultura, portanto, um empecilho ao avanço e ao desenvolvimento da integridade moral, social e econômica e cultural dos colonizadores” (*Ibidem*, p. 76). O discurso do desenvolvimento (econômico) e lucrativo para apenas os novos *povos colonizadores*, expropria, até hoje – século 21, ano 2021 – indígenas e quilombolas das terras onde (sobre)vivem e resistem, partilhando de uma vida comunitária em harmonia com os recursos naturais.

1.1 Biointeração e Corpo-território/ Território-corpo (da terra)



O debate colonial ao refletir sobre as formas de colonização “joga luz” sobre o saber fazer artesanal, as manifestações culturais, artísticas, as territorialidades, as diferentes cosmovisões e a pluralidade das formas de existência e de vivência, como demonstra Bispo (2015). Aspiram-se por formas de libertação econômica, cultural, social, ambiental, epistêmica e da imagem que foi construída sobre os povos latino-americanos, sobretudo, os povos originários. Um dos principais intelectuais do pensamento decolonial, Arturo Escobar (2007), salienta o imperativo de considerar seriamente as histórias locais e pensar a teoria a partir da *práxis* política dos grupos subordinados. O autor reconhece o “outro” como oprimido, como mulher, como marcado racialmente, excluído, pobre e também como natureza (ESCOBAR, 2007).

Bispo (2015), por sua vez, nos conta sobre o que denomina *Biointeração*. Para melhor compreender esse conceito, o autor descreve sobre a “estrutura orgânico social da casa de farinha”, organização própria de comunidades indígenas e quilombolas. As atividades descritas constituem a interação entre as pessoas e os elementos que compõem o trabalho da colheita de mandioca e sua transformação em farinhas.

Para além do trabalho, dividido entre todos, partilha-se a troca do que foi produzido, ocorre o estreitamento dos laços sociais e a consciência comum do ciclo natural da utilização dos recursos naturais, com o retorno à origem dos mesmos, ainda que transformados. “A melhor maneira de guardar os produtos de todas as nossas expressões produtivas é distribuindo entre a vizinhança, ou seja, como tudo que fazemos é produto da energia orgânica esse produto deve ser reintegrado a essa mesma energia” (*Ibidem*). A *Biointeração* representa e expressa, portanto, as cosmovisões das comunidades e a intrínseca relação com seus territórios.

Rogério Haesbaert, por sua vez, tem se dedicado à discussão sobre territórios e, em seu mais recente trabalho, o autor aborda a questão a partir de uma perspectiva latino-americana. O território é, então, interpretado em diálogo com movimentos sociais, suas identidades e seu uso como instrumento de luta e de transformação social. O autor (2020, p.76) tem como referência para discussão os conceitos de *corpo-território* e *território-corpo (da terra)*. Nesse caso, a reflexão sobre o território está além “da clássica associação à escala e/ou à lógica estatal” e se volta para a “defesa



da própria vida da existência ou de uma ontologia terrena/territorial”, sendo que essa defesa está relacionada à herança do modelo “capitalista extrativista moderno-colonial”, o qual ameaça a existência dos povos originários e grupos subalternos (*Ibidem*, p. 76). Sob a ótica do debate colonial, da herança da colonialidade do poder abordada por Quijano (1992, 2010), os territórios serão tratados como *territórios de r-existência*.

A escala é a do corpo, pensada a partir da contribuição de pesquisadoras feministas e do movimento indígena, as quais notaram o poder da “corporeidade ao mesmo tempo como objeto de exercício do poder e como sujeito (corporificado) de resistência” (*Ibidem*). Na perspectiva do território como corpo ou “corpo- território”, Haesbaert (2020) aborda inicialmente o debate sobre o corpo na Geografia, enfatizando o pioneirismo da Geografia feminista a partir da discussão de gênero. No entanto, foram os indígenas, sobretudo, as mulheres indígenas a “problematizar a concepção de “corpo-território” na América Latina e utilizá-lo como ferramenta de luta” (*Ibidem*, p. 78).

Considerando a relação entre colonizadores e colonizados, o reconhecimento do “outro” seria baseado pela “alma” que “habitaria” estes corpos: “enquanto a questão colocada pelos europeus era de como poderia uma alma semelhante à sua habitar outro corpo, a dos indígenas era a de se poderia um mesmo (ou semelhante) corpo abrigar uma outra alma” (*Ibidem*, p. 79). Os índios, portanto, não teriam alma para os europeus.

Outro aspecto implicado nesta discussão, e abordado por diversos autores, seria a questão da corporeidade que está relacionada com as questões de raça e de gênero. A ênfase do corpo associado à mulher e à mente vinculada ao masculino são concepções propagadas pela sociedade moderno-colonial e que resultaram no confinamento da mulher, do corpo da mulher, ao reduto do lar, por exemplo (*Ibidem*, p. 79).

O autor também cita outros autores como Echeverri (2004, ECHEVERRI E BOTERO, 2002) precursor “na proposição não apenas de um “corpo[como]- território”, mas também de um território no interior do próprio corpo” sendo, para Echeverri (2004), o útero, o primeiro território de todas as criaturas. “Enquanto o “corpo-território” vê o corpo (especialmente o corpo da mulher) no seu conjunto como



nosso primeiro território, o “território do/no corpo” admite a territorialidade dos próprios órgãos que o compõem [...]” (*Ibidem*, p. 82).

O termo *território-corpo (da terra)* para o autor seria como: “que invertendo o raciocínio em torno do corpo-território, considera a própria terra (neste caso, componente indissociável do território) como corpo, ampliando em muito, metaforicamente, a concepção comumente difundida de corporeidade” (*Ibidem*). Nessa concepção, para os povos originários, existe um vínculo entre território e planeta, no caso a Terra, podendo os territórios destes grupos serem confundidos com a “totalidade dos seus mundos”. Esses territórios são, dessa forma, carregados de simbolismos, são sacramentados e necessários para as noções de pertencimento dessas comunidades.

Cada cultura de cada um destes povos possui com esses territórios fortes vínculos, além de construírem as relações sociais no seio dessas comunidades. Assim: “[...] a ameaça a um território indígena significa a perda de todo um modo de vida, uma concepção de mundo, ligada de forma imanente à terra e a um conjunto de referenciais simbólicos aí envolvidos” (*Ibidem*, p. 86). Logo: “Pode-se então afirmar que defender a vida e defender o território, território que se estende desde o nosso corpo até o “corpo da Terra”, são ações inerentes uma à outra” (*Ibidem*).

As concepções de *corpo-território* e *território-corpo (da terra)* podem também ser analisadas considerando os aspectos referentes à sociologia da imagem na obra *Waman Puma de Ayala* (2010) da socióloga Silvia Rivera Cusicanqui. A autora propõe analisar algumas imagens do passado andino que os movimentos indianistas utilizaram para ressignificar as práticas cotidianas dos bolivianos, a partir de uma nova metodologia para os estudos visuais decoloniais: a sociologia da imagem. Essa metodologia mostra como as culturas visuais desenvolveram sua própria contra trajetória, revelando e atualizando muitos aspectos não conscientes do mundo social (CUSICANQUI, 2010). A autora faz um convite a estimular a reflexividade crítica para decolonizar as palavras e o olhar, para cessar o bombardeio caótico e fragmentado das imagens que nos submete a sociedade midiática em que vivemos.

O contexto latino-americano retrata o fundamento histórico da noção da sociologia da imagem, a partir de linguagens corporais, sonoras e iconográficas que



expressam as experiências de colonialismo, resistência e memória. A escrita e a palavra dos colonizadores foram a principal ferramenta para ocultar as identidades indígenas e populares e, assim, consolidar a instituição colonial. Dessa forma, a “sociologia das imagens” por CUSICANQUI (2010), pode ser refletida como expressão do *corpo-território*, manifestada através das imagens do passado andino que relatam as experiências de colonização destes povos e, também, como *território-corpo (da terra)* como formas de resistência e conexão com o lugar.

2. Moda e Inovação Social

A utilização de vestimentas foi também o resultado da necessidade de adaptação na evolução do homem. Esse hábito sofreu influência das transformações ocorridas na sociedade, até se configurar na concepção atual de moda, construída historicamente, de acordo com as transformações e evoluções do vestuário e dos modos de vida. Nessa perspectiva, o estudo do vestuário pode esclarecer a relação entre homem e vestes, homem e moda e auxiliar na compreensão de todas as suas implicações nas esferas do consumo, da produção, da cultura, da organização dos territórios e do meio ambiente.

Retomando alguns aspectos da evolução do vestuário no ocidente cabe destacar o espaço de referência da moda europeia, sobretudo, a moda Francesa. Segundo Boucher (2010) em meados do século XIX surge a alta-costura e, durante os anos desse século, a Europa apresentou crescente expansão territorial: canais navegáveis, estradas terrestres, navios, ferrovias, progressos no setor de transporte em geral.

A industrialização prospera tendo a maquinaria como elemento catalisador da produção e do aperfeiçoamento dos produtos. Esses fatores também têm impacto na produção têxtil e na confecção. A Europa encontrava-se sobre o que o autor informa como “espírito de criação” (*Ibidem*, p. 354). A sociedade francesa daquele contexto, entretanto, continha no vestuário, elementos de diferenciação social. As divisões de classes eram nitidamente marcadas pelo estilo de vida, pelos modos de agir e pelo prestígio social traduzido, também, no vestuário.

No contexto brasileiro, segundo Prado e Braga (2011), entre o final do século XIX e início do século XX, a moda no Brasil, cujas raízes coloniais ainda emergiam,



acompanhava as tendências e os ritmos da moda europeia, especialmente a moda francesa. Mesmo com o clima tropical, a referência da moda brasileira permanecia sendo a moda francesa. O Rio de Janeiro, então capital federal, influenciava os gostos do resto do país.

Nosso passado colonial resultara na formação de uma aristocracia rural que ambicionava se vestir à imagem e semelhança das elites europeias, referenciadas na França. Após a Independência, ocorrida em 1822, isso pouco mudara: a roupa era (como continuou sendo), acima de tudo, uma forma de estratificação e um código de pertencimento de grupos sociais [...] (PRADO e BRAGA, 2011, p. 27).

Durante o século XX, as roupas, apesar de seguirem as modas europeias, quando não eram importadas, eram confeccionadas por costureiras e alfaiates locais, espalhados por todo o território brasileiro. De 1919 a 1930, a moda no Brasil continuava a ser o reflexo do que se vestia no exterior. A moda de Paris aparecia no Brasil através de jornais e revistas pela reprodução dos croquis. No entanto, começava a nascer, também, a busca pela identidade cultural por parte dos intelectuais da época, embora na moda ainda não houvessem expressões de uma moda ou de formas de criação tipicamente locais (*Ibidem*, p. 97).

Alguns anos depois, já em 1980, os autores registram que a moda brasileira teve significativas transformações no que se refere às iniciativas de uma moda típica brasileira. Na década de 1990 surge a semana de moda *São Paulo Fashion Week – SPFW* apresentando estilistas e criações nacionais. A semana de moda possibilitou a organização da cadeia de moda, pois naquele contexto diversos lançamentos ocorriam de forma desorganizada, “os elos da cadeia” não funcionavam de forma conjunta, estruturando o calendário de lançamentos de moda (*Ibidem* p. 571 e 572).

A moda, então, pode ser percebida como instrumento para demonstrar *status* e estilo de vida, impregnada por mensagens daquilo que se deseja transmitir através das vestimentas e dos acessórios, configurando-se em elemento de diferenciação perante o outro e/ou de diferenciação social (ainda que este processo/pensamento seja algo quase que irrefletido). Como indústria, pode segregar pessoas por todo o mundo, em diferentes



territórios/ambientes e nas diversas escalas territoriais, perpetuar modos de exploração dos recursos naturais e de mão-de-obra local e imigrante.

Na atualidade compõe uma indústria que movimenta a economia em âmbito global. Suas ditas “tendências” por um lado movimentam economias em diferentes escalas; por outro, fornecem elementos de distinção para indivíduos e grupos sociais. A moda, então, evidencia-se como um elemento que se vincula intrinsecamente às construções e manifestações humanas, não raro contraditórias, que se expressam nos territórios.

2.1 Inovação Social

A *inovação* tem sido um constructo amplamente investigado por diversos campos de estudos. É um tema complexo e que pode ser abordado a partir das diferentes áreas do conhecimento. Autores como CANCELLIER e KOERICH (2019), informam que na esfera da gestão, a literatura desse campo tem se debruçado sobre esse fenômeno nos últimos anos (CHANDY, HOPSTAKEN, NARASIMHAN *et al.*, 2006; LAFLEY e CHARAN, 2008; VON KROGH e RAISCH, 2009; KULANGARA, JACKSON e PRATER, 2016; WANG e DASS, 2017). Sob este foco, no contexto de um mundo que gira em torno do mercado, estudos sobre a *inovação* voltados para empresas têm sido amplamente divulgados, debatidos e aplicados. Tal concepção pode ser observada na definição de *inovação*, para os autores Crossan e Apaydin (2010)⁶, que é a produção ou adoção, assimilação e exploração de uma novidade de valor agregado nas esferas econômica e social; a renovação e ampliação de produtos, serviços e mercados; o desenvolvimento de novos métodos de produção e o estabelecimento de novos sistemas de gestão, sendo tanto um processo como um resultado. Ou para Thompson (1965),⁷ que define *inovação* como a concepção, aceitação e implementação de novas ideias, processos, produtos ou serviços.

Pereira (2021) nos informa que o fenômeno da *inovação* apresenta características multidimensionais, que demandam a interação de distintos atores, os quais muitas vezes atuam em contextos diferentes bem como em áreas diferentes do conhecimento.

⁶ *Apud* CANCELLIER e KOERICH (2019);

⁷ *Ibid.*



Segundo Pereira (2021), autores como Paiva e Cunha (2018) informam que a disseminação desse termo ocorreu no início do século passado a partir dos estudos de Joseph Schumpeter. O economista considerou a *inovação* como mecanismo essencial pelo qual o capitalismo se desenvolve, sendo o principal motivador do desenvolvimento econômico e social. A concepção de Schumpeter, como aponta os autores, está ancorada nos preceitos do desenvolvimento meramente econômico e que se propaga até a atualidade, em nome do progresso, como pode ser observado a partir das considerações de Bispo (2015).

Confrontando essa perspectiva, Pereira (2021) informa que a concepção de *inovação* está associada não apenas ao desenvolvimento econômico, mas, também “a novos meios de criação de um produto ou processo, fazendo emergir novidades em diferentes contextos” (JOHANNESSEN, OSLAN e LUMPKIN, 2001, *apud* PEREIRA, 2021, p. 14). Ainda assim, o conceito sofreu transformações na contemporaneidade e novas percepções foram sendo consolidadas como a Inovação Social (IS). Para os autores Justen, Cherobim e Segatto (2018), a IS surge no contexto de novas ideias e aspirações, as quais “induzem as mudanças nas estruturas sociais, de modo a atender demandas emergentes da sociedade, promovendo a inclusão social, tema bastante tratado na atualidade” (*Ibidem*, 2018, *apud* PEREIRA, 2021, p. 14).

Phills e Miller (2008) afirmaram que a inovação social “é a melhor construção para compreender e produzir mudanças sociais duradouras”. Para Mulgan (2007), por mais que a IS tenha várias questões em comum com o modelo tradicional de *inovação*, por resolverem demandas e necessidades identificadas nos ecossistemas onde estão inseridas, a principal evidência na distinção é a intenção objetiva de criar valor social.

A partir das contribuições da literatura que aborda do debate decolonial, o pensamento decolonial pode ser pensado como IS, pois, como afirma Restrepo e Rojas (2010), “busca consolidar um conhecimento não eurocêntrico”, escapar do conhecimento imposto sob padrões europeus, objetivando redefinir o conhecimento. Em conformidade com esse pensamento, Quijano (2005) diz que “é tempo de aprendermos a nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos.” Tal estrutura de



pensamento é inovadora, pois considera que todo conhecimento deve ser levado em conta. Configurando em um pensamento distinto do pensamento eurocêntrico, a *inovação* pode ir além do campo acadêmico e ser inserido na política, por exemplo, que muitas vezes rege as demais áreas de uma sociedade. Ou, até, mesmo, no campo do *design*, como a moda, abordada aqui neste trabalho.

3. Terra de Gigantes

O estilista mineiro Ronaldo Fraga sempre procurou, através de suas produções, resgatar a cultura e a história brasileira. Segundo Costa (2021, p. 26), em entrevista concedida à Revista 29 Horas, as produções de Ronaldo já foram exibidas em países da Europa, América Latina e Japão. O estilista foi condecorado com a medalha da Ordem do Mérito Cultural, em 2007, sendo o primeiro representante da moda brasileira a receber esta homenagem. Além de escrever e ilustrar livros, foi selecionado pelo *Design Museum* de Londres como um dos sete estilistas mais inovadores do mundo.

A coleção “Terra de Gigantes/verão 2022” foi inspirada e rodada - em formato de vídeo/*Fashion Film* - no Sertão do Cariri, região localizada no estado do Ceará. Para o estilista, o nordeste representa a mistura cultural brasileira, sendo o Cariri o epicentro dessa fusão, revelando-se para Ronaldo um território de inspiração para criação. Essa escolha se dá pois, para ele:

[...] o Nordeste é o grande amálgama da cultura brasileira, e o Sertão do Cariri é o epicentro disso. Muito da formação da nossa face mestiça tem esse lugar como referência. O caldeirão étnico da região mistura índios Kariris com escravizados malês muçulmanos trazidos do Norte da África e judeus e cristãos novos que fugiram da Europa na época da Inquisição. Essa riqueza explica a potência da cultura desse lugar. Falar disso agora é para não perdermos de vista um Brasil que ainda existe, resiste, insiste e encanta (COSTA, 2021, p. 28).

Para o estilista a região escolhida tem seu território marcado pelas culturas dos povos originários e dos povos escravizados. Foram os elementos dessa cultura utilizados como inspiração para a confecção das peças. Uma das etapas de criação de uma coleção é o “Caderno de Processos”, o qual pode ser visualizado na **Imagem 1**. Pesquisas sobre o tema da coleção são realizadas e os elementos, símbolos e imagens



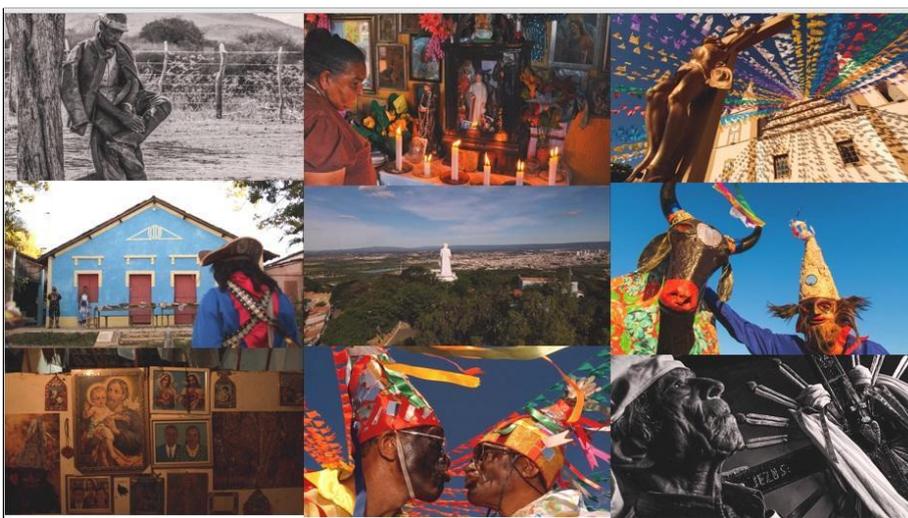
são registrados nesse caderno. A **Imagem 2**, por exemplo, registra algumas das referências territoriais e que são compiladas como ideias nas páginas desse caderno.

Imagem 1. Caderno de processos/criação.



Fonte: FRAGA (2021).

Imagem 2. Referências do território do Sertão do Cariri.



Fonte: FRAGA (2021).

O *Fashion Film* “Terra de Gigantes” contou com uma só modelo que, vestindo as roupas da coleção, interage com o território, as pessoas, a natureza e os elementos da cultura local. A modelo Suyane, nascida em Juazeiro é neta de cariris, como o estilista conta em entrevista à Costa (2021). Quando questionado sobre outros “tesouros do Brasil”, como a “estética do Cariri” e exemplos de culturas que resistem, se estas deveriam estar mais presentes na moda brasileira, o estilista responde: “Sim, claro. O Brasil é de uma potencialidade inspiradora impressionante. Precisamos valorizar essa diversidade, esse patrimônio” (*Ibidem*, p. 29).



Nas **Imagens 1 e 2**, os elementos do território do Sertão do Cariri podem ser observados nos desenhos, imagens e colagens do *Caderno de Processos*. Ambientado naquela região, o estilista registra informações importantes para o processo de desenvolvimento da coleção a partir das cores, das festas, da religiosidade, dos elementos naturais e do patrimônio cultural. Durante o *Fashion Film*, Ronaldo Fraga, que também é o narrador do vídeo, conta como a coleção foi elaborada:

Essa coleção, que dei o título de Terra de Gigantes, foi feita em 100% linho. Em cores primárias e secundárias, ela fala de festa de devoção. A festa nos bordados em Richelieu, nos brilhos nas aplicações... E a devoção, no cinto de castidade, objeto muito comum na época da Inquisição (FRAGA, 2021).

A inspiração para as peças em tecido em 100% linho, as cores, os bordados, os brilhos e as aplicações podem ser observados nas **Imagens 3, 4, 5 e 6**. Especialmente na **Imagem 4**, é possível ver uma peça confeccionada no mesmo formato e cor das “bandeirinhas” das festas que aparecem na **Imagem 2**. Outra peça de roupa, presente na **Imagem 4**, é um vestido azul, a mesma cor das edificações encontradas naquela região como é também a cor que compõe as vestimentas de manifestações culturais típicas - **Imagens 2 e 6**.

Ao longo do *Fashion Film*, Fraga (2021) nos conta que o seu “maior desafio foi fazer uma coleção que mimetizasse com a cultura e as culturas desse lugar”. Tal objetivo parece ter sido atingido ao observar as imagens aqui expostas, sobretudo, as **Imagens 3 e 4**, pois é a partir da história local, narrada a seguir, que o mesmo desenvolve a sua criação:

Para os índios que habitaram a região, o vale do Cariri cearense já era território sagrado antes que os primeiros colonizadores católicos chegassem para a conquista, a posse e o saque.

Índios, negros e mestiços do nordeste já conheciam o Cariri Cearense como a terra da fertilidade, como chão sagrado, muito antes das pregações do Padre Biapina e da fama de Padre Cícero.

Em 1827, um padre ergueu uma pequena capelinha num lugar chamado Lapa Grande, em frente a uma árvore, um Juazeiro. Daí o nome da cidade: Juazeiro do Norte. Mas antes, muito antes disso, essa



terra já era habitada pelos índios cariris. Mais tarde recebeu os cristãos novos, os judeus perseguidos pela inquisição. E mais a frente, os primeiros escravizados africanos vindos do norte da África. Daí explica muito, esse lugar ou a cultura desse lugar estar sendo sempre desenhada pela festa e pela devoção (FRAGA, 2021).

De acordo com esta narrativa é possível observar como a história e as manifestações culturais daquele território, as quais resistem ao longo dos anos, são inspiradas pelas peças apresentadas nas **Imagens 3 e 4**⁸. As cosmovisões, a religiosidade estão presentes tanto na história quanto na paisagem (**Imagem 2**). É também neste território, no caso o estado do Ceará, que temos o episódio de uma das guerras da contra colonização – Caldeirões, Bispo (2015). Para esse autor, a religiosidade possibilita entender como as pessoas vivem e percebem a vida. A devoção, segundo Fraga (2021) está presente naquele território, portanto, está também, como inspiração na criação das peças da coleção, como pode ser notado a seguir na **Imagem 3** e na confecção do cinto de castidade, na mesma imagem.

Imagem 3. Cosmovisões/Religiosidade.



Fonte: PESSOA (2021).

Imagem 4. Biointeração.

⁸ Todas as fotos das roupas que compõem a Imagem 3 e as duas primeiras fotos (da esquerda para a direita) da Imagem 4 foram extraídas do *site Fashion Forward*. Fotografia de Augusto Pessoa, cortesia para o *site*. Disponível em: <https://ffw.uol.com.br/desfiles/moda/verao-22/ronaldo-fraga/1774210/colecao/1/>. Acesso em: 14/07/2021.



Fonte: PESSOA (2021); FRAGA (2021).

Como pode ser observado o elemento da religiosidade/cosmovisão dos povos do Cariri está presente nos bordados das peças em formato de crucifixo, bem como nos acessórios, também em formato de cruz. Tais elementos encontram eco nas peças com as cores que representam as festividades locais, mas também no vestido que nos remete a batina de um padre (**Imagem 3**).

O conceito de “Biointeração”, contribuição de Bispo (2015), pode ser expresso nas criações expostas na **Imagem 4**. As cores, os elementos da paisagem como a flora e fauna, os bordados em flores, o vestido, inspirado pelos retratos presentes nas casas dos moradores daquela comunidade (**Imagem 1**), ao servirem de inspiração para confecção de roupas e acessórios, transformam-se em peças que irão vestir os corpos. Ou seja, é “extraído” destes elementos que permeiam o território, a inspiração para criação materializada na indumentária que veste o corpo, podendo compor assim, um ciclo orgânico, de (bio)interação entre territórios, cultura, moda(criação), corpos e natureza. É válido destacar ainda, que o tecido das peças de toda a coleção, é constituído por fibra natural, o linho, material que é extraído da natureza e transformado em tecido. Tal fibra, inclusive, fazia parte da composição das vestimentas de povos ancestrais da Antiguidade, Boucher (2010).

Retomando os termos de *Corpo-Território* e *Território-corpo (da terra)* podemos analisar as **Imagens 5 e 6**. A **Imagem 5** apresenta a modelo utilizando roupas



que dialogam com o território e suas manifestações culturais como: tocar um instrumento típico, caminhar pelo interior de uma capela e por entre a flora local. Podemos ainda pensar que a modelo, ao retirar uma das peças da coleção de uma mala, no contexto da cidade de Juazeiro do Norte, pode “transportar o território” de origem em seu próprio corpo, uma vez que estas peças estão “carregadas” dos simbolismos locais.

Imagem 5. Corpo-território.



Fonte: FRAGA (2021).

Dessa forma, a roupa, criada a partir das expressões do Cariri, pode se tornar outro elemento de territorialização que compõe (veste) o *corpo-território*. A moda, neste caso, ao expressar aspectos da cultura do Cariri, pode-se transformar também em elemento de resistência ao vestir o corpo (que resiste), bem como territorializar esse corpo em outros espaços diferentes do de origem.

Reverencio os mestres da cultura popular desse lugar, a forma física, o jeito que se dança, o jeito que se faz a festa, aquilo que se come. Os índios Cariri, por exemplo, diferentes de outras tribos no Brasil, eles adornavam, usavam o corpo como suporte para adereços. Adereços que hoje chamamos de roupa. Eles eram bravos por um lado, temidos, mas extremamente festivos e amorosos com o outro (FRAGA, 2021).

A **Imagem 6**, por sua vez, pode remeter ao conceito de *Território-corpo (da terra)* uma vez que as vestimentas representam a interação com a terra (planeta, território dos Cariris) como extensão das cosmovisões e vivências daquela comunidade.



Isso pode ser observado na interação com o meio natural (vestimenta na cor amarela), com o patrimônio material do local, representado pelas construções (vestimenta na cor vinho e com estampas de retratos) e pelos Museus Orgânicos (vestimenta na cor verde, onde a modelo dança no interior destes Museus). As manifestações da cultura imaterial (que também estão representadas pelos Museus Orgânicos) são expressas na dança e nos acessórios (as duas imagens restantes, cor azul da vestimenta com vermelho e adorno usado na cabeça). Assim, o *território-corpo (da terra)* para essa comunidade, pode ser expresso através das vestimentas criadas por FRAGA (2021), ressaltando os simbolismos e o significado de pertencimento dos e no território Cariri.

Imagem 6. Território-corpo (da terra).



Fonte: FRAGA (2021).

Retomando a entrevista, o estilista responde à Costa (2021) sobre qual a mensagem que ele desejou transmitir através da coleção “Terra de Gigantes”:

Para mim, o ato de vestir é sempre um ato político. Falar de povos originários, de ancestralidade e de uma cultura que resiste é uma forma de fazer política. Não estou me referindo à “polititica” – aquela porcaria toda que rola em Brasília –, mas sim a questões que precisam ser discutidas e ganhar destaque neste momento sombrio do país (COSTA, 2021, p. 30).

Complementando essa fala do estilista e as análises das imagens a partir dos conceitos abordados no item **1. O debate decolonial**, destacamos as contribuições de



Rivera Cusicanqui (2010) para esta reflexão. Nesse sentido, o campo da estética é um terreno fértil para incorporar a percepção e a sensibilidade humana à teoria crítica proposta pela autora, para ir além do pensamento conceitual. É preciso uma transição entre a imagem e a palavra como dinâmica fundamental na elaboração de novos discursos e práticas pedagógicas descolonizadoras.

A coleção “Terra de Gigantes” é um projeto de registro afetivo da resistência cultural. Apresenta-se como um procedimento de problematização visual para reescrever a história desde a interpretação crítica dos registros visuais. Sugere a construção de uma narrativa capaz de desmascarar as diferentes formas de colonialismo e oferecer uma reflexão da realidade brasileira. Nas palavras de Fraga (2021):

... precisamos redescobrir as matrizes da formação da nossa ancestralidade, dos laços com nossas essências, nossos saberes e fazeres, reinventar um novo mundo, reinventar um novo tempo, precisamos uma nova escrita, sem repetir os erros de negação, exploração e extermínio das culturas originárias deste país (...).

4. Considerações finais

Ao refletir sobre temas distintos, porém relevantes, como o pensamento decolonial, moda e *inovação social*, tanto a moda quanto a *inovação*, por se configurarem em fenômenos multidimensionais, podem ser abordadas a partir da perspectiva decolonial. O pensamento decolonial, por sua vez, pode ser pensando enquanto inovação social, uma vez que rompe com o julgo europeu sobre as culturas e corpos que resistem nos territórios do Sul. O mesmo pode ser considerado para a moda, campo no qual pode, na esfera das empresas de moda modificar processos e produtos, bem como ser uma forma de inovação social ao promover culturas de povos subalternos a partir da criação de vestimentas e acessórios, dando voz a diferentes cosmovisões.

Retomando a entrevista, expomos a seguinte pergunta feita à Ronaldo Fraga por Costa (2021): “Por fim, qual é o futuro da moda, a seu ver? Não acha meio extemporâneas essas imposições de ‘cor do ano’ e ‘peça da estação’ nessa época em que individualidade e diversidade são cada vez mais valorizadas?” A resposta de Fraga a Costa (2021, p. 32) foi a seguinte:



Cor do ano e peça da estação já não fazem nenhum sentido há muitos anos. A moda não pode querer ditar o tempo. Ela é um reflexo do tempo, do que vemos no retrovisor da história. Para o futuro, vejo uma moda cada vez mais diversa, inclusiva e trazendo discussões de temas muito para além de formas, proporções, tecidos e cores. Porque – vamos combinar – roupa nem é o que nós mais estamos precisando, não é? O mundo está carente de tantas outras coisas...

A moda pode ser um elemento colonizador se for utilizada para promover e perpetuar e a exploração dos corpos e da natureza, bem como disseminar a desigualdade social através de elementos que denotam poder de compra e pertencimento a classes elitizadas. Por outro lado, pode inovar ao revelar aspectos culturais e que fazem parte da verdadeira história do país, tornando o corpo político, como informa Fraga (2021). Foi através da organização de movimentos de contracultura na segunda metade do século XX que corpos através de vestimentas reivindicavam direitos, liberdade e questionavam a ordem vigente. São exemplos os *Punks*, os *Hippies* e os *Rockers*.

Desta forma, fica claro a posição inovadora que o desfile remete. Isto ocorre, não apenas pelas ideias, mas, pela capacidade de implementá-las com sensibilidade, sustentabilidade e respeito/consideração à cultura dos povos do território do Cariri. O projeto traz as inúmeras habilidades de se fazer replicar características de “rede”, onde além de beneficiar a tantos outros envolvidos, reforça a ideia geral da contracultura colonial, mais do que o seu próprio valor individual.

5. Referências Bibliográficas

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. Revista Brasileira de Ciência Política, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117.

BOUCHER, François [1885 – 1966]. História do Vestuário no Ocidente: das origens aos nossos dias. Título original: Histoire du costume em Ocident; tradução André Telles. Nova Edição atualizada por S. H. Aufrère, Renée Davray-Piékokolek, Pascale Gorguet Ballesteros, Florence Müller, Françoise Tétart-Vittu. Ed. ampliada por Yvonne Deslandres. São Paulo: Casac Neify, 2010, 480 p.



- CANCELLIER e KOERICH, Éverton Luís Pellizzaro de Lorenzi e Grazielle Ventura. Inovação Frugal: origens, evolução e perspectivas Futuras. Cad. EBAPE.BR, v. 17, nº 4, Rio de Janeiro, Out./Dez.2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cebape/a/K38LzCKjPFyRKPNyJgyFZMR/?format=pdf>. Acesso em: 27/08/2021.
- COSTA, Kike Martins da. A diversidade brasileira na passarela. Revista 29 Horas, São Paulo, 2021. Disponível em: <https://29horas.com.br/>. Acesso em: 01/08/21.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires; Tinta Limon, 2010.
- ESCOBAR, Arturo. *Worlds and knowledges otherwise: The Latin American modernity/coloniality research program*. Cultural studies, 21(2-3), 179-210, 2007.
- HAESBAERT, Rogério. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. GEOgraphia, n. 48, vol. 22, 2020.
- MULGAN, G. et al. Social innovation: what it is, why it matters and how it can be accelerated. London: The Basingstoke Press, 2007.
- PEREIRA, Aline Santana do Nascimento. Inovação Inclusiva e Inovação Social: em busca de um marco teórico conceitual. 2021.64p. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação. Centro de Artes e Comunicação. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2021.
- PHILLS, J. MILLER, D. Rediscovering social innovation. Stanford Social Innovation. v. 6, n. 4, p. 34–43, 2008.
- PRADO, Luís André do & BRAGA, João. História da Moda no Brasil: das influências às autorreferências. 2. ed. Barueri: Disal, 2011.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- RESTREPO, E.; ROJAS, A. Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos. 1. ed. Colombia: Universidad del Cauca, 2010. Disponível em: <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/Inflexion.pdf>. Acesso em 22 mar. 2021.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. Colonização, quilombos, modos e significações. 2015.



Sites Consultados

FRAGA, Ronaldo. Terra de Gigantes/SPFW 51. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=Rqbit0H9bqo&t=403s>. Acesso em: 01/08/2021.

Fotografia de Augusto Pessoa, cortesia para o site. Disponível em:
<https://ffw.uol.com.br/desfiles/moda/verao-22/ronaldo-fraga/1774210/colecao/1/>.

Acesso em: 14/07/2021.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. Disponível em:

<<https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019>> Acesso em:
14/07/2021.

FASHION FOWARD: <

<https://ffw.uol.com.br/noticias/moda/spfw-confirma-data-marcas-e-estreias-da-proxima-edicao-digital/>> Acesso em: 14/07/2021.