

COLETIVISMO e DECOLONIALIDADE:

Ações culturais juvenis em Teresina

KARY EMANUELLE REIS COIMBRA



COLETIVISMO e DECOLONIALIDADE:

Ações culturais juvenis em Teresina

KARY EMANUELLE REIS COIMBRA



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ



Reitora

Nadir do Nascimento Nogueira

Vice-Reitor

Edmilson Miranda de Moura

Superintendente de Comunicação Social

Jacqueline Lima Dourado

Diretora da EDUFPI

Olívia Cristina Perez

EDUFPI - Conselho Editorial

Olívia Cristina Perez (presidente)

Cleber Ranieri Ribas de Almeida

Gustavo Fortes Said

Nelson Juliano Cardoso Matos

Nelson Nery Costa

Viriato Campelo

Wilson Seraine da Silva Filho

Projeto Gráfico. Diagramação.

Bruna Ranyne Nunes Cardoso - *Coelum Editorial*

Revisão

Bárbara Rayne Nunes Cardoso - *Coelum Editorial*

Capa

Natália Hisse

FICHA CATALOGRÁFICA

Universidade Federal do Piauí

Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco

Divisão de Representação da Informação

-
- C679c Coimbra, Kary Emanuelle Reis.
Coletivismo e decolonialidade : ações culturais juvenis em
Teresina / Kary Emanuelle Reis Coimbra. -- Teresina : EDUFPI,
[2025?].
367 p. : il. color.
ISBN: 978-65-5904-372-9
1. Coletivismo – Juventudes. 2. Decolonialidade. 3. Pedagogias
Decoloniais - Teresina. I. Título.

CDD 303.484

Bibliotecário: Gésio dos Santos Barros - CRB3/1469

Editora da Universidade Federal do Piauí – EDUFPI
Campus Universitário Ministro Petrônio Portella
CEP: 64049-550 - Bairro Ininga - Teresina - PI – Brasil



**AOS E ÀS JOVENS INSURGENTES,
TRANSGRESSORES(AS) DA
MODERNIDADE-COLONIALIDADE.**

“QUANDO PENSAMOS NA POSSIBILIDADE DE UM TEMPO ALÉM DESTA, ESTAMOS SONHANDO COM UM MUNDO ONDE NÓS, HUMANOS, TEREMOS QUE ESTAR RECONFIGURADOS PARA PODERMOS CIRCULAR. VAMOS TER QUE PRODUZIR OUTROS CORPOS, OUTROS AFETOS, SONHAR OUTROS SONHOS PARA SERMOS ACOLHIDOS POR ESSE MUNDO E NELE PODERMOS HABITAR. SE ENCARARMOS AS COISAS DESSA FORMA, ISSO QUE ESTAMOS VIVENDO HOJE NÃO SERÁ APENAS UMA CRISE, MAS UMA ESPERANÇA FANTÁSTICA, PROMISSORA.”

AILTON KRENAK

AGRADECIMENTOS

Agradeço profundamente a minha orientadora e amiga, professora Maria Dione Carvalho de Moraes, que, mesmo com as dificuldades que se apresentaram, aceitou coadjuvar a elaboração deste texto, engrandecendo-o com seu acurado olhar e sua bagagem intelectual. Para além de questões técnicas, agradeço por sua sensibilidade tão presente, fundamental no ambiente acadêmico.

Aos coletivos e às coletivas que aceitaram participar da pesquisa, em especial aos(às) jovens que trouxeram importantes interlocuções sobre suas vivências, ações e contribuições. A construção deste trabalho – e a insurgência decolonial – não aconteceria sem vocês. Luana, Rachel, Luara, Caju, Anna, Rebeca, Camila, Renata, Alex, Milena e Mariana: meu muito obrigada!

Ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas, na pessoa da profa. Solange Teixeira, pela viabilização desta publicação. Às professoras Masilene Viana, Sueli Rodrigues (*in memoriam*), Lucineide Barros, Lia Barbosa, Lila Luz, Olívia Perez e ao professor Francisco Mesquita pelas valiosas contribuições. À Laiany, por sua cordialidade e presteza na orientação e na condução de questões administrativas do PPGPP.

Aos amigos e familiares que sempre ofereceram apoio e encorajamento, em especial ao meu companheiro, Fábio, aos meus pais, Doris e Coimbra, e a minha irmã Kalinne.

PREFÁCIO

LER O MUNDO CRITICAMENTE É UM FAZER POLÍTICO-PEDAGÓGICO;
É INDISSOCIÁVEL DA PEDAGOGIA-POLÍTICA, OU SEJA,
DA AÇÃO POLÍTICA QUE ENVOLVE A ORGANIZAÇÃO DE
GRUPOS E CLASSES POPULARES PARA INTERVIR
NA REINVENÇÃO DA SOCIEDADE

PAULO FREIRE
PEDAGOGIA DO OPRIMIDO

Muito me apraz, orgulha e honra prefaciá-lo este livro, originado da tese de doutorado de Kary Emanuelle Reis Coimbra, a quem tive o prazer de orientar. Nosso encontro inicial deu-se em sala de aula, no Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas (PPGPP), da Universidade Federal do Piauí (UFPI), quando ela cursou, como aluna especial, a disciplina Cultura e Identidade, que ministrei no primeiro semestre de 2017. Dois anos depois, no segundo semestre de 2019, já como doutoranda no mesmo programa, voltamos a nos encontrar na disciplina Tópico Especial de Cultura e Identidade: Ciências Sociais, Modernidade, Colonialidade e Decolonialidade, com foco, sobretudo, na contribuição do Giro Decolonial Latinoamericano. A disciplina era parte de um projeto de pesquisa sobre o mesmo tema, envolvendo pós-graduandas e graduandas. Na oportunidade, Kary vislumbrou a possibilidade de abordar o tema de sua tese – coletivos juvenis na cidade de Teresina-PI – pela perspectiva da decolonialidade, em especial das pedagogias decoloniais. Pouco depois passaríamos a trabalhar juntas, quando assumi a orientação do seu trabalho de tese.

Em todas essas experiências compartilhadas, Kary sempre esteve à altura dos desafios de um doutoramento – nunca a reboque de cobranças, pelo contrário, sempre demonstrando protagonismo e proatividade nas aulas, nos trabalhos escritos e publicados, nos processos de construção da tese, defendida em 20 de maio de 2022, sendo aprovada com louvor e recebendo recomendação para publicação, o que agora concretiza-se na forma de livro.

A propósito, não posso deixar de lembrar aqui, pela menção especial que merece, o fato de que na banca de defesa da tese, presidida por mim e composta pelas professoras doutoras membras titulares Masilene Rocha Viana (PPGPP/UFPI), Lucineide Barros de Medeiros (PPGSC/UESPI) e Lia Pinheiro Barbosa (PPGS/UECE), contamos ainda com a inesquecível participação, como

membra titular, da saudosa e querida amiga e colega professora doutora Maria Sueli Rodrigues de Sousa (*in memoriam*) (PPGS/UFPI). Aquela, provavelmente, foi sua última participação em bancas, devido ao estágio avançado de seu adoecimento, quando ela, com a determinação que sempre a caracterizou, fez questão de ler seu parecer aprovativo, mesmo com a extrema dificuldade para falar em decorrência da doença que, pouco tempo depois, a levaria de volta para seu lugar de honra na ancestralidade, reunindo-a com toda a sabedoria das e dos que vieram antes de nós e a quem devemos reverência.

Aquela banca, composta por mulheres tão afinadas com o tema e com a rara capacidade de debatê-lo, apreciou e reconheceu o trabalho de tese de Kary, o qual, vale mencionar, viria a ser escolhido pelo PPGPP, entre as teses defendidas em 2022, para concorrer ao Prêmio Capes de Tese e ao Prêmio de Melhor Tese da UFPI, ambosem 2023. Embora não tenha sido a tese escolhida pelas comissões julgadoras, o fato de ter sido a indicada pelo PPGPP já a torna significativa.

De fato, agora, com este livro publicado pelo PPGPP – cuja leitura certamente terá alcance ampliado –, mais leitoras e leitores poderão ter acesso a um trabalho de pesquisa que, como dito pela própria autora na seção de introdução, voltou-se a compreender a ação cultural de coletivos e coletivas juvenis teresinenses como expressões de pedagogias decoloniais. Nessa direção, a pesquisa debruçou-se sobre o mapeamento dessas agências em Teresina, focando-se empiricamente nas de sete agrupamentos juvenis, intitulados coletivos ou coletivas, atuantes na cidade entre os anos de 2011 e 2021.

Neste livro, Kary segue a mesma estrutura da sua tese, de 371 páginas e composta por quatro capítulos, além da introdução, das conclusões e de elementos pré-textuais e pós-textuais. Um texto com riqueza de imagens construídas tanto por meio das palavras quanto de fotografias.

Como resultado de um denso exercício de *olhar, ouvir e escrever*, como dito por Roberto Cardoso de Oliveira, desvela-se um cuidadoso trabalho de pesquisa qualitativa com fontes bibliográficas, documentais e de campo. Convém lembrar que o processo de observação direta iniciado pela autora no acompanhamento de apresentações e eventos promovidos por coletivos e coletivas sofreu interrupção em decorrência da pandemia de covid-19. Então, ela redirecionou seu trabalho de campo, realizando-o com base em fontes constituídas por informações presentes nas redes sociais dos grupos, além de interação com suas e seus integrantes por meio de plataforma digital, aplicando questionários e realizando entrevistas em grupo focal como ferramentas de coleta de informações. O processo de sistematização, análise e interpretação foi realizado

com base no modelo tridimensional do método de Análise do Discurso Crítica (ADC), na vertente dialético-correlacional de Norman Fairclough.

Na escrita, a autora inicia seu diálogo conosco, leitoras e leitores, com uma pergunta na introdução: Trajetos decoloniais em Teresina? Assim, provoca-nos a seguir os passos da sua argumentação por meio do que intitula “Primeiros olhares: delineando o objeto de estudo”, apontando para “As lentes da pesquisa”, destacando suas bases ontológicas e epistemológicas de cunho decolonial, e assumindo os pressupostos que guiaram seu estudo, ressaltando, inclusive, os desafios metodológicos da pesquisa em tempos pandêmicos, além dos desafios epistemológicos para manter a coerência entre o delineamento do objeto de estudo, as escolhas teóricas e a abordagem metodológica *stricto sensu*.

Sem pretender esgotar o conteúdo do livro, apenas chamo a atenção para a estrutura assumida pela autora, que parte de reflexões conceituais relativas ao tema, afinilando para as evidências empíricas, sempre exercitando o diálogo teoria-empíria. Nesse diapasão, no Capítulo 1, nomeado *Das consequências da modernidade/colonialidade ao giro decolonial latino-americano*, Kary nos leva a uma reflexão sobre as pedagogias decoloniais como práticas e saberes em direção a outros mundos. No Capítulo 2, intitulado *Ação coletiva no Brasil: um olhar a partir da América Latina*, a escrita convida-nos a refletir sobre a perspectiva decolonial latino-americana da ação coletiva na relação entre teoria e prática social e nos aproxima do debate conceitual sobre coletivos/as, coletivos, como faces renovadas do ativismo contemporâneo.

Assim, o texto segue preparando os caminhos para descortinarmos, junto com a autora, a cena da ação sociocultural desses movimentos sociais em Teresina. Portanto, no Capítulo 3, cujo título é *Coletivos/as de e para Teresina: arte, cultura e política*, a escrita promove uma reflexão sobre Teresina como uma cidade planejada pelo ideal modernizador, como realidade periférica e lócus de enunci(ação) de juventudes. Juventudes teresinenses em cena na relação com a cidade por meio de coletivos/as, dentre os/as quais aqueles/as diretamente participantes da pesquisa, a saber: Não é Não, Corpo Gordo Livre, Coletiva Lésbica Piauiense, Perifala, Labcine, In.surge e Salve Rainha. São autoidentificações coletivas que nos fazem supor agências que se desenrolam, nas palavras da autora, em áreas como lazer e cultura; direito à cidade, ocupação, mobilidade e acessibilidade; e clivagens sociais, como raça, gênero, corpo e sexualidade.

No Capítulo 4, intitulado *Pedagogias coletivas: ações para a decolonialidade do ser, saber e poder em Teresina e além*, a autora adentra no mundo dessas ações na cidade, em seus sentidos, objetivos, papéis, propósitos, simbologias, metodologias e pedagogias. Assim, faz vir à tona, discursivamente, os

atravessamentos vivos/relatados, os tipos de ações e sentidos produzidos por membras e membros dos grupos, seja por meio da escuta direta das falas de participantes da pesquisa, seja por meio das postagens em mídias sociais digitais sociais dos/as coletivos/as. Nessa mirada, somos conduzidas/os a encetar nosso próprio diálogo com a pedagogia política dessas agências.

Kary, ao referir-se às pedagogias decoloniais como práticas e saberes em direção a outro mundo, ancora-se no sentido que lhes dá Catherine Walsh – referência nesse campo de estudos – *de práticas insurgentes de resistir (re)existir e (re)viver*. Isso significa que, como diz essa autora, as práticas de ressurgimento e de insurgência, entendidas pedagogicamente, são questionadoras da racionalidade supostamente universal da modernidade ocidental e do poder colonial que se recria nos marcos da colonialidade.

Pedagogia e pedagógico, nesse sentido, diz Catherine Walsh – com quem Kary põe-se de acordo –, não são pensados pelo significado instrumentalista de ensino-aprendizagem, assim como não se limitam ao campo da educação formal em ambientes escolarizados. Trata-se, conforme Paulo Freire, de metodologia imprescindível às lutas por libertação, sejam sociais, políticas, ontológicas ou epistêmicas.

Partilhando de tal perspectiva epistêmica, Kary – em seu próprio exercício de decolonizar a produção intelectual e o seu próprio pensamento a partir das margens, dos lugares fronteiriços –, amplia a leitura sobre movimentos sociais. Assim, entrelaça teoria e prática ao voltar-se para histórias e lutas locais como expressões das lutas sociais e dos cenários pedagógicos, como diz Catherine Walsh, onde participantes exercem suas *pedagogias de aprendizagem, desaprendizagem, reaprendizagem, reflexão e ação*.

Essa perspectiva decolonial situa-se contra uma colonialidade racializada, patriarcal, cisheteronormativa, como aludido por Kary. Para a autora, coletivas e coletivos participantes da pesquisa evidenciam que se organizam na luta contra estigmas promovidos com base em marcadores sociais da diferença, como raça, classe, gênero, corpo, periferização, em um contexto sociocultural urbano de uma capital nascida nos marcos do planejamento urbano moderno, com todas as facetas das produções de diferença e desigualdade decorrentes. Daí que lançar o olhar sobre as origens de Teresina contribui para captar elementos da substância dos deslocamentos proporcionados pela modernidade colonial e demonstrar como essa potência juvenil coletiva inscreve-se criticamente nesse espaço urbano.

Sim, é a partir de um lugar situado em uma *geografia político cultural*, cujo lócus é latino-americano, brasileiro, nordestino, piauiense e teresinense – em uma *corpo-política*, nos termos de Walter Mignolo –, que Kary aponta para

possibilidades de articular conhecimentos globais, continentais, regionais e locais no processo de construção de saberes, de modo a compatibilizar aproximações parciais que possam alimentar, interculturalmente, a ação sociocultural e política.

Ao evidenciar ontologias e saberes locais, a pesquisa traduz de forma significativa o que Walter Dignolo concebe como uma *hermenêutica pluritópica*, na direção do que Enrique Dussel refere como *transmodernidade* – pluritopia esta imprescindível a uma crítica decolonial às hierarquias constituídas no sistema-mundo, nos termos de Imanuel Wallerstein, cuja geopolítica hierarquiza espaços colonizadores e colonizados. Assimetria tal se encontra presente na geopolítica do conhecimento científico moderno, que produz alteridades e eclipsa outros mundos e modos de ser e de viver nas hierarquias constituídas nas relações entre centro/metrópole, imperial/Norte global e demais espaços que representam a periferia/Sul global.

Em sua consistente pesquisa, Kary leva-nos a adentrar nas agências de coletivos e coletivas como face do ativismo contemporâneo, tomando Teresina como lócus de enuncia(ção) de juventudes, em uma realidade colonial periférica. Mais especificamente, dialoga com os coletivos e as coletivas teresinenses, cujas autodenominações referidas já anunciam suas agências no sentido que Molefi Keti Asante confere a esse conceito, em sua abordagem afrocentrada, e que aqui emprego em uma perspectiva interseccional de raça/gênero/classe na cena teresinense.

Kary nos traz à tona interpretações das práticas discursivas de juventudes que se propõem ressuscitar, como diz o poema de Alex Sampaio Nunes, *Ressuscito na cidade suicida*, citado pela autora. Esse ressuscitar pode ser aqui tomado como metáfora das agências coletivas juvenis na cidade e como expressão de pedagogias voltadas para a decolonialidade do poder, do saber, do ser, do gênero e da mãe natureza. O trabalho de Kary destaca-se, inclusive, pela sua própria mirada decolonial, quando toma coletivos/as como produtores/as (trans)culturais, com propósitos, papéis e direções desvelados em agências que buscam construir diálogos decoloniais, mesmo que esse termo não seja acionado pelos grupos que participaram da pesquisa.

A lente da autora tem a capacidade de enxergar pedagogias decoloniais em ocupações e intervenções coletivas que problematizam *no* e *sobre* o espaço público, tornado um espaço político-pedagógico. Espaço esse historicamente produzido e reproduzido nos marcos da colonialidade, por ela sequestrado, e que guarda potencialidades de diálogos interculturais entre limites, possibilidades e transgressões. No caso, acionando linguagens artísticas diversas, assim como diversos instrumentos/elementos estéticos – vestimentas, corpo, performances, artefatos – nos diálogos e nas experimentações que evidenciam o

assumido papel de *conscientização* dos/as coletivos/as em diálogos com grupos sociais diversos.

Que este livro que ora nos chega às mãos e aos olhos possa alimentar nossas próprias miradas decoloniais.

DIONE MORAIS

TERESINA, NOVENBRO DE 2024.

EM PLENO “B-R-O-BRÓ”, PERSCRUTANDO O

CÉU NA ESPREITA DE SINAIS DE CHUVA

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO | |
| TRAJETOS DECOLONIAIS EM TERESINA? | 15 |
| CAPÍTULO 1 | |
| DAS CONSEQUÊNCIAS DA MODERNIDADE/COLONIALIDADE AO GIRO DECOLONIAL LATINO-AMERICANO | 39 |
| CAPÍTULO 2 | |
| AÇÃO COLETIVA NO BRASIL: UM OLHAR A PARTIR DA AMÉRICA LATINA | 76 |
| CAPÍTULO 3 | |
| COLETIVOS/AS DE E PARA TERESINA: ARTE, CULTURA E POLÍTICA | 106 |
| CAPÍTULO 4 | |
| PEDAGOGIAS COLETIVAS: AÇÕES PARA A DECOLONIALIDADE DO SER, SABER E PODER EM TERESINA E ALÉM | 178 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | |
| RESISTIR, INSISTIR, EXISTIR E INSURGIR | 297 |
| NOTAS FINAIS | 307 |
| REFERÊNCIAS | 335 |



INTRODUÇÃO

TRAJETOS DECOLONIAIS EM TERESINA?

Instagram do Coletivo Perifala (2019) (@perifala)



Primeiros olhares: delineando o objeto de estudo

A construção deste estudo é atravessada por minha trajetória como pesquisadora. Falo, inicialmente, de minha vivência na cidade de Belo Horizonte, capital do estado de Minas Gerais, entre os anos de 2011 e 2013, local e período em que cursei o mestrado. Em minha dissertação, *Dinâmica territorial urbana: análise do Movimento Quarteirão do Soul em Belo Horizonte*¹, analisei como esse grupo ocupava física e simbolicamente uma rua comercial no centro de Belo Horizonte, transformando-a em espaço de lazer. O Quarteirão do Soul, ativo até o momento desta escrita, foi fundado em 2004 por pessoas com uma média de idade de 50 anos que se encontravam no centro da cidade para dançar o soul music² e relembrar os bailes que frequentavam na década de 1970. A ocupação e a (re)construção social do espaço e do tempo são características fundamentais desse movimento cultural.

Em 2013, retornei à minha cidade natal, Teresina, capital do estado do Piauí, e passei a olhá-la pelas lentes dessa experiência de pesquisa, imersa nas temáticas de cidades, culturas, espaços, lugares e territórios. O exercício de olhar a cidade e sua dinâmica me fez perceber, a partir de 2014, o nascimento e a expansão de uma das mais representativas movimentações culturais juvenis da minha geração: os *coletivos*. Até então, eu não conhecia o termo, principalmente por não ter observado/participado de suas ações, nem em Belo Horizonte, nem em Teresina – o que não significa afirmar que esses agrupamentos já não existissem. Na época, um coletivo em específico chamou minha atenção pela rapidez com a qual foi crescendo e ganhando popularidade, sobretudo entre o público jovem de Teresina: o Coletivo Salve Rainha.

Meu olhar recaiu sobre algumas características de suas ações. Composto por jovens de múltiplas e distintas áreas do conhecimento, alguns envolvidos/as no universo das artes, o coletivo desenvolvia problematizações sobre a cidade, oferecendo um produto cultural³ por meio de intervenções em espaços públicos históricos para a realização de eventos, dos quais participei em algumas edições. Essas ações culturais juvenis logo ganharam visibilidade tanto por parte da mídia local quanto de instituições públicas municipais e estaduais.

Como apontado por Sposito (1993), espaços públicos, mais especificamente a rua, configuram espaços para a construção de identidades coletivas e o desenvolvimento de sociabilidades diversas entre jovens, sobretudo os/as oriundos/as de zonas periféricas das cidades. A propósito da questão da juventude, teorizações contemporâneas⁴ vêm compreendendo a categoria em sua heterogeneidade

por meio das distintas formas com as quais os jovens constroem suas histórias, seus gostos, desejos, modos de pensar, extrapolando tanto a universalidade do termo juventude, no singular, quanto a limitação dessa categoria a uma determinada faixa etária e a uma fase da vida (Pinto; Bonfim, 2016; Trancoso; Oliveira, 2014; Mesquita *et al.*, 2016). Nesse sentido, neste estudo adoto a perspectiva que contempla a pluralidade da categoria juventude, isto é, considerando que há variadas e distintas juventudes, entendendo a condição juvenil como uma relação dialética⁵ entre sociedade e juventudes (Grosso, 2011).

Embora coletivos artísticos atuem também na esfera cultural, é importante destacar que o campo cultural não se restringe apenas ao âmbito das práticas artísticas, como, muitas vezes, o termo cultura é acionado. Para Carasso (2012, p. 22, grifos no original), enquanto “a *ação artística* passa essencialmente por uma prática, por uma atividade pessoal e/ou coletiva que permita a cada um se confrontar com as restrições da formalização de uma ideia, de uma emoção, de um sentido simbólico”, sendo, portanto, a organização de possibilidades de agir e experimentar a atividade artística, “a *ação cultural* segue outra natureza; seu objetivo principal é desenvolver a cultura dos indivíduos, ou seja, sua relação com as ideias, as formas, os símbolos, as obras”. A partir de tais pontuações, o autor frisa a importância de se considerar as dimensões artística e cultural simultaneamente⁶, de modo que “elas se alimentem mutuamente, completem-se, enriqueçam-se” (Carasso, 2012, p. 23).

Outro ponto observado na época foi em relação à comunicação e à interação estabelecidas com o público⁷, que aconteciam por meio das mídias sociais Facebook e Instagram. Além de informar sobre a realização dos eventos, o coletivo também publicava o conteúdo de suas ações, criando um engajamento com jovens teresinenses. Nos anos seguintes, surgiram cada vez mais coletivos na cidade, inclusive alguns com a autodenominação de *coletiva* ou *coletive*. Assim, meu interesse acerca desse fenômeno deu origem ao objeto de investigação desta pesquisa: a ação e a produção cultural de coletivos e coletivas juvenis em Teresina, lócus de investigação epistêmica, ontológica e empírica do estudo. Como dito por Eco (2016), a escolha do objeto presume definir as condições sobre as quais podemos falar a partir de critérios estabelecidos por nós ou outrem. E, ainda, como apontado por Bourdieu (2002), o objeto é construído em um processo de interrogações sistemáticas de aspectos das realidades sociais. Neste estudo, a abordagem da realidade social e da produção de conhecimento acontece em relação a um contexto local que, embora possa ter semelhanças com manifestações de/em outras espacialidades, não tem a pretensão de colocar-se como universal.

A expansão de agrupamentos intitulados coletivos/as é fenômeno de observação de vários pesquisadores(as) no Brasil em diferentes campos do conhecimento, sobretudo nas áreas de Artes, Arquitetura e Urbanismo, História, Antropologia, Sociologia e Ciência Política. A temática tem sido estudada em diversas regiões em busca do entendimento sobre a “participação da sociedade civil no processo de mudança dos usos dos espaços públicos através do fortalecimento dos valores civis e do empoderamento da comunidade” (Hori, 2017, p. 5). Os/as coletivos/as são considerados/as por alguns(as) autores(as) como “novas formas de mobilização na sociedade civil” (Perez; Silva Filho, 2017, p. 257), o que levanta questionamentos sobre as motivações para suas criações, a natureza de suas ações, o contexto social, político e cultural de seus/suas integrantes, entre outras questões. No exercício da reflexividade acerca do tema, surgiram algumas provocações iniciais que orientaram a construção do problema desta pesquisa:

- Quais os fatores motivadores do surgimento de coletivos/as em Teresina?
- Existe relação entre as ações desses grupos com elementos sociais, culturais e históricos da cidade de Teresina?
- Quais são suas demandas e seus objetivos? A quem se dirigem suas ações? Quais os elementos políticos dessas formações e o que elas defendem/contestam?
- O contexto político-cultural brasileiro exerce influência na ação de coletivos/as juvenis na cidade?
- Quem são os/as integrantes desses agrupamentos?

As lentes da pesquisa: aspectos epistêmico-metológicos em perspectiva decolonial

Se, até então, meu olhar estava voltado para a compreensão dos agrupamentos coletivos no âmbito da ação cultural, ao ingressar no Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas e cursar a disciplina de *Tópicos especiais em cultura e identidade*, ministrada pela minha orientadora profa. Dra. Maria Dione Carvalho de Moraes, a proposta de análise do fenômeno desses agrupamentos sofreu uma mudança de curso. Nessa disciplina, fui apresentada ao pensamento decolonial latino-americano, cuja aproximação com a literatura me fez perceber que, mais do que a atuação no cenário cultural teresinense, esses(as) coletivos/as atuam no questionamento de padrões estabelecidos pela lógica colonial-moderna.

Ao levar em conta o campo teórico das ações coletivas, não cabe aqui situar a pesquisa com coletivos e coletivas sob o rótulo de movimentos sociais de forma automática, mas estabelecer diálogos conceituais com essa teoria, no intuito de reconhecer esses agrupamentos juvenis como atores e atrizes da sociedade civil, com foco em suas ações/produções. Isso implica observar como esses novos formatos da ação social têm se organizado em Teresina, em uma perspectiva decolonial, colocando-se na contramão da ordem social imposta pelo sistema-mundo moderno, herdeiro de uma estrutura colonial, patriarcal, racializada e cisheteronormativa.

Um exemplo disso é o fato de que, entre os distintos agrupamentos coletivos existentes na cidade, muitos estão organizados em torno de pautas relacionadas a marcadores sociais da diferença, tais como gênero e/ou raça (Perez, 2017). Outro ponto chave para a análise dos/as coletivos/as pela perspectiva decolonial diz respeito ao contexto sociocultural de onde derivam. No caso específico de Teresina, embora tenha sido a primeira capital planejada do Brasil – um símbolo da modernidade –, a cidade ainda hoje galga seu processo de urbano-modernização. Diante disso, então, como analisar a ação de coletivos/as a partir de um olhar local, compreendendo as nuances de uma ação coletiva situada/emergente em uma geografia político-cultural latino-americana, brasileira, nordestina, piauiense, teresinense? Ou, nas palavras de Néstor Garcia Canclini, “em que condições é possível, hoje, articular os conhecimentos disciplinares, globais, regionais e locais sobre a América Latina, para construir um saber que compatibilize as aproximações parciais e fundamente a ação sociocultural e política?” (Canclini, 2009, p. 171).

A resposta a tais questionamentos passa, invariavelmente, pela crítica à lógica (da razão) moderna. Influenciados por diversos pensamentos em campos interdisciplinares, pensadores(as) criaram grupos chamados pós-coloniais e decoloniais respectivamente: os grupos de Estudos Subalternos em diversas partes do globo e a Rede Modernidade/Colonialidade (M/C) na América Latina, todos com reflexões políticas, epistêmicas e ontológicas sobre a modernidade e sua relação com colonialismo, pós-colonialismo, colonialidades, de(s) colonialidades⁸ e anticolonialidades. Segundo Ballestrin (2013), os estudos pós-coloniais representam um conjunto de contribuições que tiveram origem nos estudos literários e culturais. Entre os precursores do argumento pós-colonial destaca-se o grupo sul asiático de Estudos Subalternos, liderado pelo indiano Ranajit Guha, nos anos 1970.

Nos anos 1980, o grupo dos Estudos Subalternos ganhou destaque fora da Índia, representado por Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak; e o grupo dos estudos críticos literários e culturais nos

Estados Unidos e na Inglaterra, com o indiano Homi Bhabha, o jamaicano Stuart Hall e o inglês Paul Gilroy. Os franceses Albert Memmi, Aimé Césaire, o martinicano Frantz Fanon e o palestino Edward Said também são alguns autores considerados precursores do argumento pós-colonial. Ainda que tais nomes destaquem-se no interior dessas perspectivas, o argumento pós-colonial pôde ser observado antes mesmo da criação desses grupos. Desde o século XIX, “do ensaísmo literário ao marxismo latino-americano, passando pela teoria da dependência à filosofia da libertação, nota-se que o problema da colonialidade esteve fortemente presente no pensamento político latino-americano” (Ballestrin, 2013, p. 91).

Inspirados no grupo sul-asiático, surgiram o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos em 1992 e, posteriormente, a Rede Modernidade/Colonialidade (M/C)⁹ em 1998, este representado por Edgardo Lander, Arturo Escobar, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Fernando Coronil, Immanuel Wallerstein, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, Ramon Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez, Zulma Palermo e Boaventura de Sousa Santos. O coletivo M/C inflexionou o campo epistemológico como uma renovação crítica e utópica das ciências sociais na América Latina no século XXI ao radicalizar o argumento pós-colonial no continente com a noção de “giro decolonial” como movimento de resistência teórico, prático, político e epistemológico referente à modernidade/colonialidade. O termo foi cunhado por Nelson Maldonado-Torres em 2005, em referência à decolonialidade como o terceiro elemento da relação modernidade/colonialidade (Ballestrin, 2013).

O pensamento moderno ocidental, como apontado por Santos (2007, p. 71), é marcado por “linhas cartográficas abissais” que separam os espaços colonizadores e coloniais, impossibilitando, assim, sua copresença. O colonialismo representou o ponto zero na divisão do que denominou como *Velho e Novo Mundo*, em que as concepções modernas sobre o conhecimento (o direito e as relações e interações político-culturais) foram definidas. Essa ideia é reforçada por Connel (2012), ao apontar a existência de uma assimetria na geopolítica do conhecimento científico moderno (natural ou social), em que os espaços europeu e anglo-americano são constituídos como centro/metrópole imperial/Norte global e os demais espaços representam a periferia/o Sul Global. A partir dessa divisão, a produção de conhecimento é dominada pelo centro, sendo esse o lugar onde se constroem as teorias, enquanto “o mundo colonizado e a periferia global pós-colonial têm sido a zona na qual se coletam os dados em grande escala, e, posteriormente, aplica-se o conhecimento organizado” (Connel, 2012, p. 10).

Nas perspectivas pós/de-coloniais enfatiza-se que, diante do monopólio da ciência colonial-moderna¹⁰, conhecimentos e modos de viver situados “do outro lado da linha”, como os conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses ou indígenas, para além do universo do verdadeiro e do falso, têm sua relevância invalidada, senão anulada (Santos, 2007, p. 72). Desse modo, a crítica à epistemologia marcada pela colonialidade defende que o Sul Global representa lócus de riqueza epistêmica, política, social e cultural, ainda que subaproveitadas/ignoradas. São espaços de produção de diferenças em conhecimento, experiências, inovação político-social e diversidade cultural (Santos; Mendes, 2018). Perante esse cenário, surge a necessidade de reflexão e reconhecimento sobre a ecologia dos saberes em direção à construção de um “pensamento pós-abissal” (Santos, 2007).

A partir de uma desobediência epistêmica (Mignolo, 2010a), a superação do domínio eurocêntrico moderno ocorrerá por meio de reestruturação, decolonização ou pós-ocidentalização, tanto das Ciências Sociais quanto nas demais ciências e outras instituições modernas ao serem consideradas outras formas de conhecimento e os lugares de onde falam os/as subatnizados/as. Castro-Gómez e Grosfoguel (2007, p. 21) entendem que, mais que uma opção epistêmica ou ontológica, o paradigma da decolonialidade surge de “uma necessidade ética e política para as ciências sociais latino-americanas”. Nesse sentido, considerando o contexto periférico global de enuncia(ção) dos/as coletivos/as, aproprio-me das reflexões e proposições da Rede Modernidade/Colonialidade e do Giro Decolonial da América Latina como fundamentos epistemológicos e ontológicos direcionadores desta pesquisa.

Dentre as muitas linhas de compreensão das formas contemporâneas¹¹ de ação coletiva, observei que as ações e práticas interventivas dos/as coletivos/as teresinenses possuem características que se assemelham aos pressupostos da perspectiva decolonial, mais especificamente ao que Walsh (2017) chamou de pedagogias decoloniais – inclusive em diálogo com a trajetória político-intelectual de educadores populares como Paulo Freire e Orlando Fals Borda, importantes referências no campo das pedagogias decoloniais latino-americanas (Mota Neto, 2016; Marin, 2017). Considero, em sentido amplo, que pedagogias decoloniais são constituídas desde o momento em que buscamos contato, pesquisamos, aprendemos e compartilhamos reflexões sobre as relações entre modernidade e colonialidade. Assim, iniciamos trilhas na direção de um processo de decolonialidade que não existe pronto e acabado, mas que pode ser vislumbrado em múltiplas práticas sociais. Resta saber por onde passa essa pedagogia na ação de coletivos e coletivas.

Desse modo, minhas observações sobre o objeto de investigação, orientadas pelo percurso ontológico e epistêmico decolonial, promoveram inflexões nos direcionamentos iniciais apresentados e novas problematizações resultaram no seguinte problema de pesquisa: *Como as ações de coletivos/coletivas juvenis teresinenses podem ser compreendidas como expressões de pedagogias decoloniais, considerando o papel que desempenham no cenário cultural local?* A fim de compreender a cena coletiva juvenil teresinense atual, concentrei a análise desta investigação em coletivos e coletivas em que o surgimento e a ação/produção ocorressem no recorte temporal dos anos de 2011 a 2021.

No delineamento dos pressupostos iniciais, considerei que a lógica moderna implantada na cidade de Teresina desde sua fundação reproduziu os dispositivos coloniais de poder, de saber e de ser (Quijano, 2007; Mignolo, 2017; 2010a), dando ênfase a espaços e sujeitos (pensamentos, expressões e ações) universalizados e legitimados como únicos possíveis em um ideário de progresso e de modernidade. Em decorrência disso, a perspectiva da diversidade cultural – envolvendo atores/atrizes sociais e produção de lugares, saberes e expressões em seus *loci* de sociabilidade – foi obliterada por hierarquias sociais, as quais, por sua vez, conduziram a hierarquias culturais, como lembra Cuche (2002).

Tal lógica permanece até os dias atuais definindo a hierarquização de sujeitos, saberes e poderes, da qual decorrem ações e contestações que promovem algumas mudanças, seja via movimentos sociais, pesquisas acadêmicas, lutas populares (por moradia, por terra, por reconhecimento) ou quaisquer outras expressões político-culturais. Nesse âmbito, com base nos/as referidos/as teóricos/as da Rede M/C, observei que as ações culturais de coletivos/as juvenis teresinenses estimulam a participação de jovens na esfera pública¹² local, defendem o direito à cidade, historicamente obliterado no processo de homogeneização hierárquica da lógica colonial-moderna, e criam redes e lugares de inclusão e de pertencimento na cidade. Em um sentido filosófico-ontológico, reascende-se o reino da utopia¹³, com características de uma mirada decolonial expressa pela ação dos/as coletivos/as na direção de uma sociedade do bem viver, baseada na transmodernidade intercultural e na pluriversidade de poder, de saber e de ser, como atribuído por Dussel (2016).

Com base em tais considerações, assumi o pressuposto teórico-empírico de que as ações dos/as coletivos/as representam expressões de pedagogias decoloniais do poder, do saber e do ser ao resistirem e contestarem racionalidades de bases moderno-coloniais inscritas em marcas de colonialidade. Essas ações são, portanto, problematizadoras do espaço público¹⁴, da cidade, das periferias, dos lugares de tensão, dos modelos opressores e dos processos históricos de colonialidade.

Delineada epistêmica e ontologicamente a pesquisa, restava desenhar seu percurso metodológico em termos operacionais. Contudo, seguindo as provocações de Borsani (2014, p. 146, tradução livre): “uma pesquisa cuja linha epistêmico-política é a perspectiva decolonial é compatível com as metodologias de pesquisa canônica? É possível decolonizar a metodologia?”. De acordo com Loaiza Calderón e Guedes (2016, p. 2), o processo de escolhas epistemológicas permite ao(à) pesquisador(a) exprimir sua visão de mundo e, em se tratando de pesquisas de viés decolonial, o desafio principal encontra-se no rompimento com metodologias hegemônicas; isto é, o rompimento com “formas metodológicas tradicionais” leva em consideração conhecimentos e experiências de populações subalternizadas pela ciência eurocêntrica. Nesse sentido, o delineamento de pesquisas orientadas por epistemologias do Sul, como apontado por Boaventura Sousa Santos, tem como prioridade a realização de estudos *com* e não *sobre* sujeitos (Loaiza Calderón; Guedes, 2016).

Embora não haja pronto e acabado um método próprio de caráter decolonial, discussões de cunho teórico-epistemológico já estão em curso, tais como o paradigma indígena (Robles, 2013); o giro decolonial à metodologia científica (Dulci; Malheiros, 2021), e os avanços no campo dos Estudos Críticos do Discurso e da Análise de Discurso Crítica, em diálogo com a perspectiva decolonial, como discutem diversos/as autores(as) na obra *Decolonizar os estudos críticos do discurso* (Resende; 2019), apenas para citar alguns exemplos. No âmbito metodológico, também ganham terreno proposições de diretrizes metodológicas para pesquisas de viés decolonial, a exemplo do modelo das Metodologias Híbridas Decolonizadas (MHD), de Loaiza Calderón e Guedes (2016), que enfatiza a adoção de um enfoque voltado para a integração complementar dos paradigmas interpretativo, transformativo e indígena em contraposição ao paradigma positivista hegemônico; ao modelo de matriz ontológica metodológica para estudos descoloniais, de Martins e Benzaquen (2017); e à proposta de reconstrução metodológica a posteriori, de Borsani (2014).

Diante dos desafios metodológicos postos pelo prisma decolonial, entendo que importa compreender em profundidade o debate em uma perspectiva crítica às ortodoxias marcadas pela colonialidade do poder, do saber e do ser. Desse modo, em termos operacionais, considere os marcadores de decolonialidade propostos por Martins e Benzaquen (2007) para direcionar a abordagem metodológica deste estudo, conforme modelo apresentado no Quadro 1.

Quadro 1 — Proposta de matriz metodológica para estudos descoloniais

| CATEGORIAS | MARCADORES DE COLONIALIDADE | MARCADORES DE DESCOLONIALIDADE |
|--------------|--|---|
| Saber | <ul style="list-style-type: none"> • Eurocentrismo • Neutralidade do saber • Hegemonia de um saber específico | <ul style="list-style-type: none"> • Questionamento do eurocentrismo • Saberes contextualizados e incorporados • Conjugação de diferentes saberes no sentido de melhor informar uma prática transformadora |
| Poder | <ul style="list-style-type: none"> • Autoritarismo • Individualismo | <ul style="list-style-type: none"> • Práticas de democracia radical interna e externa (redes, articulações) • Solidariedade |
| Ser | <ul style="list-style-type: none"> • Identidades que fixam e subjagam • Multiculturalismo (tolerância da diferença) • Primazia de um ator para fazer a transformação social | <ul style="list-style-type: none"> • Identidades que descolonizam o ser • Interculturalidade (respeito à diferença) • Ampliação do conceito de sujeito contra-hegemônico |

Fonte: Martins e Benzaquen (2017).

A matriz proposta pelo autor e pela autora constitui um construto complexo, que deve funcionar como instrumento para traduções de ideias, experiências e memórias, de modo a assegurar fluxos de difusão e adaptação de informações oriundas de distintos contextos. Com efeito, a matriz possibilita o caráter dialógico, reflexivo e construtivista de redes transnacionais de pesquisadores(as), além de novas iniciativas anticapitalistas, movimentos sociais e ativismos na construção de procedimentos metodológicos em uma mirada decolonial.

Esta matriz objetiva equalizar diferentes saberes na produção de uma crítica social mais consistente, favorecendo a organização de redes transnacionais de pesquisadores que possam compartilhar com mais intensidade e profundidade ideias e reflexões. Entre os desafios está o de analisar o aumento das desigualdades sociais e econômicas como as novas iniciativas anti-capitalistas e novos movimentos sociais que estão emergindo nesse processo de passagem do modelo hegemônico para um outro modelo mais complexo de regulação transnacional. O desafio então é favorecer a emergência de uma rede transnacional que possa apoiar metodologias comparativas que articulem os avanços teóricos com as exigências da prática e da formação de redes transnacionais de pesquisadores que potencializem a divulgação desses estudos descoloniais [...] agora emerge a importância de se assegurar trocas mais perenes e profundas de informações críticas e a matriz metodológica que propomos busca a responder a esta demanda acadêmica e aquelas de movimentos sociais e ativistas. A importância de uma metodologia comum é a de facilitar o diálogo entre as diferentes pesquisas e dessa forma construir uma representação plural e abrangente da realidade pesquisada (Martins; Benzaquen, 2017, p. 20-21).

Movida por uma perspectiva decolonial, fiz desta pesquisa, desde seu delineamento até seu processo de construção teórico-empírico, um instrumento de crítica à ciência moderna e, mais especificamente, às Ciências Sociais de base

positivista, centradas na objetividade e imparcialidade do(a) pesquisador(a). Desse modo, defini a abordagem qualitativa para a construção do trabalho por permitir o “aprofundamento da compreensão de um grupo social, de uma organização, de uma instituição, de uma trajetória” (Goldenberg, 2004, p. 14), cuja ênfase está nos sentidos produzidos e acionados pelos sujeitos e na emocionalidade/razionalidade de sua práxis política, expressa nos múltiplos textos produzidos e circulantes no espaço social (Denzin; Lincoln, 2006). Assim, seguindo uma ciência social epistemologicamente fundamentada desde a sociologia compreensiva (Weber, 2001), com desdobramentos contemporâneos do campo da antropologia interpretativa (Geertz, 2017) na direção de uma mirada hermenêutica¹⁵ (Habermas, 2009), assumo que nós, seres humanos, somos amarrados/as a teias de significados que nós mesmos/as produzimos.

No bojo de abordagens metodológicas “*desobedientes, de desprendimentos e indisciplinas*” (Calderón; Guedes, 2016, p. 2, grifos no original), um importante aspecto metodológico transgressivo por mim definido foi em relação à linguagem. Ao utilizar a primeira pessoa do discurso no processo narrativo deste trabalho, parto da perspectiva de que a linguagem não é impessoal, mas estabelecida socialmente e imbuída nas relações de poder, pois, “por trás da decantada neutralidade, podem-se esconder processos relacionados à dominação e ao poder social” (Oliveira; Vidal, 2017, p. 333).

A linguagem impessoal e objetiva é uma ferramenta da ciência social positivista. Ao transpor as regras do mundo da natureza para o mundo social, o positivismo se valeu da ideia de objetividade, em que a necessidade de uma linguagem compatível resultou na anulação do sujeito que realiza a pesquisa. Entretanto, no âmbito das Ciências Sociais, a objetividade pura é uma ficção, visto que a exclusão de propriedades individuais referentes à personalidade humana e à renúncia aos seus sistemas de valores, inerentes aos níveis sensorial e perceptivo, representaria uma prática sobre-humana ou a-humana (Schaff, 1983). Logo, o “mito da neutralidade científica é um expoente do paradigma da modernidade que se encontra agora no limiar de significativas transformações” (Oliveira; Vidal, 2017, p. 333) – ou, nas palavras de Weber (2001, p. 124), “não existe nenhuma análise científica totalmente ‘objetivada’ da vida cultural ou dos fenômenos sociais”.

Devo frisar, citando Alberto Acosta, que “estas linhas, apesar de serem responsabilidade integral d[a] autor[a], não constituem um produto individual” (Acosta, 2016, p. 20). Portanto, o uso de uma narrativa em primeira pessoa não denota exclusividade na produção de conhecimento, mas uma escolha político-epistêmica que reconhece o(a) pesquisador(a) como sujeito. Nesse sentido, Araújo, Oliveira e Rossato (2017, p. 2, grifos no original) destacam que, entre os desafios da epistemologia qualitativa, está a necessidade de explorar “o espelho

duplo da subjetividade na construção do conhecimento em pesquisa”, que se dá na relação entre “*sujeito participante da pesquisa e o sujeito pesquisador*”.

Ao criticarem a separação objetiva entre pesquisador e objeto de pesquisa, o autor e as autoras enfatizam o caráter dialógico das interações sociais, bem como o papel da cultura na construção do self, reconhecendo o ser social em seu caráter histórico, que, portanto, tanto influencia quanto sofre influências de contextos socioculturais. Sobre isso, entra em cena uma relação de coconstrução do processo da pesquisa, que acontece em razão do papel ativo de pesquisadores(as) e participantes na produção de conhecimento (Araújo; Oliveira; Rossato, 2017). Mesmo porque, em uma perspectiva decolonial, não há como se produzir conhecimento “a partir de um reduto acadêmico, isolado dos processos sociais” (Acosta, 2016, p. 20). É, portanto, partindo dessa noção intersubjetiva que assumo meu posicionamento como *sujeita* pesquisadora, assim como adoto o termo *participante* para referir-me aos seres sociais que interagiram comigo na construção deste estudo.

Também no campo da linguagem, outro elemento fundamental no âmbito de uma mirada metodológica decolonial diz respeito à superação de limites da língua portuguesa quanto à flexão de gênero. Ao considerar a língua como um instrumento político (Fiorin, 2009), a correção das “desigualdades linguísticas deve ocorrer em paralelo com a correção de nossas desigualdades sociais” (Gonçalves, 2018, p. 108). Essa desigualdade pode ser visualizada de maneira explícita quando o gênero masculino rege as regras de concordância verbal ou de enunciações no plural – ainda que, em determinados casos, trate-se de uma maioria de pessoas do gênero feminino. Dessa forma, o sexismo linguístico é uma estrutura que constantemente omite e diminui a importância das mulheres (Gonçalves, 2018).

Tendo isso em conta, toda a narrativa desta obra ocorreu de modo a evitar a predominância do gênero masculino na apresentação de substantivos e/ou adjetivos. Para isso, fiz o uso intencional dos vocábulos no masculino e no feminino – ex.: *os/as* pesquisadores(as). Reconheço que essa configuração ainda reflete um padrão hegemônico ao se enquadrar em uma perspectiva binária de gênero¹⁶. Entretanto, tal escolha se deu – estritamente – em função das características do objeto de estudo. Entre os agrupamentos selecionados, a enunciação de um deles como *coletiva* sinalizou, desde o início, o direcionamento da linguagem a ser utilizada, de forma que, em uma apresentação no plural, não ocorressem generalizações apenas no masculino (*os coletivos*), mas que também se respeitasse e considerasse a intencional enunciação do grupo que se apresenta no feminino. Ademais, a epistemologia e a ontologia feminista constituem centralidade na identidade e ação de determinados/as coletivos/as estudados, que problematizam temáticas como sexualidades, gêneros, feminismos,

feminilidades e performatividades. Com relação a esse cenário, portanto, no lugar do uso de uma linguagem não binária, optei pela explicitação do gênero feminino ao lado de cada vocábulo de gênero masculino.

Após essas importantes definições político-epistêmicas, faltava estabelecer o método para a interpretação do corpus da pesquisa, ou seja, da ação socio-cultural dos/as coletivos/as. Para a filósofa Hannah Arendt, nossa inserção no mundo acontece pela ação e pelo discurso, por meio dos quais os indivíduos podem mostrar quem são e quais suas identidades pessoais e singulares. A autora destaca a ação enquanto atividade política por excelência – agir corresponde a uma iniciativa, a um movimento, que, por sua vez, remete ao ser que age. A ação e o discurso representam, assim, o modo como os seres humanos manifestam suas identidades pessoais e singulares, como se inserem no mundo. Em função de uma pluralidade, fazem uso da ação humana e do discurso para manifestarem as diferenças uns dos outros, por essa razão a alteridade é fundamental na compreensão desse processo. Como produto, “a ação cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história” (Arendt, 2007, p. 16).

Dentro da análise discursiva da ação social, o método de Análise do Discurso Crítica (ADC) tem sido apontado como uma alternativa metodológica interpretativa para pesquisas no contexto decolonial latino-americano que, “embora surgido no Norte global, reflete a preocupação com a justiça e a igualdade social, que é um aspecto presente nas Epistemologias do Sul e, portanto, elemento convergente entre as abordagens” (Calderón; Guedes, 2016, p. 9). A ADC é o estudo da linguagem em uso, oferecendo à ciência social um olhar tanto para o texto quanto para a realidade social. Desse modo, o método abrange uma investigação desde a articulação de palavras até a análise da posição que distintos indivíduos e/ou grupos sociais ocupam, os papéis que desempenham, as relações de poder e os escopos ideológicos que operam nas estruturas sociais. Por conseguinte, possibilita desvelar as assimetrias de poder ou as desvantagens que se manifestam na linguagem e na ação (Batista Jr.; Sato; Melo, 2018).

Entre as vertentes teórico-metodológicas da ADC¹⁷, optei pela perspectiva dialético-relacional de Norman Fairclough, com a utilização do modelo tridimensional¹⁸ de análise do discurso. Nessa perspectiva, o discurso diz respeito ao uso da linguagem como prática social, o que implica um modo de ação – a forma pela qual pessoas agem sobre o mundo e sobre os/as outros/as – e um modo de representação. Há uma relação dialética entre as práticas e as estruturas sociais, de forma que “o discurso é uma prática, não apenas de representação do mundo, mas de significado do mundo, constituindo e construindo o mundo em significado” (Fairclough, 2016, p. 95). Assim, o discurso como prática social é situado historicamente e constituído socialmente, além de ser um constitutivo

de identidades sociais, relações sociais e sistemas de conhecimento e crença; e a linguagem assume funções identitária, relacional e ideacional.

Maria Lúcia Martinelli destaca a necessidade de, mais do que investigar as diferenças entre as práticas sociais, questionar as circunstâncias que as articulam, no sentido de perceber suas singularidades e reconhecer a participação dos sujeitos na construção social – construção essa que é coletiva. Portanto, as práticas sociais surgem como construções eminentemente sociopolíticas, históricas e culturais, pois “o ser social é um ser político e histórico, assim, desvendar essa construção passa por esse trânsito entre a forma de ser e a forma de aparecer, passa pelo político, pelo histórico, pelo social” (Martinelli, 1999, p. 14). Para Vieira e Macedo (2018, p. 49), como método, a ADC concentra a atenção na dialética estabelecida entre discurso e sociedade ao “analisar relações estruturais, transparentes ou veladas, de discriminação, de poder e de controle manifestas no discurso”. Assim, atores e atrizes, a partir de práticas discursivas e sociais, atuam na manutenção ou na mudança de estruturas sociais, que, por sua vez, influenciam e são influenciadas pela produção e pela distribuição de discursos.

Em termos operacionais, para a interpretação das falas dos/as participantes da pesquisa e das publicações dos/as coletivos/as nas mídias sociais, utilizei o modelo tridimensional do discurso de Fairclough (2016), considerando a análise nos níveis do texto, da prática discursiva e da prática social (Quadro 2).

Quadro 2 — Concepção tridimensional do discurso de Fairclough



Fonte: Elaborado pela autora com base em Fairclough (2016) e Resende e Ramalho (2004).

Para Fairclough (2016), o texto constitui uma dimensão do discurso, um produto escrito ou falado, o que torna a ADC um método cuja análise de

discurso é textualmente orientada. No modelo tridimensional faircloughiano, a dimensão do texto preocupa-se com a análise linguística de textos, sendo composta por vocabulário a partir de i) palavras individuais; ii) gramática, com as palavras combinadas em orações e frases; iii) coesão, com a ligação entre as frases; e iv) estrutura textual, que trata do modo de organização do texto em larga escala.

Considerando o texto dentro da dimensão da linguagem, este pode apresentar-se de modo verbal (fala e escrita), não verbal (imagens, gestos, sons, comportamentos etc.) ou misto. Os textos podem ser produzidos em distintas situações sociais, formais ou informais, sendo produtos de um processo e, também, um produto em si (Magalhães; Martins; Resende, 2017). Se a análise discursiva permite a integração de várias semioses, é importante considerar o aspecto da multimodalidade discursiva, isto é, “a coexistência de sistemas de signos imagéticos e recursos linguísticos gráficos que integram um mesmo espaço textual, de modo a demandar operações cognitivas complexas no corpo da mensagem” (Silva; Ramalho, 2012, p. 8).

A prática discursiva, mediadora do texto e da prática social, é a dimensão que diz respeito aos processos de produção, distribuição e consumo dos textos. Contribui para a reprodução ou transformação de identidades e relações sociais, sistemas de conhecimento e crenças na sociedade. Nessa dimensão, também são considerados: a força dos enunciados, referente ao tipo de ato da fala (pedido, ameaça, promessa); a coerência, a exemplo das “conexões e inferências necessárias e seu apoio em pressupostos ideológicos”; e a intertextualidade, que se refere às relações dialógicas entre o texto e outros textos e às relações entre ordens de discurso (interdiscursividade) (Resende; Ramalho, 2004, p. 187).

Para Vieira e Macedo (2018, p. 56), a “[o]rdem do discurso é uma noção foucaultiana para aquilo que determina o que pode e o que deve ser dito em cada lugar e em cada ocasião” de acordo com a perspectiva social hegemônica. Fairclough (2016, p. 64) pontua que o trabalho de Michel Foucault “representa uma importante contribuição para uma teoria social do discurso em áreas como a relação entre discurso e poder, a construção discursiva de sujeitos sociais e do conhecimento e o funcionamento do discurso na mudança social”. Entretanto, há algumas diferenças entre a análise de discurso foucaultiana e a análise de discurso textualmente orientada faircloughiana: enquanto “Foucault estava preocupado, em algumas fases de seu trabalho, com um tipo de discurso bastante específico – o discurso das ciências humanas, como a medicina, a psiquiatria, a economia e a gramática”, por sua vez, a perspectiva da análise de discurso textualmente orientada de Fairclough aplica-se a qualquer tipo de discurso, a partir da análise de textos de linguagem falada ou escrita (Fairclough, 2016, p. 64).

Por fim, a dimensão da prática social no modelo tridimensional da ADC compreende os mecanismos de ideologia e poder presentes no discurso. O discurso como prática ideológica constitui, mantém ou modifica significações de mundo; como prática política, empenha-se no estabelecimento, manutenção ou transformação das relações de poder e das entidades coletivas (classes, blocos, comunidades, grupos) (Resende; Ramalho, 2004).

Tendo apontado os fundamentos epistêmicos, ontológicos e metodológicos no delineamento da pesquisa, a seguir apresento como ocorreu o percurso operacional da investigação, condicionado pelo contexto de eclosão da pandemia de covid-19.

Pesquisa em tempos pandêmicos: desafios metodológicos

Para alcançar o objetivo de *compreender a ação cultural de coletivos/coletivas juvenis teresinenses como expressões de pedagogias decoloniais*, estabeleci os seguintes objetivos específicos:

- explorar as práticas sociais de coletivos/as de Teresina entre os anos de 2011 e 2021 em relação ao contexto histórico colonial/moderno da cidade;
- apreender as concepções e os sentidos da autorrepresentação de coletivos/as sobre sua atuação como grupos culturais urbano-juvenis;
- analisar a relação de coletivos/as com a cidade de Teresina e com a produção cultural local; e
- identificar e analisar ações, produções e intervenções político-culturais de coletivos/as na cidade de Teresina.

Contudo, antes de elucidar sobre a operacionalização da pesquisa, abro um importante parêntese para contextualizar o cenário macrossocial que envolveu o planeta a partir do ano de 2020 e que, de modo específico, direcionou o delineamento e a execução deste estudo em 2020 e 2021. Em dezembro de 2019, o mundo foi surpreendido com o surgimento da doença respiratória covid-19 na cidade chinesa de Wuhan. Nos primeiros meses de 2020, o alastramento da doença por todo o globo, provocado, em grande parte, pelas migrações internacionais, logo resultou em uma pandemia. Esse acontecimento levou a um rigoroso isolamento social nos principais epicentros da doença, a fim de retrain as taxas de contaminação e morte das populações, ao tempo em que novos países descobriam casos da doença. Escolas, universidades, lojas e vários outros estabelecimentos foram fechados por período indeterminado, até

que a situação estivesse minimamente controlada e houvesse segurança para a retomada das atividades em geral.

No Brasil, a situação tornou-se catastrófica: em junho de 2021 o país ultrapassou 500.000 óbitos pela doença, desconsiderando-se os casos de sub-notificações (500 mil [...], 2021). Um ranking elaborado pelo Instituto Lowy comparou o desempenho dos países com ações no combate à pandemia: em janeiro de 2021, enquanto Nova Zelândia, Vietnã e Taiwan ocupavam os primeiros lugares na classificação mundial, o Brasil finalizava a lista, ocupando a 98ª posição, sendo o segundo país com maior número de mortes pela doença. Em nova divulgação no mês de março, o Brasil sequer aparecia entre os 102 ranqueados (Lowy Institute, 2021). O negacionismo da pandemia foi uma das principais tônicas do governo de Jair Bolsonaro desde o início da divulgação dos primeiros casos. Encarada como *uma gripezinha*, a ojeriza à vacina cedia espaço para a mercantilização de fármacos sem efeitos científicos comprobatórios sobre a doença, concretizando o terror do necroliberalismo (Caponi, 2020; Silva; Pires; Pereira, 2020).

Considere o desafio próprio da elaboração de uma tese, some a isso o isolamento social e o distanciamento de amigos e familiares, os riscos de contaminação nas necessárias saídas de casa, o progressivo aumento nos números de contágio e mortes noticiado pelos jornais e o caótico contexto político institucional brasileiro na condução da crise. Por fim, acrescente a impossibilidade de ir a bibliotecas para consulta de materiais bibliográficos e de conversar pessoalmente com os/as membros/as dos/as coletivos/as, a interrupção das ações programadas pelos/as coletivos/as... Ao fim, essas foram as principais questões que perpassaram a realização deste trabalho.

Esse cenário representou o desafio de executar toda a pesquisa *sem sair de casa*. Assim, priorizando os compromissos éticos, sobretudo em tempos de risco à saúde humana, o Projeto de Pesquisa foi submetido à avaliação e liberação pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal do Piauí. Após esse processo, em termos operacionais, além do levantamento bibliográfico, a pesquisa de campo foi realizada exclusivamente por meio de plataformas virtuais, desde a observação dos/as coletivos/as em suas movimentações em mídias sociais até o contato com os/as participantes, a partir das técnicas de: 1) questionário; 2) entrevista coletiva na modalidade de Grupos Focais (GFs); 3) pesquisa documental; e 4) observação direta.

No âmbito da pesquisa bibliográfica, realizei levantamentos nas bases Google Acadêmico, Scielo e Rede de Bibliotecas do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO) sobre as categorias teóricas: I) modernidade, colonialidades, decolonialidades e pedagogias decoloniais, com base em teóricos/

as da Rede M/C e outros/as intelectuais que abordam a temática, como Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Cláudia Korol, Juliana Flórez Flórez, Catherine Walsh, Orlando Fals Borda, Paulo Freire, entre outros/as; II) ações coletivas, juventudes e coletivos, fundamentadas em autores(as) como Ilse Scherer-Warren, Breno Bringel, Marília Sposito, Juarez Dayrell, Cláudia Paim, Fernanda Albuquerque, Fernanda Silva, Olívia Perez, entre outros/as; e III) assim como sobre a constituição de bases epistemológicas, teóricas e metodológicas relacionadas ao problema da pesquisa aqui referenciada. Também voltei meu olhar para a cidade de Teresina, mais especificamente sobre o processo de criação e modernização da cidade, tendo em vista a perspectiva da modernidade.

No âmbito da pesquisa de campo, para a definição dos/as coletivos/as que fizeram parte do estudo, realizei um levantamento, de março a junho de 2020, nas mídias sociais-digitais Facebook e Instagram. Utilizei os marcadores *coletivo* e *coletiva* na ferramenta de busca, com aplicação de um filtro para buscas apenas na cidade de Teresina. Considerei as páginas cujos marcadores estavam dispostos na nomenclatura, na descrição da página ou em postagens do agrupamento, descartando páginas de estabelecimentos comerciais ou que remetesse a transporte público. Ao final, encontrei 30 páginas de agrupamentos autodenominados *coletivos* ou *coletivas*, conforme ilustro no Quadro 3. Esse levantamento serviu de base para a construção do artigo *Coletivismo juvenil em Teresina: desenhando um panorama a partir das mídias sociais* Instagram e Facebook, elaborado por mim, em coautoria com minha orientadora, Dione Morais, em que realizamos uma análise discursiva acerca da presença e atuação desses(as) coletivos/as nas mídias sociais Facebook e Instagram (Coimbra; Morais, 2020).

Importante destacar que esse levantamento não contempla o universo de coletivos/as existentes na cidade, não sendo esse o objetivo. Reconheço, assim, tanto a existência de coletivos/as sem páginas nas redes sociais aqui utilizadas quanto a possibilidade de falhas durante a pesquisa, cuja busca não detectou a existência de páginas de outros/as coletivos/as. Esses fatores foram evidenciados nas próprias falas dos/as participantes ao apontarem ter conhecimento e/ou dialogar com outros/as coletivos/as que não foram aqui catalogados, a princípio.

Por questões operacionais, não abordei todos os/as coletivos/as catalogados durante a pesquisa de campo – tanto em função do tempo disponível para a pesquisa quanto pelos próprios limites de uma abordagem qualitativa, com ênfase na interlocução dos/as participantes. Nesse contexto, defini, a priori, uma amostra não probabilística, de caráter intencional, composta por oito coletivos/as, cujos critérios para a seleção foram: 1) tempo de atuação do grupo, contemplando tanto agrupamentos mais antigos quanto mais recentes;

2) formas de atuação no cenário cultural da cidade de Teresina; e 3) ações que sugerem indícios no campo da decolonialidade. Os/as coletivos/as selecionados/as foram distribuídos/as de acordo com os critérios para a realização de entrevistas coletivas em GFs, como detalhado adiante.

Quadro 3 – Levantamento de coletivos e coletivas em/de Teresina e suas mídias sociais¹⁹

| N.º | Coletivos e Coletivas | Mídias sociais | | |
|-----------------------------------|---|----------------|---------------|-----------|
| | | Facebook (1) | Instagram (2) | (1+2) |
| 01 | Coletiva Batuque Feminista | - | X | - |
| 02 | Coletiva Enefar | X | - | - |
| 03 | Coletiva Lésbica Piauiense | - | X | - |
| 04 | Coletivo Acadêmico de Ciências Sociais | X | X | X |
| 05 | Acrobata | X | X | X |
| 06 | Coletivo Enecos Piauí/Aluir ²⁰ | X | X | X |
| 07 | Coletivo Antônia Flor | X | X | X |
| 08 | Coletivo B R O Bró | X | X | X |
| 09 | Coletivo CirCorisco | X | X | X |
| 10 | Coletivo Corpo Gordo Livre | - | X | - |
| 11 | Coletivo de Doulas Ciranda Semear | X | X | X |
| 12 | Coletivo Feminista Classista Ana Montenegro/Piauí | X | X | X |
| 13 | Coletivo Latinas | - | X | |
| 14 | Coletivo Mosh/ Mosh PI | X | X | X |
| 15 | Coletivo Negro Minervino de Oliveira - Teresina | X | X | X |
| 16 | Coletivo Piauhy Estúdio das Artes | X | X | X |
| 17 | Coletivo Teresina | - | X | - |
| 18 | Coletivo VDC | - | X | - |
| 19 | Coletivo Viva o Centro | - | X | - |
| 20 | Coletivo Voragem | X | X | X |
| 21 | FRITHE – Coletivo Urbano | X | - | - |
| 22 | In.surge | X | X | X |
| 23 | LabCine | X | X | X |
| 24 | Katias Coletivas | X | - | |
| 25 | Não é Não/Piauí ²¹ | - | X | - |
| 26 | Ocuparthe/OcupARTHE | X | X | X |
| 27 | Perifala | X | X | X |
| 28 | Ruaz Crew | X | X | X |
| 29 | Salve Rainha | X | X | X |
| 30 | Companhia de Teatro Jovens em Cena (COTJOC) | X | X | X |
| Subtotais por mídia social | | 22 | 27 | 19 |

Fonte: Elaborado pela autora (2020).

As entrevistas constituíram importante instrumento para a compreensão das práticas sociais de atores e atrizes sociais por meio de suas narrativas, crenças, atitudes, valores e motivações, bem como suas relações com a situação estudada (Gaskell, 2008). As entrevistas foram realizadas coletivamente por meio de GFs, com vistas a apreender sentidos das práticas sociais dos/as coletivos/as, a partir de seus(suas) próprios/as membros/as. Os GFs têm como ênfase a discussão coletiva e a apreensão de falas de pessoas com vivências e experiências cotidianas em relação à temática em estudo. Assim,

O trabalho com grupos focais permite compreender processos de construção da realidade por determinados grupos sociais, compreender práticas cotidianas, ações e reações a fatos e eventos, comportamentos e atitudes, constituindo-se uma técnica importante para o conhecimento das representações, percepções, crenças, hábitos, valores, restrições, preconceitos, linguagens e simbologias prevalentes no trato de uma dada questão por pessoas que partilham alguns traços em comum, relevantes para o estudo do problema visado. A pesquisa com grupos focais, além de ajudar na obtenção de perspectivas diferentes sobre uma mesma questão, permite também a compreensão de ideias partilhadas por pessoas no dia-a-dia e dos modos pelos quais os indivíduos são influenciados pelos outros (Gatti, 2005, p. 11).

Para a composição de um GF, Gatti (2015, p. 7) chama a atenção sobre o equilíbrio de semelhanças e diferenças entre os/as participantes, em que as pessoas do grupo devem reunir “características em comum que os[as] qualificam para a discussão da questão que será o foco do trabalho interativo e da coleta do material discursivo/expressivo”. A literatura sobre o tema (Gatti, 2005; Gaskell, 2008) aborda, ainda, sobre a possibilidade de realização de mais de um grupo focal durante a pesquisa, o que possibilita a ampliação da interpretação, levando em consideração o planejamento do estudo e sua problemática. Nesse caso, a composição dos grupos pode ocorrer mediante homogeneidade intragrupo e heterogeneidade entre os grupos (Gatti, 2005). Outro critério para a composição do GF, segundo a literatura (Gatti, 2015; Gaskell, 2008), diz respeito à quantidade de participantes, devendo-se levar em consideração a interatividade grupal em um quantitativo nem muito pequeno nem muito grande.

Observando tais critérios, subdividi os/as oito coletivos/as em dois blocos, definidos com base na aproximação de campos temáticos no mesmo espectro (homogeneidade intragrupo): no primeiro bloco agrupei quatro coletivos/as que abordam clivagens sociais e no segundo bloco, quatro coletivos que abordam temáticas relacionadas à cidade e/ou às linguagens artísticas. Essa estruturação, entretanto, não esgota nem limita as temáticas abordadas por cada coletivo(a), constituindo, tão somente, uma diretriz metodológica para

a composição dos grupos focais. No Quadro 4, apresento a disposição dos/as coletivos/as nos dois blocos referidos.

Quadro 4 – Disposição dos/as coletivos/as selecionados por grupo focal

| Blocos | Coletivos/as | Temática principal |
|--------|---------------------------------|--|
| A | Corpo Gordo Livre ²² | Corpos gordos femininos |
| | Coletiva Lésbica Piauiense | Identidade de Gênero, Sexualidade |
| | Não é Não | Combate ao assédio, Feminismos |
| | Perifala | Educação na periferia, Discussão sobre Raça e Classe |
| B | In.surge | Afetividade urbana, Cultura e lazer em Teresina |
| | Labcine | Audiovisual |
| | Ocuparthe/OcupARTE | Ocupação urbana, Artes |
| | Salve Rainha | Direito à cidade, Patrimônio, Artes |

Fonte: Elaborado pela autora (2021).

Com o intuito de ampliar a compreensão sobre os coletivos/as selecionado(as), convidei dois membros de cada grupo, que participaram em sessões distintas de GF. Portanto, cada bloco de grupos focais (A e B) ocorreu duas vezes, totalizando quatro sessões de GFs. Dos/as 16 participantes previstos/as, cinco não compareceram às sessões, totalizando 11 participações. Dos/as oito coletivos/as convidados/as, apenas um não teve a participação dos/as membros/as convidados/as em nenhuma das duas sessões do bloco (Ocuparthe/OcupaARTE). Quatro coletivos/as tiveram presença integral, com a participação dos/as dois(duas) membros/as nas duas sessões de cada bloco – Coletiva Lésbica Piauiense, Não é Não, In.surge e Salve Rainha – e três agrupamentos participaram de apenas uma sessão – Corpo Gordo Livre, Perifala e Labcine. Essas ausências, entretanto, não impactaram na realização dos GFs nem na interatividade entre os/as interlocutores(as); ao contrário, as mudanças durante o processo permitiram diferentes configurações e observações, não trazendo prejuízos para a qualidade das informações geradas.

Dez participantes autorizaram a utilização de seus nomes na identificação de suas falas; a única pessoa que não autorizou a utilização de seu nome foi identificada aqui ficticiamente como Caju. No Quadro 5 apresento a disposição das sessões de GFs, a respectiva data de realização, a distribuição de coletivos/as por seção e os/as participantes.

Quadro 5 — Grupos focais realizados

| GRUPO FOCAL | DATA | COLETIVO(A) | REPRESENTANTE |
|---------------------------------|------------|----------------------------|----------------|
| SESSÃO I (Bloco A) | 12/12/2020 | Coletiva Lésbica Piauiense | Luara |
| | | Corpo Gordo Livre | Anna |
| | | Não é Não (Piauí) | Rachel |
| | | Perifala | Rebeca |
| SESSÃO II (Bloco B) | 19/12/2020 | In.surge | Mariana |
| | | Salve Rainha | Renata |
| | | Labcine | Não compareceu |
| | | Ocuparthe/OcupARTE | Não compareceu |
| SESSÃO III (Bloco A) | 16/01/2021 | Coletiva Lésbica Piauiense | Caju |
| | | Corpo Gordo Livre | Não compareceu |
| | | Não é Não (Piauí) | Luana |
| | | Perifala | Não compareceu |
| SESSÃO IV (Bloco B) | 23/01/2021 | In.surge | Alex |
| | | Salve Rainha | Camila |
| | | Labcine | Milena |
| | | Ocuparthe/OcupARTE | Não compareceu |

Fonte: Elaborado pela autora (2021).

Seguindo o cronograma da pesquisa, as sessões ocorreram em dezembro de 2020 e janeiro de 2021. Como mencionado, em função da pandemia e da impossibilidade de encontros presenciais, as entrevistas foram realizadas por videoconferência, por meio da plataforma Google Meet, que possibilitou a gravação audiovisual das reuniões. Antes das reuniões, cada participante recebeu dois documentos para preenchimento online na plataforma Google Forms: 1) o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), em que foi solicitada formalmente a autorização do uso e da publicação de falas e da confidencialidade (ou não) da identidade dos/as participantes na redação do trabalho; e 2) um questionário no intuito de identificar o contexto social em que cada um(a) dos/as participantes se inseria.

Por se tratar de uma pesquisa com abordagem qualitativa, os/as 11 participantes compuseram uma amostra não probabilística, de caráter intencional. Desse modo, os dados dos questionários foram classificados, mensurados e analisados seguindo uma *perspectiva sistêmica* – portanto, não estatística –, que, como aponta Chizotti (2017, p. 86), “visa construir um modelo ou quadro teórico aplicável à análise do sistema sociocultural a partir das semelhanças e diferenças entre tipos de sistemas diferentes”. As variáveis preestabelecidas que compuseram os questionamentos foram analisadas em sua relação entre si e/ou

em relação a variáveis externas ao estudo, recorrendo a ferramentas comparativas e históricas (Chizotti, 2017).

Nesta pesquisa, a predominância da abordagem qualitativa não se opõe nem descarta a utilização de uma abordagem quantitativa para a composição do corpus. A utilização de questionários foi essencial no levantamento de dados sociais e culturais dos/as participantes e na compreensão de seus lugares de enunciação, quer dizer, do contexto que influencia nas práticas sociais dos/as coletivos/as. A análise dos dados quantitativos relacionou-se diretamente com o corpus resultante: 1) das entrevistas em GFs; 2) das publicações nas mídias sociais; e 3) com as interpretações das anotações de campo, demonstrando a importância na correlação entre as técnicas utilizadas. O modelo do questionário utilizado, composto de questões fechadas e abertas, está disponibilizado no Apêndice A.

A condução das sessões com os GFs foi realizada por mim, como mediadora, cuja função era estimular a interação social entre os/as participantes (Gaskell, 2008), com base em tópicos-guia que compuseram pautas para as conversas e debates coletivos (Apêndice B). Iniciei as sessões com uma breve apresentação sobre mim e sobre a pesquisa. Embora todos os detalhes necessários já estivessem explícitos no TCLE, assinado por cada participante previamente, essa foi uma oportunidade de explanar sobre o trabalho de um modo mais informal, além de oferecer oportunidade para que possíveis dúvidas fossem sanadas. Após minha fala, questioneei se os/as participantes da sala virtual já se conheciam e, em caso negativo, mediava suas apresentações e dos/as coletivos/as aos(as) quais fazem parte. Em seguida, apresentei como funcionaria a dinâmica da sessão. Foi acordado um sistema de rodízio para as respostas, a fim de que cada participante tivesse a oportunidade de iniciar a fala mais de uma vez ao serem lançados os temas/questionamentos dos tópicos-guia da entrevista.

Após a fala de cada interlocutor(a), novas participações eram sequenciadas a partir de inscrições solicitadas por eles(as) por meio da ferramenta *levantar a mão*, da plataforma Google Meet. Não houve cronometragem de tempo para as respostas, priorizando tanto a liberdade para a expressão dos/as interlocutores(as) quanto a riqueza de informações que resultaria no corpus oral da pesquisa. As sessões duraram, respectivamente, 3h28min, 2h44min, 2h22min e 3h44min, totalizando aproximadamente 12h20min de gravação audiovisual. Ao surgirem indagações/temas não previstos nos tópicos-guia, estes foram lançados na sala virtual. Ao final das interlocuções, as sessões foram encerradas com o agradecimento pela participação de todos/as.

Após a realização das sessões de GFs, dúvidas pontuais foram sanadas de modo individual, via Whatsapp, por áudio ou texto. Posteriormente, os conteúdos das falas correspondentes a cada sessão de GF foram transcritos por

mim, constituindo o corpus textual verbal da investigação. As transcrições foram realizadas de modo literal, reproduzindo a maneira pela qual cada participante se expressava, considerando tanto o delicado trabalho de *traduzir* textos orais em textos escritos quanto meu compromisso em preservar a originalidade dos relatos. Portanto, são textos repletos de abreviações, gírias, repetições, expressões locais/regionalismos, entre outros.

Ao corpus resultante dos GFs e do questionário, soma-se o resultante da pesquisa documental, referente ao conteúdo produzido e disponibilizado nas mídias sociais digitais dos/as coletivos/as. Parto das concepções no campo da história social que expandiram a noção de documento apenas como material textual, físico e verbal, incluindo o material de natureza iconográfica e cinematográfica, testemunhos registrados, objetos do cotidiano, elementos folclóricos, dentre outros. Sendo uma fonte preciosa para a pesquisa nas Ciências Sociais, o documento inclui a dimensão do tempo na análise do social (Cellard, 2012). No caso específico de imagens, acompanhadas ou não de som, produzidas durante a pesquisa ou localizadas em acervos diversos, estas oferecem “um registro restrito, mas poderoso, das ações temporais e dos acontecimentos reais – concretos, materiais” (Loizos, 2008, p. 137).

Compreendendo que vivenciamos um período histórico em que o cotidiano passou a ser compartilhado rotineiramente em plataformas digitais, Costa (2018) chama a atenção para o fato de que as mídias sociais digitais passaram de meros meios interativos de pessoas e publicidade para canais que viabilizam estudos científicos, sendo possível realizar a extração de informações relevantes, inclusive a partir da observação de comportamentos sociais. Nesse sentido, publicações textuais verbais e audiovisuais (imagens e vídeos) compuseram os elementos de análise no corpus do trabalho, sejam as produzidas e divulgadas pelos/as próprios/as coletivos/as em suas mídias sociais digitais Facebook ou Instagram, sejam as publicações produzidas por plataformas digitais jornalísticas ou mídias sociais diversas, que também foram consideradas.

O corpus proveniente das transcrições das interlocuções dos/as participantes nas entrevistas em GFs e da investigação documental – textos escritos, imagéticos e em vídeo das mídias sociais Instagram ou Facebook dos/as coletivos/as – foram interpretados por meio do método de ADC, com base no modelo tridimensional de Fairclough (2016). As categorias de análise da ADC predefinidas para o estudo estão dispostas no Capítulo 3, referente à interpretação dos dados, de modo a facilitar a consulta do(a) leitor(a) ao conceito relacionado a cada categoria.

Ainda entre as técnicas elencadas na investigação de campo desta pesquisa, a observação direta permitiu um olhar panorâmico para o objeto de estudo,

tendo em vista o cruzamento da análise documental e discursiva de publicações dos/as coletivos/as em suas páginas virtuais e das sessões de entrevistas com GFs – em outras palavras, meu olhar como pesquisadora sobre a prática social dos/as coletivos/as. Como relatado no começo desta Introdução, a atividade de observação teve início desde o delineamento do objeto de pesquisa, com o acompanhamento das práticas culturais na cidade de Teresina e com a participação como espectadora nos eventos realizados pelo coletivo Salve Rainha entre os anos de 2014 e 2017. Naquela época, o desenho da pesquisa elencava a observação participante – no âmbito das correntes interacionistas da sociologia e com foco na atribuição de *sentidos*²³ (Haguette, 1987) – como tônica do trabalho de campo, que ocorreria com minha inserção no cotidiano do coletivo e a observação de seus processos criativos, suas reuniões, suas ideias e nas realizações de eventos. As mudanças no percurso, por meio da suspensão das atividades do Salve Rainha e minha escolha pela expansão do número de coletivos/as a serem investigados/as, redirecionaram a perspectiva participante, de modo que um acompanhamento mais intenso de vários agrupamentos simultaneamente não seria viável.

Ainda, o contexto pandêmico que se sucedeu conferiu nova adaptação ao campo e, a partir de 2020, a atividade de observação foi mediada pelo ambiente virtual. Dadas as circunstâncias, embora o caráter *participante* da observação não estivesse relacionado a um papel ativo, a partir de minha intervenção/influência sobre os processos e as ações dos/as coletivos/as, o fato de me colocar como “*receptáculo de influências*” do contexto observado, somado ao aspecto subjetivo de meu olhar na construção da pesquisa, constitui uma transgressão ao princípio da objetividade científica. O simples fato de representar alguém “de fora” do contexto dos/as coletivos/as na tradução de suas ações representa uma “*interferência inevitável*” do(a) observador(a) (Haguette, 1987, p. 73, grifos no original).

A princípio, meu olhar foi direcionado para observar: a) os resultados do questionário social dos/as membros/as dos/as coletivos/as e sua relação com os discursos produzidos; b) as interações entre os/as participantes das entrevistas coletivas – seus consensos e convergências, assim como dissensos e divergências; e c) os conteúdos das postagens dos/as coletivos/as nas mídias sociais Instagram e Facebook, de forma individual e conjunta, e sua relação com as falas dos/as participantes. Entretanto, é importante frisar que minha observação não se restringiu a esta sistematização e que no decorrer da pesquisa outros elementos foram compondo o corpus observacional das anotações de campo, em um movimento fluido que ora seguia sistemático, ora assistemático.

Por fim, destaco que meu olhar na condução da pesquisa foi direcionado para observar, a princípio: a) os resultados do questionário social dos(as)

membros(as) dos(as) coletivos(as) e sua relação com os discursos produzidos; b) as interações entre os(as) participantes das entrevistas coletivas – seus consensos e convergências, assim como dissensos e divergências; e c) os conteúdos das postagens dos(as) coletivos(as) nas mídias sociais Instagram e Facebook, de forma individual e conjunta, e sua relação com as falas dos(as) participantes. Entretanto, é importante frisar que minha observação não se restringiu a esta sistematização e que no decorrer do estudo outros elementos foram compondo o corpus observacional das anotações de campo, em um movimento fluido que ora seguia sistemático, ora assistemático.

CAPÍTULO 1

DAS CONSEQUÊNCIAS DA MODERNIDADE/COLONIALIDADE AO GIRO DECOLONIAL LATINO-AMERICANO

“OS OPRESSORES, FALSAMENTE GENEROSOS, TÊM NECESSIDADE, PARA QUE A SUA “GENEROSIDADE” CONTINUE TENDO OPORTUNIDADE DE REALIZAR-SE, DA PERMANÊNCIA DA INJUSTIÇA. A “ORDEM” SOCIAL INJUSTA É A FONTE GERADORA, PERMANENTE, DESTA “GENEROSIDADE” QUE SE NUTRE DA MORTE, DO DESALENTO E DA MISÉRIA.”

PAULO FREIRE,

PEDAGOGIA DO OPRIMIDO

Instagram do Coletivo Perifala (2019) (@perifala)

*Domingo (24/11), tem
PERIFALA, 16h. Praça do
Esplanada*

**DISCUSSÃO DO
TEXTO: "A
MÁSCARA" DE
GRADA KILOMBA**

@perifala_



À primeira vista, para muitos, a modernidade talvez seja considerada um fenômeno estritamente europeu (Dussel, 1993). Na perspectiva eurocêntrica, cuja narrativa é tida como *oficial*, a ideia de modernidade relaciona-se a um momento da história ocidental no qual os conceitos da filosofia iluminista, que estão na base da construção do que se denomina sujeito moderno, imprimem significados tanto do ser humano (homem branco ocidental) como autônomo, autossuficiente e universal, quanto da crença que o move e pela qual ele pode atuar sobre a natureza e a sociedade como sujeito do iluminismo, “um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação (Hall, 2006, p. 10).

Entretanto, os sentidos atribuídos à ideia de modernidade vêm sofrendo significativas inflexões na direção do que se traduz como uma complexa “narrativa que constrói a civilização ocidental” (Mignolo, 2017, p. 2). No bojo de tais inflexões, sobretudo sob a perspectiva da Rede Modernidade/Colonialidade, Walter Mignolo localiza a modernidade em um período histórico que teve início com o Renascimento europeu e atingiu o auge a partir do colonialismo – invasão, ocupação e domínio imperial sobre territórios que vieram a ser denominados de América (Mignolo, 2007; 2017). A cartografia física e simbólica implementada com a experiência do colonialismo inaugurou uma linha abissal na divisão entre os denominados *Velho* e *Novo* mundo (Europa e América), cuja característica principal dessa configuração geocultural é a impossibilidade de copresença, ou seja, do reconhecimento de formas outras de ser e existir no mundo que são invisibilizadas diante da universalidade epistêmica e ontológica do modo de vida moderno ocidental (Santos, 2007).

Nesse sentido, embora a perspectiva “eurocêntrica, provinciana e regional” atribua a constituição histórica da modernidade ao século XVIII a partir de fenômenos como o Iluminismo e a Revolução Francesa, pela ótica da perspectiva decolonial, o ano de 1492 representa o período inaugural da modernidade, que é marcada pelo mercantilismo mundial do final do século XV ao início do XVI, e posteriormente reforçada pelo Iluminismo e pela Revolução Industrial no século XVIII (Dussel, 2000). Na obra *A ideia de América Latina*, Mignolo (2007) destaca que, do ponto de vista europeu, a descoberta da América representou um ponto nodal significativo para a expansão imperial dos países colonizadores, que levaram para as colônias o estilo de vida imposto/disseminado como modelo de progresso da humanidade. Entretanto, o entendimento dos/as intelectuais dos estudos decoloniais versa sobre a violenta invasão e conversão dos territórios – povoados por populações originárias – ao modo de vida europeu. Ao invés do descobrimento, portanto, ocorreu, conforme Dussel (1993), o *en-cobrimento*:

o ano de 1492, segundo nossa tese central, é a data do ‘nascimento’ da Modernidade; embora sua gestação – como o feto – leve um tempo de crescimento intra-uterino. A modernidade originou-se nas cidades europeias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Mas ‘nasceu’ quando a Europa pôde se confrontar com o seu ‘Outro’ e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um ‘ego’ descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria Modernidade. De qualquer maneira, esse Outro não foi ‘descoberto’ como Outro, mas foi ‘en-coberto’ como ‘o si-mesmo’ que a Europa já era desde sempre. De maneira que 1492 será o momento do ‘nascimento’ da Modernidade como conceito, o momento concreto da ‘origem’ de um ‘mito’ de violência sacrificial muito particular, e, ao mesmo tempo, um processo de ‘en-cobrimento’ do não-europeu (Dussel, 1993, p. 8, grifos no original).

Para Mignolo (2007), embora o quarto continente ainda não figurasse no mapa oficial, era habitado por povos que nomearam de Vale de Anahuac o território asteca, que hoje corresponde ao Vale do México, Abya Yala a região em que hoje se encontra o Panamá e Tawantinsuyu o território inca, que hoje representa a região andina. Antes de 1492, esses habitantes não conheciam a extensão do que foi denominado América, tampouco os povos europeus, africanos e asiáticos tinham conhecimento das *Índias Ocidentais*, logo depois denominada América, povoada pelos que, mais adiante, batizaram de índios. Nesse sentido, ao contrário do *descobrimento*, houve a *invenção* da América, fenômeno que representou um dos pontos nodais para a criação de condições necessárias à “expansão imperial e à existência de um estilo de vida europeu que servisse de modelo para o progresso da humanidade”²⁴ (Mignolo, 2007, p. 32, tradução livre). Logo, a *ideia de América* se relaciona com a *ideia de Ocidente* e, posteriormente, de Oriente. A partir dessa ótica, a Europa traçou seu próprio papel histórico-ontológico na narrativa da humanidade como modernidade (Mignolo, 2007).

A ideia de um Ocidente (ocidentalismo) e a ideologia da expansão ocidental a partir do século XVI também nasceram com o reconhecimento e a invenção da América [...]. Estes entornos foram traçados de um *locus* de observação que via a si mesmo como o centro do mundo que observava, descrevia e classificava. Assim, a Europa tornou-se o centro da organização política e econômica, um modelo de vida social, um exemplo do progresso da humanidade e, acima de tudo, o ponto de observação e classificação do resto do mundo. Portanto, a ideia de “Ocidente” como “centro” foi dominante na Europa nos campos da teoria política, economia política, filosofia, arte e literatura, tudo envolto num processo de conquista e classificação do mundo por parte da Europa (Mignolo, 2007, p. 60, tradução livre).

Embora o “fim” do colonialismo moderno, ocorrido no período após a Segunda Guerra Mundial, possa ter transformado os modos de dominação

implantados pela modernidade, a essência das relações centro-periferia persistiu. Dessa maneira, as estruturas edificadas durante os séculos XVI e XVII implantaram hierarquias de dimensões epistêmica, espiritual, racial/étnica e de gênero/sexualidade que perduraram mesmo depois do encerramento do colonialismo histórico sobre territórios (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007). Essas estruturas foram nomeadas por Aníbal Quijano de colonialidade. Para Mignolo (2007, p. 32, tradução livre), modernidade e colonialidade representam os dois lados da mesma moeda, de modo que “não se pode ser moderno sem ser colonial” e, desse modo, “a ideia de América não pode estar separada da colonialidade”.

O termo colonialidade foi cunhado por Aníbal Quijano. Segundo o intelectual peruano, a colonialidade é compreendida como um dos elementos constitutivos e específicos de um padrão mundial de poder, que é necessariamente: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado (Quijano, 2005, 2014). Quijano e Wallerstein (1992) definem a colonialidade como um sistema hierárquico mundial que gerou a continuidade de uma ordem não apenas na dimensão político-econômica entre os territórios, mas, sobretudo, na dimensão cultural – responsável pela própria manutenção dessa lógica. Isso justifica o surgimento do processo de globalização enquanto uma “lógica linear e universal, que se pretende única em todo o mundo” (Mignolo, 2017). Sem dúvida, a colonialidade foi engendrada a partir do colonialismo, sem este ela não conseguiria ter sido imposta e enraizada na intersubjetividade do mundo por tanto tempo (Quijano, 2014). Por essa razão, a colonialidade é constituinte da modernidade, representando seu lado mais escuro (Mignolo, 2017).

Segundo Quijano (2014), a constituição da América representou a mundialização do capitalismo. Ou seja, a partir da colonialidade do poder, a modernidade/colonialidade sedimentou a dimensão econômica por meio da dominação que se expressa no sistema capitalista. Wallerstein (2001) ressalta que a lógica civilizatória da modernidade subsidiou a expansão do capitalismo, que se tornou o primeiro grande sistema histórico global: o sistema-mundo capitalista. Nas palavras de Grosfoguel e Onesco (2021, p. 15), o “capitalismo sempre foi colonial, de modo que sua projeção histórica não é possível sem a expansão colonial”. O sistema-mundo moderno diz respeito, portanto, a “uma divisão territorial do trabalho multicultural na qual as produções e intercâmbio de bens básicos e matérias-primas são necessárias para a vida de seus habitantes todos os dias” (Pennaforte, 2011, p. 44). Assim, o sistema mundial moderno estabelece vários centros políticos (Estado-Nação) organizados de forma interdependente e hierarquizada – centro e periferia – conectados por relações fabris e comerciais (Wallerstein, 2001).

Algo distingue o sistema social que estamos chamando de capitalismo histórico: nele, o capital passou a ser usado (investido) de maneira especial, tendo como objetivo, ou intenção primordial, a auto-expansão. Nesse sistema, o que se acumulou no passado só é ‘capital’ na medida em que seja usado para acumular mais da mesma coisa [...] Antes dos tempos modernos, esse encadernamento de processos (às vezes denominado de circuito do capital) raramente se completou. Nos sistemas sociais históricos anteriores, os detentores da autoridade política e moral consideravam irracionais e/ou imorais muitos dos elos dessa corrente [...] Um ou mais elementos faltavam porque nos sistemas sociais históricos anteriores tais elementos não haviam sido transformados em mercadoria, ou então essa transformação ainda era incipiente. Não se considerava que os processos descritos pudessem ou devessem resultar de transações realizadas nos mercados. Por isso, o capitalismo histórico incluiu a ampla mercantilização dos processos – não só de troca, mas também os de produção e de investimento – antes conduzidos por vias não mercantis. No anseio de acumular cada vez mais, os capitalistas buscaram mercantilizar cada vez mais esses processos sociais presentes em todas as esferas da vida econômica (Wallerstein, 2001, p. 9-11).

Para Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), o capitalismo não se trata apenas de um sistema econômico como defendem os teóricos da economia política, tampouco apenas de um sistema cultural como defendem os teóricos dos paradigmas dos estudos culturais e pós-coloniais na vertente “anglo”, mas sim de “uma rede global de poder, composta por processos econômicos, políticos e culturais, cuja soma mantém todo o sistema” (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 17). Tendo em vista os impactos da exploração da força de trabalho nas subjetividades, *cafetinação* foi a nomenclatura atribuída por Rolnik (2018) em referência ao uso dos corpos humanos para a extração da mais-valia pelo sistema capitalista ou, em seus termos, regime colonial-capitalístico. Na perspectiva da autora, para além da dimensão econômica, é de fontes culturais e subjetivas, da própria vida e sua potência de criação e transformação, que o capital se apropria e extrai sua força. Em outros termos, “em sua nova versão é a própria pulsão de criação individual e coletiva de novas formas de existência, suas funções, seus códigos e suas representações que o capital explora, fazendo dela seu motor” (Rolnik, 2018, p. 32).

Segundo Quijano (2005, p. 117), o padrão mundial de poder colonial/moderno, capitalista e eurocentrado, ou simplesmente a *colonialidade* do poder, tem como um de seus eixos centrais a “ideia de raça”, que corresponde a um modo de impor legitimidade às relações de dominação desde a invasão do continente denominado Americano. Os colonizadores (homens) criaram uma codificação por cor com base em traços fenotípicos, assumindo-a como categoria racial. Chamaram a si mesmos de *brancos*. Desse período até os dias de hoje, povos não brancos, assim como seus sistemas culturais, passaram à condição de

inferioridade na hierarquia sociocultural. A ideia de raça organizou papéis e lugares sociais, tornando-se o primeiro sistema de classificação social do mundo.

A formação de relações sociais fundadas nessa idéia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: *índios*, *negros* e *mestiços*, e redefiniu outras. Assim, termos com *espanhol* e *português*, e mais tarde *européu*, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. 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. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população [...] Na América, a idéia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova id-entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas idéias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou 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. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial (Quijano, 2005, p. 118, grifos no original).

Segundo Fanon (1968, p. 29), o mundo colonial é dividido em dois e, por esse motivo, “habitado por espécies diferentes”. Junto com a *invenção do outro*, distinto e inferiorizado ao ser europeu, justificava-se uma lógica binária que negava o reconhecimento das diferenças e, conseqüentemente, a multiplicidade e o hibridismo das formas e expressões de vida. Nessa direção, a colonização estruturou e socializou o racismo, de modo que a população não-branca foi marginalizada segundo traços fenotípicos, ocasionando desigualdades e preconceitos fundamentados no pensamento etnocêntrico europeu (Pasti; Oliveira Jr., 2019, grifos meus). Ou seja, “a conquista e colonização da América promoveu a hegemonia de uma cultura racista legitimadora do saqueio de nossos recursos naturais, a devastação de nossos territórios, o genocídio de nossos povos e a imposição de uma visão de mundo sobre as muitas existentes nessas terras”²⁵ (Korol, 2007a, p. 233, tradução livre). Desse modo,

“o racismo estabelece uma hierarquia racial e cultural que opõe a ‘superioridade’ branca ocidental à ‘inferioridade’ negro-africana” e indígena (González, 2020, p. 135, grifos no original).

Acerca da presença de povos africanos no chamado novo continente, condição *sine qua non* para o processo de colonização, não poderia deixar de citar a intelectual brasileira Lélia González²⁶, que ressalta como a “influência negra” representou um fator determinante na formação histórico-cultural da América Latina, ou melhor, da *América Ladina*, em seus termos. A autora criou a categoria *amefricanidade* para referir-se às dimensões territoriais/geográficas, linguísticas, ideológicas, políticas, históricas e culturais de povos africanos na *América*, sejam os que vieram sequestrados nos tráficos negreiros, sejam os que chegaram antes de Cristóvão Colombo. Os *amefricanos* e as *amefricanas* representam, assim, toda a ancestralidade e a descendência de povos africanos no território americano, revelando uma dinâmica cultural afrocentrada²⁷ (González, 2020).

Graças a um contato crescente com manifestações culturais negras de outros países do continente americano, tenho tido a oportunidade de observar certas similaridades que, no que se refere a falares, lembram nosso país. É certo que a presença negra na região caribenha (aqui entendida como América Central e o norte da América do Sul) modificou o espanhol, o inglês e o francês falados na região (quanto ao holandês, por desconhecimento, nada posso dizer). Ou seja, aquilo que chamo de ‘pretoguês’ e que nada mais é do que marca da africanização do português falado no Brasil (nunca esquecendo que o colonizador chamava os escravos africanos de ‘pretos’, e de ‘crioulos’ os nascidos no Brasil) é facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha [...] Desnecessário dizer o quanto tudo isso é encoberto pelo véu ideológico do branqueamento, é recalçado por classificações eurocêntricas do tipo ‘cultura popular’, ‘folclore nacional’ etc. que minimizam a importância da contribuição negra (González, 2020, p. 128, grifos no original).

Quijano (2005) frisa que a categoria raça não existia antes do colonialismo da América e, por isso, trata-se de uma ideia ou uma categoria mental, em suas palavras. De igual modo, Grosfoguel e Onesko (2021, p. 14) destacam que a lógica predominante na Europa não existia em outras partes do mundo antes do processo de colonização: o “cristianismo não existia, o racismo não existia, em muitos lugares nem se quer existia a dominação patriarcal de caráter cristocêntrico, porque o que se globaliza é o patriarcado cristão”. Os autores ainda reforçam o argumento ao citar a obra *La Invención de las Mujeres*, da intelectual nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí: “um excelente texto que apresenta de forma concreta como o patriarcado não existia no norte da África antes da colonização europeia” (Grosfoguel; Onesko, 2021, p. 14).

A propósito, a classificação da população mundial não ocorreu apenas em termos de raça, mas também de *gênero*, como destaca a argentina María Lugones. Segundo Lugones (2020, p. 56), Quijano não foi capaz de perceber “sua conformidade com o significado hegemônico de gênero”, desconsiderando a subalternização e invisibilização de mulheres colonizadas. A autora concebeu o que chama de sistema colonial-moderno de gênero, que representa o reconhecimento do gênero como uma imposição colonial constituinte da colonialidade do poder, assim como, em uma relação de mutualidade, a colonialidade do poder constituiu o gênero. Nesse sentido, “conceber o alcance do sistema de gênero do capitalismo eurocêntrico global é entender até que ponto o processo de redução do conceito de gênero à função de controle do sexo, seus recursos e produtos, constitui a dominação de gênero” (Lugones, 2000, p. 72).

Assim como os lados iluminado e obscuro da modernidade (Mignolo, 2007), Lugones (2020) destaca os lados visível/iluminado e oculto/obscuro do sistema colonial-moderno de gênero. O lado visível/iluminado diz respeito ao padrão hegemônico que definiu e define o gênero e as relações de gênero ao longo da modernidade, padrão este que é representado pelo dimorfismo biológico, pela dicotomia homem/mulher, pela heterossexualidade e pelo patriarcado. O lado oculto/obscuro do sistema colonial-moderno de gênero representa a violência contra corpos não-brancos que foram reduzidos à animalidade, levados ao sexo forçado com colonizadores e à exploração laboral que, não raro, culminava em morte. Desse modo, o controle do trabalho de pessoas não-brancas ocorreu, simultaneamente, pela racialização e pela atribuição de gênero.

Em termos de racialização, a autora ressalta que as mulheres brancas burguesas representavam a feminilidade, caracterizada pela pureza, fragilidade (corpo e mente) e passividade sexual, cabendo a elas o papel de reprodutoras da classe e da posição racial/colonial dos homens brancos burgueses. As mulheres negras escravizadas, por outro lado, foram caracterizadas como animais, cujos corpos eram sexualmente agressivos e aptos ao trabalho, desprovidas, com isso, das características de feminilidade. Entretanto, em termos de atribuição de gênero, mesmo que socialmente superiores às mulheres negras, as mulheres brancas burguesas não faziam parte da esfera da autoridade coletiva, da produção de conhecimento e do controle dos meios de produção; essas eram funções exclusivas a homens brancos burgueses. Segundo Lugones (2019), durante a colonização da América e do Caribe, a civilização moderno-colonial estabeleceu hierarquias dicotômicas entre humanos e não humanos que favoreciam os interesses do homem branco burguês ocidental.

Esse tipo de diferenciação se tornou uma marca da humanidade e da civilização. Somente homens e mulheres civilizados são humanos; povos indígenas das Américas e escravos africanos eram classificados como não humanos – animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colono, moderno foi transformado em sujeito/agente, próprio para governar, para a vida pública, um ser civilizado, heterossexual, cristão, um ser da mente e da razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como um complemento desse homem, e sim como alguém que reproduzia a humanidade e o capital por meio da sua pureza sexual, passividade e domesticidade – sempre a serviço do homem branco, europeu, burguês [...] Apesar de, nesse momento, o entendimento sobre sexo ainda não ser dismórfico, os animais já eram diferenciados entre machos e fêmeas. O macho, perfeito; e a fêmea, a inversão e a deformação do macho. Hermafroditas, sodomitas, viragos e os colonizados eram todos entendidos como aberrações que distorciam a perfeição masculina. A missão civilizatória, incluindo a conversão ao cristianismo, estava presente na concepção ideológica da conquista e da colonização. Julgar os povos colonizados como deficientes do ponto de vista da civilização justificava crueldades sem tamanho. Quando pensamos no macho colonizado não humano, precisamos lembrar da perspectiva civilizatória, de um entendimento normativo do “homem” como o ser humano por excelência; fêmeas eram vistas de acordo com o entendimento normativo de “mulher” como a inversão dos homens. Desse ponto de vista, as pessoas colonizadas se tornaram machos e fêmeas; machos se tornaram não-humanos-como-não-homens, e as fêmeas colonizadas se tornaram não-humanas-como-não-mulheres (Lugones, 2019, p. 358-359).

Ainda no âmbito da colonialidade de gênero, trago as contribuições de Vergueiro (2015, 2016) sobre a ciscolonialidade, isto é, a imposição da cisgeneridade como norma sobre corpos e identidades de gênero – daí a utilização dos termos cisnormatividade e heteronormatividade. Para Vergueiro (2015, p. 46), o conceito de cisgeneridade, formulado a partir de vozes de “gêneros inconformes”, reflete a imputação de identidade de gênero correspondente ao sexo atribuído no nascimento, portanto: identidade de gênero masculina a meninos/homens e identidade de gênero feminina a meninas/mulheres. Essas designações foram consideradas o padrão normativo da sociedade – padrão este que foi imposto por meio de dispositivos de poder e naturalizado em dimensões discursivas, binárias e permanentes.

Para Nascimento (2021), a cisgeneridade é uma categoria analítica que demarca a diferenciação sexual binária como critério de fixação de identidades sexuais sobre os corpos por meio da imposição de uma hierarquia social que considerará abjetos os corpos que fugirem à essa normatividade. Logo, as pessoas cuja identidade foge à norma – travestis, transsexuais, hermafroditas, não binárias etc. – foram consideradas patológicas, desviantes e perversas, o que justificou um ciclo de perseguições e violências sobre seus corpos.

O conceito de cisgeneridade coloca em disputa a percepção de que os corpos – de que nenhum corpo, para ser mais específica, é naturalmente sexuado, generificado. Denuncia ainda o modo colonial de produção de nossos gêneros, que vai além de uma assimetria entre os gêneros, como muitas feministas historicamente abordam; o conceito colonial de gênero se ancora numa base bioessencialista de definição das nossas experiências, impondo um padrão exclusivamente binário de correspondência entre sexo (supostamente biológico) e gênero (cultural). Assim, o processo de patologização, criminalização e subalternização das identidades trans²⁸ faz parte dos interesses do CISTema colonial moderno de gênero (Nascimento, 2021, p. 101).

Ainda de acordo com Nascimento, no campo das resistências às imposições do CISTema sexo-gênero-desejo, o transfeminismo emerge como um lugar de luta política e de produção intelectual protagonizado por pessoas que se autodefinem como mulheres, *queers*, mulheres travestis, mulheres transgêneras, mulheres transexuais, pessoas não binárias, travestis, transviadas ou bixas travestis. Por meio de diversas e distintas performances corporais, pessoas transgêneras “rompem com as normas cisgêneras, reinventando modos de ser para além das feminilidades e masculinidades, como, por exemplo, a emergência da não binaridade” (Nascimento, 2021, p. 124).

Como se vê, a partir da colonialidade do poder, a mundialização do processo de civilização ocidental moderno também produziu, progressivamente, a socialização dos/as colonizados/as, nos marcos da colonialidade do ser (Mignolo, 2010a; Maldonado-Torres, 2007), e do saber (Mignolo, 2010a), mediante a imposição de normas e condutas sociais por meio de mecanismos pedagógicos. A lógica da colonialidade foi estabelecida em quatro âmbitos da experiência humana: 1) econômico, com a apropriação da terra, a exploração do trabalho e o controle das finanças; 2) político, a partir do controle de autoridade; 3) social, com o controle de gênero e sexualidade; e 4) epistêmico e subjetivo, mediante o controle do conhecimento e da subjetividade/intersubjetividade (Mignolo, 2007).

A modernidade enquanto uma narrativa civilizatória necessitou da colonialidade, da exploração, repressão, desumanização e do controle da população (Mignolo, 2010b). A colonialidade do ser reflete a ideia de que certos povos não fazem parte da história, que não são seres. “Assim, enterrados sob a história europeia da descoberta, estão as histórias, as experiências e os relatos conceituais silenciados daqueles que estavam fora da categoria de seres humanos, de atores históricos e entes racionais” (Mignolo, 2007, p. 30, tradução livre).

Para Mignolo (2007), a colonização do ser impôs uma geopolítica que passou a dividir “uma minoria dedicada às missões de evangelização, civilização ou promoção do desenvolvimento e a maioria dos marginalizados convertidos no alvo a ser conquistado dessas missões” (Mignolo, 2007, p. 30, tradução

livre). Assim, além de justificar a violência aplicada no processo de colonização – “práxis irracional da violência”, nas palavras de Dussel (2000, p. 29) –, essa configuração também determinou a exclusão de povos e de sua própria cultura na América Latina submetida, isto é, além da colonização geográfica, houve também a colonização cultural dos povos. Castro-Gómez (2005) e Dussel (1993, 1997) ressaltam que a modernidade criou a noção de alteridade, no sentido da invenção do outro como ser inferiorizado.

Nesse sentido, para a manutenção da estrutura colonial foi necessário um aparato de força e violência nas dimensões do físico e do simbólico. Santos (2007, p. 72) pontua a tensão entre regulação e emancipação como um paradigma fundante da modernidade ocidental, estando na base de todos os conflitos modernos entre “sociedades metropolitanas e territórios coloniais”. As sociedades ditas metropolitanas estruturaram-se sob a díade “regulação/emancipação”, e os territórios coloniais sob a lógica da “apropriação/violência”. Nesse sentido, enquanto, em geral, “a apropriação envolve incorporação, cooptação e assimilação, [...] a violência implica destruição física, material, cultural e humana. Na prática, é profunda a ligação entre a apropriação e a violência” (Santos, 2007, p. 75). Para Dussel (2000), a modernidade estabelece uma justificativa para uma práxis irracional de violência, criando, com isso, o mito civilizatório e a noção de inocência em relação à própria violência associada à modernidade (Quadro 6).

Quadro 6 – Processo constitutivo do mito da modernidade segundo Dussel (2000)

| |
|--|
| 1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica). |
| 2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral. |
| 3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear ao europeu, o que determina, novamente de modo inconsciente, a “falácia desenvolvimentista”). |
| 4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer a violência em último caso, se necessário o for para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial). |
| 5. Essa dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica etc.). |
| 6. Para o moderno, o bárbaro tem uma “culpa” (por opor-se ao processo civilizador) que permite à “Modernidade” apresentar-se não apenas como inocente, mas como “emancipadora” dessa “culpa” de suas próprias vítimas. |
| 7. Por último, e pelo caráter “civilizatório” da “Modernidade”, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da “modernização” dos outros povos “atrasados” (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil etc. |

Fonte: Elaborado pela autora com base em Dussel (2000).

O eurocentrismo não se constitui como uma perspectiva cognitiva apenas para povos europeus ou os dominantes do capitalismo mundial, mas também

para aqueles(as) educados/as sob sua hegemonia (Quijano, 2007). Para Dussel (1997), a dominação centro-periferia aconteceria, antes de tudo, no âmbito cultural. Durante o colonialismo, um violento processo histórico de aculturação foi iniciado quando o *centro* (imperial) projetou seus processos culturais nas colônias, criando uma elite cultural (ilustrada) que reproduziria os valores da cultura do centro como únicos, negando, com isso, a cultura de um Outro – o povo. É o que o autor chamou de *pedagogia da mediação da cultura ilustrada*. Dessa forma, a hierarquia que já havia entre colonizadores e colônias foi reproduzida no plano interno: a elite colonial alienada tinha como objetivo alienar o povo; o(a) colonizado(a) foi pedagogicamente induzido(a) a desvalorizar a cultura popular.

Uma cultura particular, que é a européia, pretende-se ‘universal’, negando, por sua vez, todo valor às outras particularidades. A cultura européia é a cultura universal. Este universalismo não é mais que o universalismo abstrato de uma particularidade que abusivamente arroga para si a universalidade, e que com isto nega todas as outras especificidades e exterioridades das demais culturas. Surge assim o mecanismo pedagógico da dominação cultural. No ‘centro’ está a cultura imperial, no sentido mais forte: aquela que impõe, por seu império e vontade, o que é seu. A seguir, aparecerá uma cultura colonial; esta cultura colonial vai-se desdobrar, porque nela haverá uma elite cultural colonial ilustrada e um povo [...] Era a Idade de Ouro porque essa cultura era tida pelas elites coloniais inquestionavelmente como a cultura universal. Havia, então, uma verdadeira Pedagogia da dominação, [uma] Pedagogia da mediação da cultura ilustrada. Temos, assim, três níveis. O “centro” e, na “periferia”, uma elite e um povo. A cultura imperial tem uma metodologia pedagógica, é a “Pedagogia da dominação”, como mostra Paulo Freire. Projeta na própria consciência do dominado sua cultura como sendo a única, negando assim a cultura do Outro. Todo um estudo deveria ser realizado sobre a introjeção no colonizado da cultura imperial. Por outro lado, o colonizado produz uma desvalorização de sua própria cultura. Podemos dizer que a cultura de um povo, que não é o mesmo que a cultura *nacional*, começa a ser negada a partir das pautas da cultura do “centro”. Quando em minhas aulas na faculdade [na Argentina] perguntamos aos alunos um exemplo de uma obra de arte, sempre citam a *Monalisa* e a *Quinta Sinfonia* de Beethoven. Então retruco: “Mas vocês não pensaram que em nossa província, Mendoza, há jardins muito belos e que podar vinhedos e parreiras é uma arte? Vocês não pensaram que podiam ter-me dado como exemplo um tango?”. Esta arte para eles não tem sentido, não tem valor nenhum. Foram pedagogicamente educados na desvalorização da cultura popular própria. A dependência cultural é primeiramente externa. Do império à elite: a elite é minoritária, mas tem o poder: é a oligarquia dependente. Logo há também uma dependência interna, que é exercida pela elite cultural ilustrada ao dominar o povo, até por meio das escolas (Dussel, 1997, p. 133).

Na visão de Dussel (1997), a categoria povo representa os excluídos e dominados, podendo ser compreendida em relação a três opostos, nos níveis patriótico, social e cultural respectivamente: 1) o império, que evoca os sentidos de nacionalidade, e, assim, o povo surgiria contra os inimigos da pátria; 2) a burguesia nacional – o povo, como classe de trabalhadores, estaria em oposição à classe dos empregadores; e 3) a burocracia – o povo, enquanto situado na periferia do sistema, estaria em oposição aos situados no centro (Figura 1).

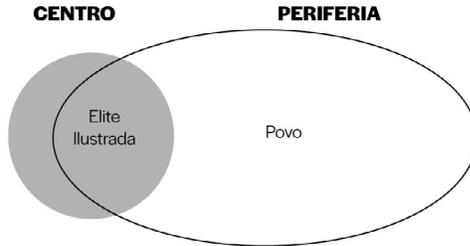


Figura 1 — Centro de poder e periferia colonial
Fonte: Elaborado pela autora com base em Dussel (1997).

A regulação dos processos de comportamento e de interação social é vista, em sentidos diversos, nas Ciências Sociais de base eurocêntrica. Giddens (1991), por exemplo, destaca que entre as principais instituições da modernidade estão o poder militar e a vigilância, sendo que o primeiro se refere ao controle dos Estados-Nação sobre os meios de violência em contextos de guerra, e o segundo ao controle sobre informações e supervisão das ações sociais. Em outros termos, “a vigilância se refere à supervisão das atividades da população súdita na esfera pública – embora sua importância como base do poder administrativo não se confine a esta esfera” (Giddens, 1991, p. 69). No funcionalismo durkhemiano, a regulação corresponde a uma divisão de funções interdependentes e interligadas no âmbito da divisão social do trabalho, que está na base das sociedades ditas modernas. Por seu turno, nos termos da teoria marxista, a divisão social do trabalho nas sociedades capitalistas é pensada a partir do pressuposto das sociedades de classe e da sua divisão hierarquizada entre classes proprietárias e não-proprietárias dos meios de produção.

A leitura dessas perspectivas sociológicas centradas na estrutura extrapola os limites desse foco teórico. Contudo, tomando como exemplo o que Émile Durkheim definiu como representações sociais (Durkheim, 1987), o que Marx e Engels (2007) conceberam como ideologia e o que Foucault (1999) teorizou como disciplinamento de corpos e mentes, tais categorias podem ser ampliadas nos marcos da perspectiva crítica da modernidade/colonialidade para se pensar

a produção de sentidos e o disciplinamento para além: I) da consciência coletiva como expressão dos liames da vida social; II) da ideologia como explicável apenas em reflexo a uma base material; e III) do biopoder como redutível ao controle da sexualidade. Uma leitura a partir dos marcos da colonialidade do poder, do saber e do ser tanto aponta para o reconhecimento e a interrelação das dimensões referidas quanto para controles outros, com base em gênero, raça e classe, com determinantes não contemplados nas concepções citadas, como os das realidades históricas e ontológicas de povos relativos ao que se conhece como América Latina.

Lembremos que o conceito de biopoder, como concebido por Michel Foucault, refere-se a um modo de controlar a vida no Ocidente a partir do século XVII, estruturado em duas formas principais, não antagônicas. De fato, constituem dois polos interligados por um feixe intermediário de relações: o primeiro polo está centrado no “corpo como máquina” (Foucault, 1988, p. 130), ou seja, no adestramento dos corpos por meio da ampliação de suas aptidões, da extorsão de suas forças, do crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade e da sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos; e o segundo polo, formado por volta do século XVIII, centrado no “corpo-espécie”, relacionado à mecânica do ser vivo e no corpo como suporte dos processos biológicos, constituindo intervenções e controles reguladores, assim dizendo, uma biopolítica da população (Foucault, 1988, p. 131).

A organização do poder sobre a vida, baseada nas disciplinas do corpo e nas regulações da população (Foucault, 1988) – sobretudo do *povo* – constitui o biopoder como elemento fundamental à lógica colonial, que, tomada como acumulação primitiva do capital, nos termos referidos por Karl Marx, guarda estreitas relações com a lógica capitalista. Em ambas as lógicas, o biopoder opera “de forma a garantir uma inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e um ajustamento dos fenômenos da população aos processos econômicos”, e, assim, neutralizar as resistências ao poder por meio do enfraquecimento da força política dos indivíduos (Oliveira, 2006, p. 31).

Durante o colonialismo, o biopoder traduz a colonialidade do ser, que também é marcada pela religiosidade Cristã, com ênfase na Igreja Católica Apostólica Romana. Para Oro e Ureta (2007, p. 281), a América Latina “nasceu” católica pelo intuito dos viajantes e exploradores espanhóis e portugueses de, para além da conquista econômica de terras e riquezas naturais, “também ver concretizado o sonho milenarista e salvacionista cristão, acalentado pelo imaginário europeu, de encontrar o paraíso terrestre, noção baseada no Gênesis e recheada pelo imaginário edênico ao longo dos séculos”. Nesse contexto, “a expansão ibérica

significou também a expansão do catolicismo na América Latina, mediante a união da cruz e da espada, do trono e do altar” (Oro; Ureta, 2007, p. 281).

Para Walsh (2009), a lógica binária da colonialidade-modernidade separou seres humanos e natureza, definindo como não modernas, primitivas e pagãs as espiritualidades que se conectavam à terra e à ancestralidade, anulando, dessa forma, cosmovisões, filosofias, religiosidades e sistemas de vida como as de comunidades indígenas e de povos da diáspora africana. O colonialismo plasmou seus ideais de civilização e progresso promovendo a invasão dos territórios da denominada *América*, carregando consigo princípios cristãos-católicos. Assim, a evangelização de povos nativos e o banimento de suas expressões religiosas locais foi imediato. Nessa lógica, Dussel (1997) ressalta a naturalização entre os indivíduos ocidentais da terminologia “civilização ocidental cristã”, conferindo, com isso, um sentido de sacralização e divinização do sistema.

O sistema pretende sua eternização, diviniza-se. Entre nós, utiliza-se a terminologia da “civilização ocidental e cristã”. É a divinização anticristã de um sistema que se sacraliza e por isso é estritamente correto dizer, em termos cristãos, que a crítica de toda crítica começa pela crítica da religião do sistema divinizado. Isto é, o ídolo deve ser negado para que o sistema possa avançar, porque se o sistema é sagrado, como poderá ser trocado por outro melhor? [...] Por isso se diz que a crítica de toda crítica começa pela crítica da religião do sistema, do ídolo (Dussel, 1997, p. 138).

No decorrer dos séculos, o processo de constituição dos Estados-Nações no continente Americano foi marcado pela adoção do catolicismo como religião oficial em muitos países, “com a consequente ausência ou limitação da liberdade religiosa na região” (Oro; Ureta, 2007, p. 281), inclusive com a negação de religiosidades nativas e de povos da diáspora africana. Mesmo com mudanças históricas no que diz respeito às “relações oficiais entre política e religião, Igreja e Estado” (Oro; Ureta, 2007, p. 281), esse imaginário religioso continua tendo presença significativa como dimensão constitutiva das sociedades latino-americanas²⁹. Por um lado, contudo, se a colonialidade do ser permanece ocultando a história de povos cujos modos de ser (nascer, viver e morrer) não são alinhados integralmente aos padrões dominantes do sistema-mundo moderno ocidental, por outro, no mundo contemporâneo existe – seja em sua parte “avançada”, “desenvolvida” ou “moderna”, seja, no plano ideológico, que abriga sistemas de ideias e valores – “alguma outra coisa que nada tem a ver com o que se definiu diferencialmente como moderno” (Dumont, 1985, p. 31).

Nesse contexto, como apontado por Mignolo (2010a), os conhecimentos (científico e filosófico) também se constituíram como instrumentos colonizadores, por essa razão sua descolonização se referiria tanto à dimensão do ser (gênero, sexualidade, subjetividade) quanto do saber (conhecimento). À vista disso, na dimensão do saber, torna-se necessário refletir acerca dos limites da própria ciência – e consequentemente das Ciências Sociais como destaca Connel (2012) – como único tipo de conhecimento legitimado pela sociedade moderna como válido universalmente.

Santos (1988) ressalta que a racionalidade da ciência moderna, impulsionada pela revolução científica do século XVI, atingiu caráter global quando, para além das ciências naturais, foi incorporada também pelas Ciências Sociais no século XIX. Em função desse caráter global, “a nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas”. Essa característica fundamental, portanto, simboliza “a ruptura do novo paradigma científico com os que o precedem” (Santos, 1988, p. 48).

Castro-Gómez (2005) cita o filósofo Immanuel Wallerstein ao considerar que as Ciências Sociais representaram papel constitutivo do contexto de organização dos Estados-Nação, cujo objetivo era o de exercer controle sobre a vida humana, ajustando todos os elementos necessários ao funcionamento do sistema de produção capitalista. A totalidade do *projeto da modernidade* concederia ao Estado, por esse motivo, o papel central na organização racional do mundo natural e humano/social.

As taxonomias elaboradas pelas ciências sociais não se limitavam, assim, à elaboração de um sistema abstrato de regras chamado “ciência” – como ideologicamente pensavam os pais fundadores da sociologia – mas tinham consequências práticas na medida em que eram capazes de legitimar as políticas reguladoras do Estado. A matriz prática que dará origem ao surgimento das ciências sociais é a necessidade de “ajustar” a vida dos homens ao sistema de produção. Todas as políticas e as instituições estatais (a escola, as constituições, o direito, os hospitais, as prisões, etc.) serão definidas pelo imperativo jurídico da “modernização”, ou seja, pela necessidade de disciplinar as paixões e orientá-las ao benefício da coletividade através do trabalho. A questão era ligar todos os cidadãos ao processo de produção mediante a submissão de seu tempo e de seu corpo a uma série de normas que eram definidas e legitimadas *pelo conhecimento*. As ciências sociais ensinam quais são as “leis” que governam a economia, a sociedade, a política e a história. O Estado, por sua vez, define suas políticas governamentais a partir desta normatividade cientificamente legitimada (Castro-Gómez, 2005, p. 2, grifos no original).

Nas duas últimas décadas do século XX, a filosofia pós-moderna e os estudos culturais surgiram no bojo de correntes teóricas que questionam as *patologias da ocidentalização* (Castro-Gómez, 2005). Embora as críticas às Ciências Sociais tenham alcançado avanços paradigmáticos significativos, como superação da objetividade, generalidade e homogeneidade da “física social” durkheimiana e a compreensão dos “fenômenos sociais a partir das atitudes mentais e do sentido que os agentes conferem às suas ações” (Santos, 1988, p. 53), a crise epistemológica persiste, mesmo porque, como frisa Ianni (1990, p. 11), a sociologia é uma ciência que se desenvolve a partir da contínua criticidade. Seu objeto sociológico, por sua vez – assim como nas demais Ciências Sociais –, relaciona o indivíduo e a coletividade, isto é, diz respeito à “realidade social em movimento, formação e transformação”, em que o “objeto e o sujeito do conhecimento distinguem-se e confundem-se”.

No processo, controvérsias paradigmáticas eram esperadas, como abordado em obras da Filosofia da Ciência e das próprias Ciências Sociais³⁰, em função da mutabilidade inerente a processos de mudanças nas sociedades e nos paradigmas científicos; e, embora a sociedade burguesa, industrial, capitalista, moderna ou informática tenha se modificado nesses entretempos, algumas características essenciais permaneceram (Ianni, 1990, p. 9). A ciência – moderna – criou a parcelização e disciplinarização do saber, provocando um reducionismo arbitrário, sobretudo nas ciências aplicadas; instaurou um tipo de conhecimento racional, objetivo, factual e rigoroso que deixava à margem o senso comum e os valores humanos e religiosos, criando, além disso, o antagonismo entre sujeito e objeto (Santos, 1988).

Santos (2007) destaca uma cartografia do pensamento no campo do conhecimento que separou, de forma abissal, as possibilidades de produção de conhecimento. A outredade encontrada no denominado *Novo* mundo foi nulificada, afetando, até os dias atuais, a possibilidade de coexistência entre realidades das sociedades metropolitanas e dos territórios coloniais. De modo semelhante, Connel (2012) menciona a estrutura geopolítica do pensamento sociológico, segmentada entre países tidos como do *centro*, pertencentes a uma metrópole dominante, e países tidos como subalternos, pertencentes a uma periferia global. A produção teórica considerada universal é a produzida por países da metrópole/centro – ou seja, os mundos europeu e anglo-americano.

Nos marcos da crítica decolonial, o entrelaçamento entre: 1) as religiões cristãs, a ideia de raça e o binarismo cis-hetero-sexual; 2) o conhecimento científico; e 3) o sistema econômico capitalista formam o tripé dominante da sociedade moderna, que operacionaliza, respectivamente, as dimensões da colonialidade do ser, do saber e do poder (Figura 2).

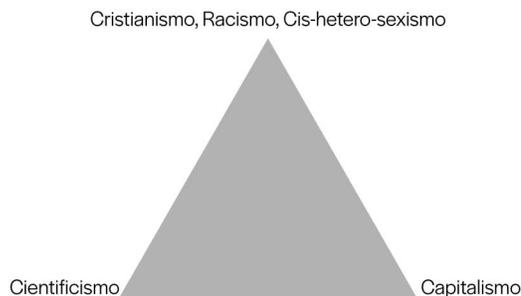


Figura 2 — Tripé da Modernidade/Colonialidade

Fonte: Elaborado pela autora (2020).

Embora esse tripé tenha predominado até os dias atuais, por outro lado, ações de resistência e enfrentamento ao modelo eurocêntrico vêm sendo construídas e praticadas, expressando-se em múltiplas e diversas frentes empíricas e teóricas. Nos países da América Latina, a Rede Modernidade/Colonialidade propõe que, a partir de uma “desobediência epistêmica” (Mignolo, 2010a), a superação do domínio eurocêntrico moderno se dará por meio da reestruturação, de(s)colonização ou pós-ocidentalização tanto das Ciências Sociais como das demais ciências e outras instituições modernas, considerando outras formas de conhecimento, isto é, os lugares de onde falam os/as subalternizados/as. No âmbito epistemológico, pesquisadores(as) sugerem formas de conhecimento definidas como pós-abissais (Santos, 2007), invocando “um paradigma outro de pensamento crítico, analítico e utopístico que contribua para a construção de espaços de esperanças em um mundo em que prevalecem a perda de bom senso, egoísmo cego, fundamentalismos religiosos e seculares” (Mignolo, 2003, p. 19, tradução livre). Consideradas epistemologias do Sul, representam

uma reivindicação de novos processos de produção, de valorização de conhecimentos válidos, científicos e não científicos, e de novas relações entre diferentes tipos de conhecimento, a partir das práticas das classes e grupos sociais que sofreram, de maneira sistemática, destruição, opressão e discriminação causadas pelo capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. O Sul é a metáfora do sofrimento sistemático produzido pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado. Esses três modos principais de dominação ocorrem por vezes associados a outros, como, por exemplo, o autoritarismo religioso ou político. Neste sentido, o sul das epistemologias do sul não é geográfico, é epistêmico e político: o Sul anti-imperial. É um Sul que também existe no Norte geográfico, o que antes chamávamos terceiro mundo interior ou quarto mundo: os grupos dominados, marginalizados da Europa e América do Norte. Correspondentemente, há um Norte epistêmico e político no Sul global geográfico: são as elites locais que beneficiam do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado globais, ou seja, o Sul imperial (Santos; Mendes, 2018, p. 10).

Dada a descoberta da “máscara da modernidade” e, conseqüentemente, da lógica da colonialidade, “surtem também projetos decoloniais, isto é, projetos que forjam futuros nos quais a modernidade/colonialidade será um mal momento na história da humanidade dos últimos quinhentos anos” (Mignolo, 2010b, p.13, tradução livre). Mais que uma opção epistêmica ou ontológica, o paradigma da decolonialidade surge de “uma necessidade ética e política para as ciências sociais latino-americanas” (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 21). Esse processo de transformação, em curso na América Latina, é chamado de mirada ou giro decolonial. A radicalidade do giro decolonial latino-americano pode ser vista, desde o final dos anos 1990, na crítica à própria denúncia do *imperialismo* dos estudos culturais, pós-coloniais e subalternos, uma vez que essa denúncia não realiza uma ruptura adequada com o pensamento teórico eurocêntrico³¹ (Mignolo, 1998).

Para Korol (2007a, p. 8, tradução livre), a “descolonização cultural” resulta do avanço da “crítica dos nossos sentidos do mundo, das nossas concepções de luta, da nossa leitura da história, das nossas formas de resistência; na valorização e reconhecimento dos saberes ancestrais, das culturas originárias, das diferentes cosmovisões que se criaram nas nossas terras”. Significa, ainda, uma atitude concreta em relação à história do capitalismo na América Latina, construída a partir do genocídio dos povos, que foi realizado múltiplas vezes em nome do “progresso”, da “civilização” e do “desenvolvimento”.

Segundo Fanon (1968), se o contexto colonial cindiu o mundo em dois, o processo de descolonização surge com a proposta de unificação mediante a extinção da lógica colonial. Desfazer o mundo colonial não significa uma confluência entre duas zonas após a abolição das fronteiras, mas “abolir uma zona, enterrá-la profundamente no solo ou expulsá-la do território” (Fanon, 1968, p. 30). No nível da práxis, a resistência a essa cadeia de eventos relacionados surge dos/as próprios/as *subalternos/as* ao reivindicarem seu direito de existir e viver de acordo com seus modos. Para Maldonado-Torres (2007, p. 160), são muitos os tipos de intervenção crítica dos/as colonizados/as, o que significa que “a orientação fundamental deste tipo de intervenção, e a atitude correspondente, referem-se ao espanto e ao grito da subjetividade viva e doadora diante da modernidade/colonialidade, isto é, a própria atitude descolonial”. Suscitando o ímpeto por formas de ser, estar e existir, modelos de resistência surgem progressivamente à revelia das imposições coloniais, violentamente implantadas.

Na visão de Dussel (1997), enquanto grupos tradicionalistas ressaltarão a continuidade das estruturas edificadas, movimentos revolucionários emergem para promover descontinuidades. A negação e a libertação referentes à dominação cultural eurocêntrica acontecem pelo povo, visto que a cultura popular e o

próprio povo nascem da exterioridade do sistema, representam o Outro. Assim, revoluções ocorreriam nos níveis patriótico (contra o império), social (contra a burguesia nacional) e cultural (contra a burocracia). A revolução cultural, por seu turno, contemplaria os âmbitos do pedagógico, do cultural e da juventude. A Figura 3 ilustra o pensamento de Dussel em relação à libertação cultural.



Figura 3 — Libertação cultural dusseliana
 Fonte: Elaborado pela autora com base em Dussel (1997).

Na perspectiva dusseliana,

O povo num certo nível está *fora* do sistema e, ao estar *fora* do sistema, está no futuro; ao estar no futuro é já o homem novo. O homem novo é o povo oprimido, mas não, contudo, alienado e sim exterior ao sistema, sabendo que tem outras tradições, outra língua, outra cultura, que é considerada pela ‘cultura ilustrada’ como incultura, como analfabetismo, como não-palavra, porque a cultura ilustrada não tem ouvidos para ouvir e, por isso, acredita que o Outro guarda silêncio; mas não, não está silencioso (Dussel, 1997, p. 139, grifos no original).

Nessa direção, no horizonte utópico das mudanças, o esforço criador de uma lógica outra emerge da externalidade da modernidade, isto é, da condição fronteiriça. Por isso, trata-se de uma tradição que não é moderna nem pós-moderna, mas transmoderna. O conceito de transmodernidade representa um projeto em que culturas não europeias, sem descartar os aspectos positivos da modernidade, sinalizam para aspectos tanto *além* quanto *anteriores* às estruturas criadas, apreciadas e impostas pela cultura euro/norte-americana moderna. Uma eminente cultura transmoderna será movida em direção à pluriversalidade por meio de um autêntico e transversal diálogo intercultural. No pluriverso transmoderno coexistirão diversas universalidades – europeia, islâmica, vedanta, taoísta, budista, latino-americana, bantu³², dentre outras (Dussel, 2016).

O projeto transmoderno se inicia pela valorização das culturas negadas ou depreciadas que estão na exterioridade da modernidade como ponto de partida para uma flexibilidade crítica interna. Essa criticidade, que é fronteira, impulsiona resistência, amadurecimento e acúmulo de forças para desenvolver as próprias tradições de uma cultura não decolonizada e renovada (Dussel, 2016). Flórez-Flórez (2007) realça a importância de compreender de que forma os movimentos latino-americanos têm articulado ações que construam um lugar próprio de enunciação para além do essencialismo epistêmico que negou suas histórias locais e questionou a autenticidade de seus movimentos. Em razão disso, urge a importância de pensar o decolonial pedagogicamente e o pedagógico decolonialmente, nos termos de Walsh (2017).

1.1 Pedagogias decoloniais:

práticas e saberes em direção a outros mundos

A propósito da reflexão sobre uma genealogia do pensamento pedagógico decolonial, João Colares de Mota Neto e Danilo Streck destacam a importância da educação popular no questionamento às heranças coloniais no decorrer da história (Mota Neto; Streck, 2019). Nesse sentido, recuperam as contribuições de Marco Raúl Mejía sobre os principais eixos teórico-práticos desenvolvidos no campo da educação popular desde o século XIX na América Latina³³ (Quadro 7).

é importante reconhecer na Educação Popular não uma prática de agora ou dos últimos quarenta anos, mas uma dinâmica que, nos últimos duzentos anos, tem estado presente na teia social da América Latina. Deste modo, se reconhecemos que nosso pai é Freire, o nosso avô é Simon Rodríguez, professor de Simon Bolívar, que estabeleceu, no começo do século XIX, as bases da Educação Popular que a América precisava e que, então, foi proposta para alguns dos países das repúblicas latino-americanas. Foi retomada pelo movimento das universidades populares, no começo do século XX, e por alguns dos artífices da educação formal, com a peculiaridade de nossos povos e na busca da justiça através da educação (Lizardo Pérez, José Maria Velaz e outros) (Mejía, 2006, p. 206).

Quadro 7 — Referências históricas sobre a constituição do campo da educação popular latino-americana

| Eixos de atuação na América Latina | Atores | Contribuições no campo da educação popular |
|--|--|---|
| Lutas de independência no século XIX | Simón Rodríguez (Venezuela - 1769-1854) | a) a educação popular nos faz americanos e não europeus, inventores e não repetidores b) ela educa para que não sejamos mais servos de mercadores e clérigos c) possibilita uma arte ou ofício para que as pessoas ganhem a vida por seus próprios meios |
| | José Martí (Cuba - 1854-1895) | Publicação de <i>Nuestra América</i> (1891) |
| Construção de universidades populares durante a primeira metade do século XX | Universidades no Peru, em El Salvador e no México | a) educação de operários e alteração de conteúdos, tempos e da maneira de realizar o processo educativo de acordo com os sujeitos dessa educação b) estímulo ao despertar de consciência de educandos/as sobre o seu lugar e o seu papel na história c) construção e orientação de educandos/as rumo a uma organização que defendesse os interesses desses grupos |
| Experiências de povos originários | Elizardo Pérez, na Bolívia, com a Escola Ayllu de Warisata (1931-1940) | Paradigma do <i>vivir bien da tradição aymara (suma qamaña)</i> ou <i>buen vivir</i> na língua quéchua (sumakkawsay): a) existe uma prática educativa própria dos grupos indígenas, derivada de sua cultura b) se constituem como “Escolas do esforço”, à medida que desenvolvem uma pedagogia baseada no trabalho c) a escola se estende e se articula com à comunidade, que se torna, ela própria, uma escola |
| Projetos educativos diversos ao serviço dos grupos mais desprotegidos da sociedade | Padre José María Vélaz | Movimento Fé e Alegria, a partir de 1956, originado para impulsionar a mudança social por meio da Educação Popular Integral: a) a educação visa romper as correntes mais fortes da opressão popular mediante uma educação cada vez mais ampla e qualificada b) a democracia educativa tem que preceder a democracia econômica e social c) depois de tanta luta não podemos nos resignar a viver em uma justiça média. Há que lutar pela justiça integral |

Fonte: Adaptado de Mejía (2013), Mota Neto e Sreck (2019).

No século XX, ganham destaque o colombiano Orlando Fals Borda e o brasileiro Paulo Freire, “dois pensadores latino-americanos que podem ser considerados predecessores da teoria decolonial no campo da educação e da pesquisa social” (Mota Neto; Streck, 2019, p. 209). Ambos foram entusiastas da educação popular como movimento de educação crítica e concepção pedagógica transformadora. Diferentemente do ensino em escolas “padrão”, cuja formação é patrocinada pelo Estado, com vistas à capacitação de mão-de-obra para a contínua reprodução da ordem hegemônica, a educação popular emergiu como um espaço de aprendizagem própria e de fortalecimento político capaz de questionar e agir sobre tal ordem social.

Não é apenas em uma sociedade transformada que se cria uma nova cultura e um novo homem. É ao longo do processo coletivo de transformá-la, por meio do qual as classes populares se educam com a sua própria prática e consolidam o seu saber com o aporte da educação popular. Pela primeira vez surge a proposta de uma educação que é *popular* não porque o seu trabalho se dirige a operários e camponeses prematuramente excluídos da escola seriada, mas porque o que ela “ensina” vincula-se organicamente à possibilidade de criação de um saber popular, por meio da conquista de uma educação de classe, instrumento de uma nova hegemonia [...]. Em suas formas mais consequentes, que hoje se recobrem de inúmeras iniciativas em todo o continente latino-americano, a educação popular apenas gera um primeiro momento de passagem de *uma educação para o povo a uma educação que o povo cria*. Que ele produz ao transitar – não porque se educa entre educadores, mas porque inclui a educação popular no trabalho político que educa a ambos – de sujeito econômico a sujeito político, e ao se reapropriar – tanto tempo depois, tantas histórias depois – de *uma educação para fazê-la ser*, pouco a pouco, a *sua educação*: a educação através da qual ele não se veja apenas como um anônimo sujeito da cultura brasileira, mas como um sujeito coletivo da transformação da história e da cultura do país (Brandão; Assumpção, 2009, p. 32-33).

Ainda que não tenham teorizado diretamente acerca das pedagogias decoloniais, as obras de Freire e Fals Borda representam solo fértil para o desenvolvimento do argumento decolonial, visto que a obra desses autores: a) aponta para a necessidade de educadores(as) subversivos/as; b) considera o contexto de onde falam os/as oprimidos/as; c) leva em consideração a memória coletiva dos movimentos de resistência; d) transcende a ciência moderna e dialoga com outras epistemologias; e e) anuncia-se enquanto utopia política (Mota Neto, 2016).

Em Fals Borda³⁴, a concepção decolonial pode ser visualizada em sua trajetória como crítico sentipensante³⁵ ao colonialismo político e epistemológico. Entre suas contribuições, estão suas críticas ao colonialismo científico e a aposta em uma ciência própria (insurgente) latino-americana, a proposta metodológica da investigação-ação-participativa, alinhada à sua visão sobre educação popular, e o incentivo a um utopia ético-política. O sociólogo defendia uma sociologia da libertação e uma ciência social independente ao euro-norte-centrismo dominante por meio de um projeto ético-político de sociedade participativa (Fals Borda, 1987; Mota Neto, 2016; Bringel, 2016).

Já em Paulo Freire, a concepção decolonial é visualizada em sua condição de educador terceiro-mundista, lócus de enunciação próprio dos oprimidos do sistema-mundo. Essa posição direcionou sua denúncia ao capitalismo e aos instrumentos da colonialidade, ao tempo em que criou uma proposta político-pedagógica decolonizadora (Mota Neto, 2016). Em 2021, durante o processo

de tecitura da narrativa deste estudo, Paulo Freire completou seu centenário, sendo homenageado em diversas partes do Brasil e do mundo.

Paulo Freire teve seu legado reconhecido mundialmente³⁶ pela difusão de uma educação voltada para a liberdade, a reflexividade, a criticidade e a dialogicidade – categorias trabalhadas, inclusive, sob influência direta do pensamento marxista (Zanella, 2007; Fernandes, 2016; Dias *et al.*, 2019). Além das referências marxistas, o argumento decolonial também pode ser visualizado na obra do autor, que abordou as distintas posições hierárquicas que países ocupam no globo, chamando os países latino-americanos de sociedades-objeto ou sociedades periféricas dominadas por uma sociedade-sujeito ou sociedade matriz que tem poder sobre decisões econômicas, sociais e culturais. A matriz instala nas sociedades dominadas uma elite que reproduz suas normas, impondo-as às massas populares (Freire, 2018).

A partir de uma imposição das estruturas de dominação, o povo participa indiretamente na história, deixando marcas como objetos e não como sujeitos. A manutenção dessa ordem ocorre pelo desenvolvimento de um sistema educacional em que a sociedade alienada – a massa – se enxerga a partir das lentes impostas externamente e, assim, não conhece a si mesma, não tem consciência³⁷ de seu próprio existir. A mudança acontece pelo processo de desalienação e surgimento de novos valores pelas massas, que buscam pelo conhecimento de si e de seu processo histórico e passam a fazer exigências às elites. Estas, por sua vez, esmagam e acusam as massas de comunistas, recriando colonialismos por meio de ações paternas e assistencialismos domesticadores (Freire, 2018).

Para Freire (1987), o mundo foi estruturado em torno de distintas e opostas forças: a do opressor, cuja pedagogia é a dominante, e a dos/as oprimidos/as. Os opressores inauguram a violência ao não se reconhecerem no *outro*, negando-o e proibindo-o de *ser*. A restauração da humanidade, em ambos, se dá pela ação dos oprimidos. Assim, a pedagogia do oprimido é aquela que, praticada pelos sujeitos dominados, transforma opressão e suas causas em objeto de reflexão, resultando em seu engajamento na luta por libertação. Nessa pedagogia, que é humanista e libertadora, os oprimidos vão desvelando o mundo opressor ao comprometerem-se, na práxis, com sua transformação: “transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanente libertação”, pois é apenas com a libertação dos/as oprimidos/as que também se libertarão os opressores (Freire, 1987, p. 57).

Freire (2018) frisa que o ser humano deve ser o sujeito de sua própria educação, não seu objeto, criando e transformando o mundo em coletividade. Seu potencial é criativo e pode transformar a realidade mediante o desenvolvimento

de uma consciência crítica. Ao tempo em que as pessoas criam e recriam, vão sendo formadas épocas históricas em meio às contradições e aos conflitos emergentes nesse processo de mudança. Para isso é necessária uma educação ontológica voltada para a emersão do sujeito, que seja libertária pela conscientização³⁸ e tenha a inserção crítica em seu processo histórico. Dessa forma, o povo “imerso era apenas espectador do processo; *emergindo*, descruza os braços, renuncia a ser simples espectador e exige participação. Já não se satisfaz em assistir; quer participar; quer decidir” (Freire, 2018, p. 90, grifo no original).

Para Freire (1979, p. 15), “a educação, como prática de liberdade, é um ato de conhecimento, uma aproximação crítica da realidade”. A apreensão inicial da realidade objetiva pelos seres humanos ocorre em uma aproximação espontânea e ingênua, constituindo, assim, uma tomada de consciência. O processo de desenvolvimento crítico dessa tomada de consciência resulta na conscientização. Em outras palavras: “a conscientização implica, pois, que ultrapássemos a esfera espontânea de apreensão da realidade, para chegarmos a uma esfera crítica na qual a realidade se dá como objeto cognoscível e na qual o homem assume uma posição epistemológica” (Freire, 1979, p. 15). Ao “tomar posse da realidade”, a conscientização desmistifica a realidade opressora, os mitos que edificam a estrutura dominante. A conscientização constitui um processo contínuo de desvelamento da realidade, inseparável da práxis, enquanto ação e reflexão no e com o mundo; implica, portanto, um compromisso histórico e utópico. A conscientização é o processo educativo que promove a consciência ingênua à condição de consciência crítica (Quadro 8): a apatia transforma-se em ação utópica, viável, de denúncia das estruturas opressoras e desumanizantes e anúncio da estrutura libertadora e humanizante:

A conscientização nos convida a assumir uma posição utópica frente ao mundo, posição esta que converte o conscientizado em “fator utópico”. Para mim o utópico não é o irrealizável; a utopia não é o idealismo, é a dialetização dos atos de denunciar e anunciar, o ato de denunciar a estrutura desumanizante e de anunciar a estrutura humanizante. Por esta razão a utopia é também um compromisso histórico. A utopia exige o conhecimento crítico. É um ato de conhecimento. Eu não posso denunciar a estrutura desumanizante se não a penetro para conhecê-la. Não posso anunciar se não conheço, mas entre o momento do anúncio e a realização do mesmo existe algo que deve ser destacado: é que o anúncio não é anúncio de um ante-projeto, porque é na práxis histórica que o anteprojetado se torna projeto. É atuando que posso transformar meu anteprojetado em projeto; na minha biblioteca tenho um anteprojetado que se faz projeto por meio da práxis e não por meio do blábláblá [...] A conscientização está evidentemente ligada à utopia, implica em utopia. Quanto mais conscientizados nos tornamos, mais capacitados estamos para ser anunciadores e denunciadores, graças ao compromisso de transformação

que assumimos. Mas esta posição deve ser permanente: a partir do momento em que denunciamos uma estrutura desumanizante sem nos comprometermos com a realidade, a partir do momento em que chegamos à conscientização do projeto, se deixarmos de ser utópicos nos burocratizamos; é o perigo das revoluções quando deixam de ser permanentes. Uma das respostas geniais é a da renovação cultural, esta dialetização que, propriamente falando, não é de ontem, nem de hoje, nem de amanhã, mas uma tarefa permanente de transformação (Freire, 1979, p. 16).

Quadro 8 – Características das consciências ingênua e crítica de Paulo Freire

| CONSCIÊNCIA INGÊNUA | CONSCIÊNCIA CRÍTICA |
|--|---|
| Revela uma certa simplicidade, tendente a um simplismo na interpretação dos problemas, isto é, encara um desafio de maneira simplista ou com simplicidade. Não se aprofunda na casualidade do próprio fato. Suas conclusões são apressadas, superficiais. | Anseia por profundidade na análise de problemas. Não se satisfaz com as aparências. Pode-se reconhecer desprovida de meios para a análise do problema. |
| Há também uma tendência a considerar que o passado foi melhor. Por exemplo: os pais que se queixam da conduta de seus filhos, comparando-a ao que faziam quando jovens. | Reconhece que a realidade é mutável. |
| Tende a aceitar formas gregárias ou massificadoras de comportamento. Essa tendência pode levar a uma consciência fanática. | Substitui situações ou explicações mágicas por princípios autênticos de casualidade. |
| Subestima o homem simples. | Procura verificar ou testar as descobertas. Está sempre disposta às revisões. |
| É impermeável à investigação. Satisfaz-se com as experiências. Toda concepção científica para ela é um jogo de palavras. Suas explicações são mágicas. | Ao se deparar com um fato, faz o possível para livrar-se de preconceitos. Não somente na captação, mas também na análise e na resposta. |
| É frágil na discussão dos problemas. O ingênuo parte do princípio de que sabe tudo. Pretende ganhar a discussão com argumentações frágeis. É polêmico, não pretende esclarecer. Sua discussão é feita mais de emocionalidades que de criticidades: não procura a verdade, trata de impô-la e procurar meios históricos para convencer com suas ideias. É curioso ver como os ouvintes se deixam levar pela manhã, pelos gestos e pelo palavreado. Trata de brigar mais para ganhar mais. | Repele posições quietistas. É intensamente inquieta. Torna-se mais crítica quanto mais reconhece em sua quietude a inquietude, e vice-versa. Sabe que é na medida que é e não pelo que parece. O essencial para parecer algo é ser algo; é a base da autenticidade. |
| Tem forte conteúdo passional. Pode cair no fanatismo ou sectarismo. | Repele toda transferência de responsabilidade e de autoridade e aceita a delegação delas. |
| Apresenta fortes compreensões mágicas. | É indagadora, investiga, força, choca. |
| Diz que a realidade é estática e não mutável. | Ama o diálogo, nutre-se dele. |
| | Face ao novo, não repele o velho por ser velho, nem aceita o novo por ser novo, mas aceita-os na medida em que são válidos. |

Fonte: Freire (2018).

Pedagogia do oprimido – publicada em 1968 durante seu exílio no Chile em função da ditadura militar no Brasil – constitui, decerto, a obra mais expoente de Paulo Freire. Em 1992, Freire publicou *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*, obra em que revisiona a publicação de

1968. Em análise sobre as obras de Freire, Boff (2019, p. 10-11) ressalta que, enquanto a pedagogia do oprimido “é uma pedagogia que permite ao oprimido extrojetar de dentro de si, e por ele mesmo, o opressor, a fim de resgatar seu ser livre”; a pedagogia da esperança representa “uma denúncia das injustiças sociais e das opressões que se perpetuam ao longo da história”, ao tempo em que anuncia “a capacidade humana de desfatalizar esta situação perversa e construir um futuro eticamente justo, politicamente mais democrático, esteticamente mais irradiante e espiritualmente mais humanizador”.

A respeito da educação popular, esta representa importante instrumento de suporte na resistência e na luta contra as estruturas moderno-coloniais. Representa, desse modo, uma pedagogia decolonial que funciona por meio do questionamento e da busca por superação das formas de opressão impostas pela modernidade-colonialidade “contra as classes e os grupos subalternos, sobretudo das regiões colonizadas e neocolonizadas pelas metrópoles euro-norte-americanas, nos planos do existir humano, das relações sociais e econômicas, do pensamento e da educação” (Mota Neto, 2016, p. 350). Nesse contexto, a educação popular como movimento e discurso do pensamento decolonial oferece diretrizes:

- a) para a defesa da unidade latino-americana contra o imperialismo e as relações neocoloniais promovidas pelo capitalismo; b) para a produção de um pensar pedagógico que rompa com a subalternização dos conhecimentos e das experiências de sujeitos sociais marginalizados; c) para as lutas sociais de camponeses, trabalhadores urbanos, negros, índios, homossexuais (sic), mulheres, jovens, refugiados, imigrantes, entre outros; d) para a construção de metodologias e propostas didáticas que viabilizem a participação e construção do conhecimento destes sujeitos (Mota Neto, 2016, p. 352).

Influenciada pela pedagogia crítica freireana, Walsh (2017) cunhou o termo pedagogia decolonial referindo-se a um conjunto de estratégias, práticas e metodologias que invocam novas formas de ser e estar no mundo. A autora corrobora com Paulo Freire ao considerar a pedagogia como metodologia imprescindível dentro e para as lutas de libertação sociais, políticas, ontológicas e epistêmicas. Nesse sentido, as práticas pedagógicas não se resumem a ações de ensino e transmissão de saber, nem estão limitadas ao campo da educação e aos espaços escolares. As lutas sociais também são, portanto, cenários pedagógicos em que as pessoas executam suas pedagogias de aprendizagem, desaprendizagem, reaprendizagem, reflexão e ação. São consideradas, assim, as práticas que apontam outros caminhos, reemergências e insurgências, que questionem e desafiem a lógica epistêmica única da modernidade ocidental e do poder colonial,

ainda presentes na colonialidade do saber. Tais práticas são entendidas enquanto pedagogias por estimularem/reconhecerem outras racionalidades, outros saberes e outros sistemas de viver, ser, sentir, existir, fazer, pensar (Walsh, 2017).

Walsh (2017) frisa que, desde a época da invasão colonial-imperial das terras de *Abya Yala* – rebatizadas política, epistêmica e colonialmente pelos invasores da América –, os povos indígenas e africanos sequestrados acionavam estratégias, práticas e metodologias de luta, rebelião, fuga e insurgência para resistir, transgredir e subverter a dominação. É com base nessa conjuntura histórica longínqua que o pedagógico e o decolonial imprimem sua razão e sentido como pedagogias decoloniais. Desse modo, seja em termos políticos, sociais, culturais ou existenciais, constituem ancoradouros, “como estacas de ação fortemente arraigadas na própria vida e, portanto, nas memórias coletivas que os povos indígenas e afrodescendentes a têm mantido como parte de sua existência e ser” (Walsh, 2017, p. 25). Afinal, como diz a autora, a memória coletiva representa a amálgama da continuidade de um compromisso decolonial frente aos agentes que mantêm a imposição e a moldagem de racionalidades binárias modernas-coloniais (homem/natureza, corpo/mente, civilizado/bárbaro), além das lógicas de *raça* e *gênero* como instrumentos hierárquicos e padrões de poder (Walsh, 2017; Walsh, 2009).

Segundo Korol (2006), em toda a América Latina os povos originários continuam lutando por terra e por sua identidade cultural, por sua autonomia e contra o saqueamento dos chamados *recursos* naturais por empresas transnacionais. Com isso, denunciam a irracional ideologia da conquista e a cultura opressora, que se originou e se reproduz por meio da acumulação de capital, “sustentada nas relações sociais baseadas na exploração do trabalho, na morte, na miséria da maioria, na violência e nas guerras” (Korol, 2006, p. 207, tradução livre).

Desde os inícios, também lutaram os povos africanos escravizados, cuja resistência expressou-se na formação dos quilombos. Acerca disso, Domingues (2007) destaca que, durante todo o período republicano no Brasil, o movimento negro vem estabelecendo estratégias de luta da população negra. Isso porque, embora a escravatura tenha sido abolida legalmente em 1889, o sistema político republicano não promoveu o reconhecimento nem assegurou benefícios materiais ou simbólicos para essa população. Para reverter a marginalização a qual foram impostos, “os libertos, ex-escravos e seus descendentes instituíram os movimentos de mobilização racial negra no Brasil” (Domingues, 2007, p. 103). Ao final da década de 1970, a participação do Movimento Negro na Conferência Mundial contra o Racismo da Organização das Nações Unidas (ONU), em 2001, tornou as ações afirmativas a sua principal bandeira (Trapp; Silva, 2010).

Na atualidade, os povos indígenas defendem seu reconhecimento como nações para além da denominação genérica – índios – que lhes foi atribuída no processo histórico da colonização, incluindo muitas outras lutas por reconhecimento, entre as quais é parte constituinte o direito à terra. Além disso, movimentos negros de variada ordem levam adiante a luta por reconhecimento e redistribuição, como o direito às terras de quilombos. Como defendido por Walsh (2009), é pensando a partir e com a luta de movimentos indígenas e afrodescendentes contra os “racismos solapados” que se torna crucial evocar uma perspectiva crítica de interculturalidade relacionada a uma pedagogia e a uma práxis voltadas para o questionamento, a transformação, a intervenção, a ação e a criação de “condições radicalmente distintas de sociedade, humanidade, conhecimento e vida” (Walsh, 2009, p. 13-14).

Tais lutas não ocorrem de forma isolada em relação a outras lutas de movimentos sociais. Um exemplo disso é o fato de, na América Latina, o ano de 1989 ter sido tomado pelas forças libertárias como expressão simbólica do fortalecimento da resistência aos 500 anos das celebrações oficiais da colonização ibérica, com destaque para os movimentos indígenas, negros, feministas e camponeses (Bringel, 2018). Como defende Carvalho (2015), embora a teoria decolonial destine maior atenção, sem dúvida, aos indígenas e negros racializados pela modernidade-colonialidade, ela também faz referência a camponeses, mulheres, movimentos antiglobalização, antissistêmicos ou altermundistas, lutas diaspóricas e outras redes que resistem, protestam e questionam as estruturas coloniais modernas.

Isso posto, Korol (2007a) sinaliza que as lutas por transformação e os processos de formação política necessitam do diálogo pedagógico das experiências populares, das contribuições da teologia da libertação, do feminismo, das visões de mundo dos povos originários e de visões holísticas sobre o universo, ou seja, da “diversidade de aprendizagem realizada em nosso continente em mais 500 anos de resistência indígena, negra e popular” (Korol, 2007a, p. 233, tradução livre). É, portanto, a partir de movimentos populares que se expressa a heterogeneidade de demandas formadas pela luta anticapitalista, antipatriarcal e anti-imperial contra as diversas formas de colonização cultural (Korol, 2007a).

Acerca disso, inclusive, essa compreensão leva correntes intelectuais decoloniais a denunciarem o monopólio das universidades – grandes representantes institucionais da colonialidade – e dos centros de pesquisa científica sobre a produção do conhecimento, incorporando diálogos a partir de movimentos sociais e outros/as atores/atrizes sociais. Há, pois, uma articulação entre o acadêmico e o militante por meio da coprodução de conhecimento, orientada para a ação (Bringel, 2011). Nas palavras de Grosfoguel e Onesko (2021, p. 9),

“não podemos produzir pensamento decolonial sem pensar junto aos/e com os movimentos sociais, do contrário, nos transformamos em antropólogos e deixamos de fazer decolonialidade”. Para eles, o giro decolonial pressupõe um compromisso político explícito com movimentos sociais e movimentos anti-imperialistas.

Nessa direção, Korol (2007a) aponta para o desafio na aquisição e no desenvolvimento de ferramentas políticas, pedagógicas e metodológicas capazes de ampliar as possibilidades dos militantes para compreender e transformar o mundo. A autora menciona a importância da interação de movimentos com lutas comuns, compartilhando as distintas experiências e os diálogos pedagógicos realizados por meio de redes locais ou continentais. Assim, mediante uma influência mútua de sonhos libertários, novas formas de articulação e ampliação da perspectiva emancipatória dos movimentos existentes, as trocas entre as práticas possibilitam novos horizontes teóricos que sejam questionadores políticos da homogeneização cultural neocolonial; amplificam-se, dessa maneira, os saberes construídos pelos próprios movimentos populares.

Historicamente, múltiplos e variados movimentos lutam pela subversão da lógica ocidental-moderna dominante, tais como os movimentos de direitos humanos, movimentos camponeses ou movimentos urbanos pela terra, movimentos de mulheres e iniciativas feministas, assim como os diversos movimentos de trabalhadores(as) (Korol, 2006). Mais do que uma atuação local, esses movimentos se expandem para outras dimensões em caráter transnacional. A articulação de movimentos com a mesma identidade social ou política faz com que ganhem visibilidade e produzam impactos na esfera pública e nas conquistas cidadãs. São movimentos declarados antiglobalização, antissistema, alterglobalização e em defesa da solidariedade global (Flórez-Flórez, 2015). Em outros termos, “o decolonial também pressupõe assumir uma perspectiva crítica, anti-imperialista e anticolonialista” (Grosfoguel; Onesko, 2021, p. 9).

Dentre os exemplos desses movimentos na América Latina, cito o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), fundado em 1994 no México³⁹, e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), fundado em 1984 no Brasil⁴⁰. São movimentos sociais que, além do ativismo transnacional, atuam a partir de racionalidades outras que podem ser vistas como pós-coloniais (Bringel, 2011). O EZLN foi o primeiro movimento social latino-americano que se utilizou da internet⁴¹ para estabelecer conexões, diálogos e encontros com outros movimentos na construção de uma solidariedade transnacional (Mello, 2004). Apesar da forte repressão, o EZLN não atuou de forma violenta, mas por meio de negociações e difusões informacionais a nível internacional. Atuaram não pela intenção de tomar o poder, mas, ao contrário,

almeijando menos influências estatais em sua região. Não buscaram a imposição de seu modo de vida, e sim, como diz seu lema, a construção de *um mundo em que caibam vários mundos* (Hilsenbeck Filho, 2008).

Já o MST constitui-se como um sujeito pedagógico, uma coletividade educativa atuando intencionalmente no processo de formação de seus/suas integrantes. Entre suas matrizes pedagógicas, estão: 1) a pedagogia da luta social por meio de ações constantes para a transformação social, com a educação concebida como preparação ou conscientização para a luta; 2) a pedagogia da organização coletiva com base em práticas de enraizamento na cultura do movimento e coletividade em movimento em várias atividades; 3) a pedagogia da terra sobre como se dá a relação dos sem-terra com a terra, o trabalho e a produção, onde a terra de cultivo é também a terra que educa; 4) a pedagogia da cultura por meio do modo de vida cultivado no Movimento, pela qual ele próprio vai se transformando em cultura, em movimento cultural; e 5) a pedagogia da história pelo cultivo da história e da memória do Movimento (Caldart, 2000).

Como destacado por Freire (2018), o diálogo é uma importante ferramenta das práticas pedagógicas, porém não o diálogo ingênuo e romântico entre os povos ou entre grupos oprimidos e opressores, e sim um “diálogo entre oprimidos para a superação de sua condição de oprimidos”, estruturado na organização de classe e na luta comum contra o opressor (Gadotti, 2018, p. 13). Com base nisso, a organização da sociedade também se torna papel do educador. Essa perspectiva dialógica pode ser visualizada em movimentos transnacionais, a exemplo da Coordenadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC)⁴², da Via Campesina⁴³, do movimento feminista da Marcha Mundial das Mulheres (MMM)⁴⁴ e do Fórum Social Mundial (FSM) (Bringel; Falero, 2008).

Entre tais redes de movimentos da atualidade, uma desenvolveu-se em solo brasileiro: o FSM, que ocorreu pela primeira vez na cidade de Porto Alegre no ano de 2001. O FMS surgiu em contraponto ao Fórum Econômico Mundial, que ocorre desde 1971 em Davos, na Suíça. O FSM nasceu no contexto do avanço neoliberal do fim do século XX e, além da crítica ao neoliberalismo, também teve como intuito trocar experiências e propor alternativas ao modelo econômico vigente e seus impactos hegemônicos sobre sociedades, economias, culturas e indivíduos. A esperança dessa mobilização internacional é visualizada em seu lema: *um outro mundo é possível*. Na edição inaugural, cerca de 20 mil participantes compareceram ao evento em representação a diversos segmentos que se identificaram com a proposta, desde organizações não-governamentais até representantes das juventudes, universitários/as, grupos de mulheres e ativistas do movimento negro e do movimento LGBTQIAPN+ (Silva, 2011; Haddad, 2020).

Segundo Scherer-Warren (2018), uma rede de movimento social consiste em uma articulação de vários atores/atrizes ou organizações (associações, ONGs, mobilizações na esfera pública, entre outros formatos) que se articulam em torno de valores, objetivos ou projetos em comum no combate a atores/atrizes ou contextos sociais e/ou sistêmicos antagônicos:

o movimento social, definido enquanto uma rede de caráter político, pressupõe a construção de uma identidade coletiva ou identificação grupal, a definição de conflitos, de adversários ou opositores e um projeto ou utopia de mudanças, conforme já mencionado, num contínuo processo de formação política [...] A rede de movimento social tende a ser o nível da sociedade civil mais complexo, mais politizado e orientado por um desejo de transformação do *status quo* de grupos sociais que se consideram em situação de exclusão, desigualdade ou discriminação, ou mesmo que lutam por mudanças sistêmicas mais amplas. A ideia de rede de movimento social é, portanto, um conceito de referência que busca apreender o porvir ou o rumo das ações de movimento, transcendendo, portanto, as experiências empíricas, concretas, datadas, localizadas dos sujeitos/atores coletivos [...] (Scherer-Warren, 2018, p. 33).

A organização de redes de movimentos sociais, muitas a nível transnacional, revela uma coletividade em defesa de seus interesses pelo fomento de outras formas de produção, de consumo e de comercialização, transcendendo a lógica econômica a partir de novas horizontalidades. Isso gera, conseqüentemente, novas sociabilidades – relações sociais baseadas em vínculos comunitários, afetivos, solidários e de reconhecimento mútuo – e novas subjetividades – “percepções, representações, ideias, sentimentos, expectativas ou desejos construídos pelos sujeitos sociais em suas práticas cotidianas, nas experiências vividas” (Bringel; Falero, 2008, p. 276). A abertura ao pluralismo democrático e a solidariedade entre os sujeitos coletivos, reconhecida a partir ou apesar das diferenças, são fatores cruciais na transcendência de demandas individuais para pautas políticas em coletivo, que refletem exclusões sociais operantes de modo sistêmico (Scherer-Warren, 2018).

Também atuando junto com a rede de saberes e ações que agenciam pautas libertárias e decoloniais, enfatizo, no âmbito acadêmico, o núcleo de intelectuais que teorizam sobre epistemologias mulheristas e feministas – como o mulherismo africano e o feminismo decolonial – e o núcleo que propõe metodologias e pedagogias feministas. O termo *mulherismo africana*, cunhado por Cleonora Hudson-Weems em 1987, descreve uma forma de pensamento matriarcal afrocêntrica voltada para a reflexão e ação na luta antirracista. O pensamento foi aprofundado por Nah Dove, Ama Mazama, Marimba Ani, Ifi Amadiume e, no Brasil, por Aza Njeri, Katiúscia Ribeiro, Anin Urasse,

Dandara Aziza, Raissa Imani, Ama Mizani, Kaká Portilho, Marina Miranda. Aza Njeri, inclusive, regionaliza o termo ao falar sobre um mulherismo americano-brasileiro (Njeri, 2020; Njeri; Ankh; Mene, 2020).

O feminismo decolonial é uma corrente revisionista do pensamento feminista ocidental que estabelece diálogos com a decolonialidade em crítica à hegemonia eurocêntrica, patriarcal, capitalista, imperialista, colonial, atribuída de raça, gênero e heterossexualidade. Autoras de diversas partes da América Latina são expoentes da temática, como a argentina María Lugones, a nigeriana Oyèrónkẹ́ Oyèwùmí, as dominicanas Yuderkys Espinosa Miñoso e Ochy Curiel, a aimará colombiana Julieta Paredes Carvajal e as brasileiras Lélia González e Sueli Carneiro, apenas para citar algumas. Por se tratar de um rompimento com a noção normativa colonial-moderna de gênero – ou o CISTema de gênero – como referem os/as autores(as), o transfeminismo também pode ser considerado uma epistemologia inserida ou que estabelece diálogos no âmbito do decolonial. No Brasil, Amara Moira, Dodi Leal, Caia Coelho, Beatriz Bagali, Viviane Vergueiro e Letícia Nascimento (minha conterrânea) versam sobre transgeneridade/transfeminismo na academia.

Curiel (2020, p. 121) dispõe acerca da necessidade de “pensar mais profundamente o que devemos fazer em relação a práticas políticas, metodologias e pedagogias, para não limitarmo-nos a proposta decolonial à análise epistemológica”. Nesse contexto, emergem as pedagogias feministas, um conjunto de elaborações coletivas de ferramentas e caminhos na direção de relações sociais emancipatórias, como destacado por Korol⁴⁵ (2007b). A autora oferece algumas contribuições no âmbito da temática e destaca que a construção desse campo parte de referências como 1) a educação como prática libertadora freireana, pela ênfase na experiência política pedagógica nas lutas pela liberdade; 2) o marxismo, pela crítica ao capitalismo e à dominação; 3) a teologia da libertação, pela crítica à religiosidade opressora e disciplinadora; e 4) as correntes feministas, pelas quais capta a) a crítica à dominação capitalista e patriarcal; b) o questionamento sistêmico da cultura androcêntrica; c) a reflexão que aponta para a desconstrução de categorias duais binárias; d) a busca pela horizontalidade e autonomia; e) a valorização do diálogo na prática política; e f) o radicalismo na denúncia das leis que buscam disciplinar o campo daqueles que resistem à dominação.

Longo (2007) pontua a violência contra a mulher como um instrumento de manutenção do patriarcado e do capitalismo por meio do controle sobre o corpo, a vida e a sexualidade das mulheres, a mercantilização de seus corpos, superexploração de seus trabalhos. Assim, a pedagogia feminista representa uma pedagogia popular com vistas a desorganizar as relações de poder, nas quais os corpos são enunciadores e mensageiros. Nessa pedagogia dos corpos, sonhos,

ideias e sentidos, o encontro de histórias de opressões acontece pelo acolhimento, no reconhecimento mútuo do caminhar lado a lado (Korol, 2007b).

É nesta perspectiva que procuramos as chaves de uma pedagogia feminista popular. Essas chaves que buscamos coletivamente, tanto em nossas oficinas de educação popular como em nossas experiências de resistência, não são decifráveis apenas por e para as mulheres. Procuram ser denúncias das mais diversas opressões. Seria uma forma de pensar uma pedagogia dos oprimidos, oprimidas, dxs ofendidxs de várias formas pela cultura capitalista, patriarcal, racista, homofóbica, imperialista, violenta; uma pedagogia que nos permite ser sujeitos da nossa própria marcha, do seu percurso, da renovação dos seus fins e das formas e ritmos que escolhemos caminhar. Nessa perspectiva, falível, passível de ser criticada e modificada continuamente, que não pretende ser universal nem válida para todos os tempos e lugares, a proposta da “pedagogia popular feminista” atua não como um limite, mas como uma abertura. É uma forma de nomear uma posição na batalha cultural, que questiona o conjunto das relações de poder (Korol, 2007b, p. 17, tradução livre).

É notório que, considerando as especificidades de cunho epistêmico e mesmo no âmbito das práticas sociais, do século XX para o século XXI nasceram ou se desenvolveram organizações com múltiplos esforços nas lutas por reconhecimento e redistribuição socioeconômica (Fraser, 2006). Na perspectiva decolonial latino-americana, isso implica, de forma substancial, a “recuperação de conhecimentos ancestrais, na criação de novos conhecimentos sobre saúde, alimentação, educação, comunicação e nas várias formas de batalha cultural” (Korol, 2007a, p. 229, tradução livre).

Novas formas de trabalho comunitário ou coletivo têm se reinventado e novas constituições vêm sendo construídas e instituídas, voltadas para o exercício de modelos de democracia participativa e de novas maneiras de integração política, econômica, social e cultural de povos que “desafiam as imposições imperialistas” (Korol, 2007a, p. 229, tradução livre). No âmbito das mudanças, Bringel (2018) destaca que vivemos um momento de reconfiguração do ativismo contemporâneo por meio da articulação entre velhos e novos movimentos: no lugar de uma divisão ou dicotomia, há espaço para coexistências que podem converter tensões geracionais, organizativas, de formas de ação e compreensão de mundo em *tensões criativas*.

Como exposto aqui, o âmbito das práticas sociais – em específico o das ações coletivas – têm trazido importantes contribuições para pensar a perspectiva decolonial, principalmente se as considerarmos como expressões de pedagogias decoloniais. Nesse sentido, no Capítulo 2 destaco contribuições ao campo teórico de movimentos sociais embasados em produções e práticas oriundas da América Latina, com foco no Brasil. Embora, no âmbito teórico,

esse processo tenha ocorrido, a princípio, a partir da incorporação/reprodução do berço europeu-estadunidense de teorias dos movimentos sociais, no âmbito das práticas sociais, movimentos dessa região apontam características, racionalidades, saberes, modos de vida e sociabilidades que evidenciam especificidades das ações coletivas latino-americanas em diálogo com a perspectiva decolonial. Ou seja, teorias pós-coloniais/decoloniais, sobretudo as produzidas no seio da América-Latina, lançam luz para pensar esses movimentos como, genuinamente, contestadores da lógica colonial-moderna. Em um segundo momento, afunilo essas reflexões e verso sobre expressões contemporâneas de ações coletivas intituladas coletivos/coletivas, apontando conceitos e características que sugerem práticas pedagógicas decoloniais.

CAPÍTULO 2

AÇÃO COLETIVA NO BRASIL: UM OLHAR A PARTIR DA AMÉRICA LATINA

“NINGUÉM LIBERTA NINGUÉM, NINGUÉM
SE LIBERTA SOZINHO: OS HOMENS SE LIBERTAM EM COMUNHÃO.”

PAULO FREIRE, PEDAGOGIA DO OPRIMIDO

Facebook do Coletivo Salve Rainha (2016).
Fotografia de Manoel Soares (salverainhacafe).



Como explicitado no título, o foco teórico deste capítulo é direcionado para produções e práticas sobre ações coletivas e movimentos sociais no âmbito latino-americano e, mais especificamente, brasileiro. Entretanto, sem desconsiderar as contribuições originais, inicio a narrativa apresentando uma breve contextualização histórica sobre o campo, de base europeia e estadunidense.

A expressão *ações coletivas*, diz Scherer-Warren (2018), é acionada como um conceito empírico para referir-se a ações reivindicativas de qualquer natureza. Consiste, nesse caso, em uma noção ampla e genérica de grupos sociais que podem atuar desde um âmbito local e restrito até alcances mais universais na esfera pública. No leque de possibilidade das ações coletivas, os movimentos sociais aparecem como uma forma de atuação. O campo teórico acerca dos movimentos sociais, entretanto, não é uníssono⁴⁶ e suas variantes geraram diferentes perspectivas em termos sociais, políticos, culturais e ideológicos em diversas partes do mundo. Em uma escala temporal, segundo Mutzenberg (2015), são definidos três marcos que direcionam as teorias sobre movimentos sociais. Em um primeiro momento, no contexto da Europa e dos Estados Unidos da América⁴⁷, emergiram as abordagens chamadas de clássica e neoclássica.

A primeira esteve predominante entre o final do século XIX e a metade do século XX, com teorias nos campos da psicologia, do funcionalismo, do interacionismo simbólico e do marxismo; a segunda, entre os anos de 1960 e 1980, representada pela teoria da mobilização de recursos, a teoria do processo político e a teoria dos novos movimentos sociais. Posteriormente, dos anos 1990 em diante, a abordagem contemporânea eclodiu de forma mais ampla, inclusive na África e na América Latina, a partir de avanços e releituras sobre as teorias neoclássicas e também nos campos das críticas pós-coloniais, das teorias feministas, da sociologia das emoções, dos estudos sobre ativismo transnacional e da sociedade de redes (Mutzenberg, 2015).

Gohn (1997, 2011) frisa que, embora o quadro de mobilizações e movimentos sociais na América Latina percorra longa data, a produção teórica no continente – especificamente no Brasil – caminhou lentamente entre os anos 1970 e a virada do século. Essa produção, a princípio, desenvolveu-se pela influência de teorias estrangeiras, como a abordagem marxista e posteriormente a abordagem dos novos movimentos sociais, sobretudo com a publicação em português de obras de autores como Sidney Tarrow, Alain Touraine e Manuel Castells. Tais iniciativas teóricas estavam mais alinhadas às teorias europeias do que às estadunidenses, num movimento de distanciamento de orientações funcionalistas (Gohn, 1997, 2011).

Como recorda Picolotto (2007, p. 158), em uma abordagem marxista, os movimentos sociais são analisados sob a ótica “dos processos históricos globais,

nas contradições materiais existentes e nas lutas entre as principais classes sociais presentes no processo de produção”. Nessa perspectiva, a ação social organiza-se em torno dos partidos e dos sindicatos como atores políticos, e o arcabouço teórico é direcionado para a análise da estrutura econômica como determinante da ação humana. Desse modo, movimentos alheios a essa organização são considerados meros espectadores do mal-estar social, inaptos a iniciarem, por si sós, processos de transformação das estruturas sociais (Picolotto, 2007). Nos anos 1970 e 1980 no Brasil, o Partido dos Trabalhadores (PT), a Central Única dos Trabalhadores (CUT) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT) foram importantes atores políticos, apenas para citar alguns. Abro parênteses na narrativa para fazer breves pontuações acerca da categoria *ator* no pensamento sociológico clássico⁴⁸. Esta apresentação é fundamental para a compreensão de uma categoria dissidente, importante no pensamento decolonial sobre movimentos sociais, que será abordada adiante, na seção 2.1: a categoria *atrizes* sociais.

Quanto à definição, conforme Wautier (2001), o termo não só se refere a alguém que participa de maneira ativa como também serve para indicar quem assume um papel social. Teoricamente, está presente nas contribuições de Émile Durkheim, Max Weber e Karl Marx. Em uma primeira acepção, de base durkheimiana, o termo ator aponta para a ação no desempenho de uma função como integrante de um corpo social e como expressão da consciência coletiva como o ideal/fundamento de uma sociedade moralmente ordenada/integrada. Nesse sentido, o ator é social a partir da interiorização de normas da sociedade, em contraposição ao individualismo, fonte do egoísmo e da anomia. Em uma segunda acepção, de base weberiana, o termo ator refere-se a quem faz escolhas racionais, de cunho subjetivo. A ação é social quando é carregada de sentido e estabelece relação com a conduta de outrem, seja em situações de associação ou de conflito. Em uma terceira acepção, de base marxiana, o ator reflete uma força produtiva, com capacidade de construção histórica e de ação revolucionária em uma sociedade de classes em posições antagônicas pela divisão do trabalho, na dialética da exploração-resistência na qual se inserem as classes dominante e dominada (Wautier, 2001).

Em continuidade ao argumento, Wautier (2001) destaca que a reflexão sociológica buscou acompanhar esse processo crítico, apontando para limites da perspectiva positivista, em que o ator é mero objeto estatístico, e avançando na direção de conceber atores como agentes de informação, capazes de testemunhar/agir/transformar a cultura, além de atribuir sentido aos fenômenos. Assim, redescobriram-se seres humanos que pensam, sentem, falam e agem, emergindo nas tensões e na diversidade das identidades e das experiências. De modo individual ou coletivo, o ator passa a questionar, criticar, organizar-se de modo autônomo,

em posição de distanciamento do Estado, do mercado ou da coletividade – isto é, o ator coloca-se contra o sistema. Essa perspectiva daria fundamento às teorias dos movimentos sociais em seus múltiplos desdobramentos, abordando o tema da agência na vida social em múltiplas direções (Alonso, 2009).

Retomando a narrativa: se, na mirada marxista da sociedade industrial, a teoria dos movimentos sociais surgiu em torno da categoria de classes sociais, na sociedade pós-industrial, como referida por Touraine, a indústria e o trabalho perdem centralidade como determinantes das relações de dominação. Nesse sentido, para além da dimensão econômica, a dimensão cultural também passa a constituir tal cenário, a partir do controle informacional e tecnocrático (Alonso, 2009). Desde a década de 1960, revisionismos teóricos oriundos da crise dos paradigmas clássicos cedeu espaço para abordagens com ênfase no campo da ação social e da cultura, focando na existência e agência de novos atores⁴⁹ e na heterogeneidade de suas demandas (Mutzenberg, 2015).

Assim, como pontua Alonso (2009, p. 53), a teoria dos Novos Movimentos Sociais (NMS) floresceu a partir da “exaustão dos debates marxistas sobre as possibilidades da revolução”, além da descrença em um sujeito histórico universal e em explicações deterministas da ação coletiva, que, para além da dimensão econômica, passa a ser norteada pela dimensão cultural. A mudança, nesse caso, passaria a ser de ordem cultural, e o embate ocorreria não contra o Estado, mas a fim de conseguir sua anuência e reconhecimento (Alonso, 2009). Dentro da corrente teórica dos NMS, as principais contribuições são oriundas inicialmente do francês Alain Touraine, que focalizou no acionalismo de atores coletivos, do italiano Alberto Melucci, que focalizou na identidade coletiva, e do alemão Claus Offe, centrado em uma abordagem neomarxista (Gohn, 1997).

Embora, ao longo do século XX, não houvesse um paradigma teórico latino-americano propriamente dito, aspectos particulares da realidade concreta dessa região moldaram a configuração da ação coletiva, como a diversidade de movimentos existentes e suas diferenças internas em relação às formas de organização, propostas, projetos políticos, articulações, tipo de lideranças, entre outras questões. De forma diferente dos países do centro colonizador, nos países periféricos colonizados a luta era protagonizada por estratos populares da população. Estes almejavam condições mínimas de sobrevivência, como o direito à terra, casa e comida, enquanto combatiam históricas práticas populistas, clientelistas e autoritárias do Estado. Os movimentos tinham caráter de resistência, a exemplo das lutas por participação e inclusão social de minorias e das lutas históricas no campo étnico-racial, protagonizadas por povos indígenas e pela população afrodescendente (Gohn, 1997). Assim, “o autoritarismo político, a contracultura e os diferentes atores políticos organizados no final

dos anos 1960 e durante os anos 1970 e 1980 oferecem material teórico e empírico necessário para a constituição de uma sociologia sobre os movimentos sociais na América Latina” (Gadea, 2008, p. 494).

Na observação e análise desses movimentos sociais, as perspectivas adotadas a partir da década de 1970 pelas ciências sociais da América Latina apresentam algumas especificidades, distinguindo-se em parte das que então foram preferidas na América do Norte, mas também no Velho Continente. A partir da década de 1960, com efeito, a sociologia das mobilizações nos Estados Unidos e na Europa passou por um vivo debate, contrapondo a abordagem pela mobilização dos recursos à abordagem pelos ‘novos movimentos sociais’, presente sobretudo na Europa. Mas em ambos os casos generalizou-se em período mais recente o questionamento em torno da análise estratégica e da racionalidade dos atores, da mobilização dos recursos ou ainda da estrutura organizacional dos movimentos sociais. Na América Latina dos anos 1980 e 90, a pesquisa sobre os movimentos sociais mostrou-se particularmente rica, abordando o objeto de uma perspectiva frequentemente distinta da europeia ou norte-americana. Na maioria dos casos, a atenção voltou-se para a questão dos valores e demandas de mudança social, estruturando-se o debate em torno do sentido adquirido por essas mobilizações, para as sociedades e as democracias em construção. Desse modo, a abordagem pelos ‘novos movimentos sociais’ mostrou-se dominante no continente latino-americano [...] na América Latina, frequentemente se tem preferido a expressão ‘movimento popular’ a ‘novos movimentos sociais’ para se referir às mobilizações. Designando dessa forma ao mesmo tempo organizações de classe média, operárias e camponesas, bem como as dos habitantes dos bairros desfavorecidos, militantes e pesquisadores referiam-se à construção de uma malha das sociedades ‘vinda de baixo’. Assim foi que se preferiu o conceito de ‘popular’ aos de ‘proletariado’ e ‘povo’, pois remete menos a uma representação das sociedades em ‘classes’, definidas por uma posição no sistema de produção, do que a sua estruturação em termos de poderes, mas também de representações. Se ‘popular’ às vezes serve como sinônimo de ‘povo’, é sobretudo no sentido de ‘pobres’, ocupando uma posição baixa na hierarquia social dos poderes e rendas; a isto remete explicitamente a expressão inglesa ‘grass-root’. A expressão ‘movimento social de base’ designa, portanto, mobilizações conduzidas principalmente por cidadãos pobres, às vezes camponeses, cujas reivindicações extremamente heterogêneas se organizaram em torno da questão das condições de vida, do acesso aos serviços públicos e dos direitos sociais (Goirand, 2009, p. 325-327, grifos no original).

Goirand (2009) argumenta que os chamados *novos* movimentos sociais ou movimentos populares também eclodiram em solo latino-americano, fora do contexto de partidos políticos e sindicatos, conferindo a particularidade de características tanto organizacionais quanto ideológicas. Do ponto de vista organizacional, apresentavam-se de modo menos estruturado que os tradicionais movimentos operários; do ponto de vista ideológico, contestavam a ordem social a partir de causas outras que não apenas as materiais. Portanto, “[a]

observação dessas mobilizações deu ênfase, desse modo, à sua ligação com a mudança dos valores e clivagens sociais dominantes, assim como às construções identitárias específicas por elas favorecidas (Goirand, 2009, p. 333).

Nessa direção, nos anos 1980 e 1990 ganharam terreno movimentos latino-americanos organizados em torno das políticas de identidade⁵⁰, que expressaram resistência cultural à lógica capitalista de pensamento único, que, com apoio das mídias de massa, homogeneizava ideias, desejos e sentimentos, negando suas identidades. Assim, as políticas de identidade passaram a evidenciar o valor da diferença “sobre a necessidade de confluência do grupo dos oprimidos e oprimidas pelo capitalismo, patriarcado e colonialismo” (Korol, 2007a, p. 232, tradução livre).

Alvarez, Dagnino e Escobar (2000, p. 23) destacam que, na América Latina, embora os novos movimentos fossem aqueles relacionados a “novas formas de fazer política” baseadas em novas sociabilidades, a necessidade convencional de recursos, característica dos movimentos urbanos, operários e camponeses, por exemplo, também incorporava forças culturais. Dessa maneira, “as identidades e estratégias coletivas de todos os movimentos sociais estão inevitavelmente vinculadas à cultura”, ou, nas palavras de Touraine (1994, p. 254), “um movimento social é, ao mesmo tempo, um conflito social e um projeto cultural [...] nada deve separar valores culturais e conflito social”.

Gohn (2011) chama a atenção para a mudança discursiva sobre ideais clássicos de igualdade, fraternidade e liberdade, por meio dos quais a igualdade assumiu um caráter de busca por justiça social, a fraternidade passou a soar elementos de solidariedade e a liberdade seria relacionada à autonomia quanto à inserção na sociedade e à inclusão social. Nesse sentido, os chamados novos movimentos seguiram uma narrativa pautada na construção de uma sociedade democrática e de identidades com base em questões como a diferença. Para a autora, em uma sociedade excludente, as ações desses movimentos criam em seus integrantes a sensação de pertencimento social, ao tempo em que reivindicam políticas de inclusão e reconhecimento⁵¹ da diversidade cultural.

Para Goldman (2007), as reivindicações surgiram de grupos específicos, como mulheres, negros/as, povos indígenas, população LGBTQIAPN+, pessoas com deficiência, camponeses/as, dentre outros, cujos propósitos assentaram-se em reivindicações específicas de direitos contra formas de opressão que, muitas vezes, transcendiam a esfera estritamente econômica ou eminentemente da política institucional. Contudo, estando os corpos na mira do controle e da disciplina, questiono, com base em Oliveira (2006): como resistir estando sob a égide de um biopoder? Como resistir em tempos de globalização, nos

quais o capital inscreve-se nos corpos, nas subjetividades, nos afetos e nos desejos? “Como recriar a vida previamente traçada?” (Oliveira, 2006, p. 17).

A luta é contra qualquer forma de subjugação, de submissão da subjetividade a qualquer tipo de poder. A luta pelo poder não faz mais nenhum sentido. Como compor linhas de força que se consubstanciem em um antipoder? A aposta é na resistência como possibilidade, como modo de vida, como alargamento da esfera do ser, como processo de libertação baseado na livre expressão de diferenças. Foge, portanto, à esfera política e inscreve-se na cultural, na medida em que visa outras conquistas e cria novas potências de vida [...] a resistência na atualidade, em tempos de capitalismo global, consubstancia-se como ação cultural e não como ação política, na medida em que a ênfase não é mais no fim a ser alcançado e sim no processo como agente transformador. Ação cultural é aposta. O poder sobre a vida transmuta-se em potência de vida: potência do instante vital (Oliveira, 2006, p. 17-18).

Dessa forma, ainda nos anos 1990, organizaram-se grupos de mulheres, criando redes de conscientização acerca de seus direitos, à frente de lutas contra as discriminações. Inclusive o movimento de gays e lésbicas ganhou impulso com passeatas nas ruas, protestos coletivos e grandes marchas. Além disso, várias expressões do movimento negro ou afrodescendente, sejam as de longa data ou as emergentes, ganhariam a cena como movimentos de construção de identidades na luta contra o racismo. Também as juventudes se expressavam por meio de inúmeros movimentos (contra)culturais, em especial, acionando linguagens musicais como rap e *hip hop* em seus protestos e crítica social. Movimentos indígenas, de servidores públicos e ecologistas também eclodiram no Brasil noventista, alguns impulsionando a criação de sindicatos, e outros a criação de organizações não-governamentais (Gohn, 2011).

Se no Brasil e em vários países da América Latina, entre o final dos anos 1970 e parte dos anos 1980, movimentos populares orientados pela teologia da libertação ficaram famosos pela luta contra os regimes militares, entre os anos 1990 e 2000 vários movimentos organizaram-se na luta contra políticas neoliberais dos governos, com significativos avanços no continente (Gohn, 2011). Ainda nesse período, alguns desses países passaram por momentos de radicalização do processo democrático após o estabelecimento de regimes autoritários. Tais experiências podem ser vistas, por exemplo, em movimentos étnicos na defesa de utopias do *buen vivir*⁵², é o caso dos povos andinos da Bolívia e do Equador, inclusive com suas experiências com novos constitucionalismos e a constituição de Estados plurinacionais⁵³.

Outros movimentos também eclodiram e se desenvolveram, a exemplo do bolivarianismo na Venezuela e de movimentos populares e comunitários

de base urbana ou rural, como os zapatistas, no México; os piqueteiros, na Argentina; os cocaleiros, na Bolívia e no Peru; e os sem-terra, no Brasil (Machado, 2009; Gohn, 2011). Machado (2009) destaca alguns importantes movimentos em países latino-americanos, tomando como exemplos o Brasil, a Argentina, a Bolívia e o Equador, como exposto no Quadro 9.

Quadro 9 – Exemplos de movimentos populares na América Latina

| BRASIL | ARGENTINA | BOLÍVIA | EQUADOR |
|--|--|--|--|
| MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra - MTST – Movimento dos Trabalhadores Sem Teto | FPDS – Frente Popular Darío Santillán | COB – Central Obrera Boliviana | CONAIE – Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador |
| MMC – Movimento dos Moradores do Centro | CCC – Corriente Clasista y Combativa | Federación Agraria Nacional | ECUARUNARI – Confederación del Pueblo Kichwa |
| UMM – União dos Movimentos de Moradia | Barrios de Pie • FTV - Federación Tierra y Vivienda | Confederación Sindical de Colonos (filiada à COB) | CONFENIAE – Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana |
| CPT – Comissão Pastoral da Terra | Frente de Desocupados Eva Perón | FEJUVE – El Alto - Federación de Juntas de Vecinos | Tinkunakuy – Centro de Pensamiento y Culturas Andinas por la Construcción del Estado Plurinacional |
| MAB – Movimento dos Atingidos por Barragens | MTR – Movimiento Teresa Rodríguez | COR – Central Obrera Regional | |
| MLST – Movimento de Libertação dos Sem Terra | MIJD – Movimiento Independiente de Jubilados y Desocupados | | |

Fonte: Machado (2009).

Especificamente no cenário brasileiro, Rolnik (2018) sintetiza um panorama de movimentos que surgiram ou se apresentaram com novas roupagens entre as décadas de 1970 e 2010⁵⁴, de acordo com o escopo de sua atuação macro e/ou micropolítica. Autores(as) defendem que, mais do que atuar na esfera macropolítica, focalizada na luta pela ampliação da igualdade de direitos, é preciso agir também na micropolítica, pela reapropriação das forças de criação e cooperação. Micropolítica, nos termos de Felix Guattari, refere-se ao modo como se reproduzem ou se questionam subjetivações dominantes, tais como as relacionadas à sexualidade, ao corpo, à afeição e à intimidade (Preciado, 2018; Rolnik, 2018).

No campo de atuação micropolítica, Rolnik (2018) destaca o movimento punk – surgido nos Estados Unidos em 1970, e no Brasil em 1980 – em

contraponto ao otimismo pacifista e romântico do movimento hippie. No campo de atuação nas esferas macro e micropolítica, simultaneamente a autora cita a atuação dos movimentos negro, feminista e LGBTQIAPN+ nos anos 1980, e dos Caras Pintadas nos anos 1990. Por fim, no campo da macropolítica, estão o movimento das Diretas Já (1983-1984) e do MST como exemplos. Em um cenário mais recente, a onda de mobilizações ocorridas no ano de 2013, as Jornadas de Junho, também agregou as esferas micro e macropolítica.⁵⁵

No universo da práxis, Rolnik (2018, p. 33) reforça a necessidade de ação para além da esfera macropolítica, na qual tradicionalmente atuam as esquerdas, sobretudo as institucionais. A resistência consistiria, nesse sentido, em um esforço de reapropriação coletiva da potência de criação pelos próprios sujeitos do campo chamado de comum, “o campo imanente da pulsão vital de um corpo social quando a toma em suas mãos, de modo a direcioná-la à criação de modos de existência para aquilo que pede passagem”. No atual regime colonial-capitalístico é fundamental a atuação micropolítica por meio da reapropriação da força de criação e cooperação por ele usurpadas.

Entre meados do século XX e início do século XXI, o repertório de ações coletivas tem se apresentado de diversas formas, seja pela organização de movimentos, seja por manifestações/protestos, como ilustrado no Quadro 10.

Quadro 10 — Modalidades de organizações do ativismo contemporâneo segundo Scherer-Warren (2014)

| Modalidades | Características | Exemplos |
|---|---|---|
| Movimentos sociais organizados | Organizados com algum arranjo social institucional que vise sua continuidade temporal, que tenha seus principais objetivos políticos definidos ou em construção pelos militantes e um projeto ou utopia de mudança social, política ou cultural. Usam periodicamente o recurso das manifestações públicas para reivindicações e protestos específicos de suas lutas e para obter visibilidade política na esfera pública. | Movimento Passe Livre, Movimento dos Trabalhadores Sem Terra/ Sem Teto, Movimentos Feministas, Etnorraciais, Estudantis e/ou Juvenis, Urbanos, Ecológicos, Sindicais etc. |
| Manifestações ou marchas dos movimentos sociais | Buscam visibilidade pública de pautas específicas por meio das marchas em espaços públicos, repetidas de forma ocasional ou regularmente. Referem-se a manifestações históricas vinculadas aos movimentos sociais ou à sociedade civil organizada. | Marcha Zumbi dos Palmares, Grito dos Excluídos, Marcha das Margaridas, Marcha Mundial das Mulheres, Marcha da Maconha etc. |
| Manifestações amplas da cidadania e/ou dos “indignados” | Agregados de múltiplos coletivos no espaço público com reivindicações conjunturais, mas frequentemente com protestos politicamente heterogêneos, diversificados, podendo conter antagonismos políticos explicitados ou não, e mobilizados especialmente por meio das redes sociais e/ou virtuais. | Diretas Já, Caras Pintadas, Manifestações de Junho de 2013 etc. |

| | | |
|---|--|------------------------------------|
| Manifestações-bloqueio ou “formas de ação nas ruas” | Têm uma tática ou estratégia de luta de pequenos grupos que frequentemente se apresentam de forma oportunista durante manifestações mais amplas, seguindo princípios ideológicos como anarquismo, de modo geral. | Black Blocs, Anonymous etc. |
| Ação-Manifesto sociocultural | Apresenta expressão coletiva em espaços públicos para a afirmação de direitos socioculturais para segmentos da população que se sentem excluídos, discriminados ou sem reconhecimento de suas singularidades. | Rolezinhos, Marcha das Vadias etc. |

Fonte: Elaborado pela autora com base em Scherer-Warren (2014).

Além da atuação em organizações de base/associativismos e de mobilizações na esfera pública, a ação coletiva contemporânea também tem se articulado a partir da reunião desses diversos tipos de ativismos, quer dizer, mediante a construção de uma rede de movimentos sociais: “uma comunidade de sentido que visa a algum tipo de transformação social e que agrega atores coletivos diversificados, constitutivos do campo da sociedade civil organizada” (Scherer-Warren, 2018, p. 29). Desse modo, a ampliação do arcabouço teórico para compreensão de ações coletivas tem considerado que os movimentos se constituem da interação em redes de diversos/as atores/atrizes e organizações da sociedade civil (Scherer-Warren, 2018).

Scherer-Warren (2018, p. 28) destaca que essas novas considerações sobre o campo teórico não implicam o abandono ou a negação da “tradição de análise já clássica na literatura de movimentos sociais” – com base nas contribuições de autores como Alain Touraine, Alberto Melucci e Manuel Castells –, nas quais se considera que há um movimento social quando atores/atrizes estão organizados/as em torno de um princípio identitário coletivo, com o estabelecimento de um campo de conflitos e adversários, e voltado para um projeto de transformação nos campos social, cultural ou sistêmico. Tendo em vista essa base conceitual, os movimentos sociais contemporâneos são compreendidos como

[r]edes sociais complexas, que transcendem organizações empiricamente delimitadas e que conectam, de forma simbólica, solidarística e estratégica, sujeitos individuais e atores coletivos, que se organizam em torno de identidades ou identificações comuns, da definição de um campo de conflito e de seus principais adversários políticos ou sistêmicos e de um projeto ou utopia de transformação social. As identidades e os conteúdos das lutas podem ser específicos (ambientalista, feminista, étnico etc.) ou transidentitários (ecofeminismo, antirracismo, ambientalista etc.) [...] Em síntese, movimentos sociais na sociedade contemporânea podem ser mais amplamente explicados quando os atores sociais ou formas de coletividade que os compõem forem tratados a partir de uma perspectiva de redes sociais e organizacionais (Scherer-Warren, 2018, p. 27-28).

São rápidas as mudanças no âmbito da prática social dos movimentos sociais, cujas teorizações nem sempre acompanham tal dinamismo. Fatores como globalização e informatização da sociedade contribuíram para a diversificação e complexificação de movimentos em diversos países, inclusive da América Latina; e, nesse sentido, “muitas explicações paradigmáticas ou hegemônicas nos estudos da segunda metade do século XX necessitam de revisões ou atualizações face à emergência de novos sujeitos sociais, novas formas de organização e articulação de cenários políticos mais dinâmicos” (Scherer-Warren, 2018).

Entre os desafios para a compreensão desse cenário contemporâneo, Gohn (2019) ressalta a necessidade de: 1) investigação sobre a organização das pautas de movimentos e coletivos em tempos de tensionamento da democracia e (re)surgimento de organizações conservadoras; e 2) construção de categorias teóricas que auxiliem na reflexão sobre as especificidades da realidade brasileira, de modo a evidenciar suas diferenças em relação a teorias da ação coletiva do século XX desenvolvidas na Europa e nos Estados Unidos da América, ou seja, “teorias que captem os significados dos movimentos, lutas e ações coletivas no contexto de países que passaram por colonização, escravidão de povos indígenas e a escravidão de africanos” (Gohn, 2019, p. 111). A respeito desses desafios, a perspectiva decolonial apresenta alguns horizontes analíticos sobre os movimentos sociais na América Latina, como exposto a seguir.

2.1 Por uma perspectiva decolonial latino americana da ação coletiva: teoria e prática social

Segundo Flórez-Flórez (2007, 2005), a chamada *crise da modernidade* passou a ser um dos pontos de inflexão e o conceito-chave para a compreensão da ação coletiva contemporânea. Com isso, além de saírem da retaguarda e passarem a ocupar o lugar central na análise da transformação social, no decorrer do tempo movimentos articularam-se não apenas para questionar e expor os limites da lógica moderna como também para, embasados em suas práticas, oferecer alternativas a ela. Outro elemento que passou a ser questionado nesse período diz respeito à globalização, surgindo, assim, atores críticos da modernidade globalizada. E não apenas atores, no masculino, mas também *atrizes*, evidenciando tanto a importância de mulheres à frente de movimentos como a crítica ao patriarcado, prevalente, inclusive, no campo da linguagem.

Gohn (2007) ressalta que mulheres lideram a quantidade de ações coletivas no Brasil. Além dos movimentos feministas, elas também representam o

maior quantitativo em movimentos populares por melhores condições de vida e trabalho, por reconhecimento de direitos sociais, políticos e culturais; e, ainda, na participação em redes e fóruns transversais, inclusive internacionais. A própria generalização de sujeitos em ação como *atores* sociais e políticos despreza a realidade da participação de mulheres, deixando-as “encobertas pelo véu da denominação de um gênero masculino” (Gohn, 2007, p. 65). Nesse sentido, é preciso visibilizar as “atrizes dos movimentos sociais” e suas demandas, amplas e específicas (Gohn, 2007, p. 65). Essa visibilização deve considerar os distintos atravessamentos que heterogeneizam os movimentos de mulheres, como cor/raça, classe, gênero, orientação sexual e corpo.

Mesmo diante dos avanços teóricos na análise dos movimentos sociais para a compreensão de expressões contemporâneas da ação coletiva, ainda persiste o desafio que se encontra no próprio limite epistêmico das teorias dos movimentos sociais no que tange a uma abordagem decolonial. Como lembra Bringel (2011), as noções, as categorias e os conceitos da sociologia dos movimentos sociais erigidos nos anos 1960 constituem-se a partir de um contexto europeu e estadunidense, diferente do que se passava na América Latina, cujas lutas eram de caráter anticolonial e anti-imperialista. Além disso, após o fim do colonialismo histórico, a região latino-americana continuou exposta à colonialidade do poder, do saber e do ser, o que aponta para a eclosão de ações coletivas e movimentos em um contexto específico, distinto do que emergia no *centro*, embora profundamente marcados e demarcados pelas hierarquias Norte/Sul Global.

Flórez-Flórez (2005) faz uma crítica ao desprezo das teorias clássicas de ações coletivas acerca das contribuições a esse campo oriundas de movimentos e intelectuais de áreas geopoliticamente periféricas. A autora ressalta que, para além de denúncias sobre a falta de referências produzidas na periferia, “muito mais sugestivo é tentar entender sob quais pressupostos teóricos e epistemológicos as teorias do movimento mantêm um pensamento dicotômico que suprime o potencial das lutas periféricas como atores críticos da modernidade” (Flórez-Flórez, 2005, p. 80, tradução livre).

Assim sendo, além de buscar responder se há lugar para movimentos sociais na teoria decolonial (Carvalho, 2015), trabalhos sobre esses movimentos nos últimos anos vêm assumindo a perspectiva dos estudos pós-coloniais e da subalternidade, avançando para a perspectiva decolonial latino-americana. Com isso, surge nesse debate a literatura latino-americana, incluindo a brasileira, dialogando com o questionamento da modernidade na perspectiva decolonial. Nessa direção, Dauer (2020) aponta que um possível caminho para a decolonização dos estudos sobre os movimentos sociais da América Latina seria

por meio da visibilização de estratégias desenvolvidas por eles na construção de um lugar próprio de enunciação.

Orlando Fals Borda já havia sinalizado para a presença do eurocentrismo na ciência e para a necessidade de criação de um paradigma próprio à realidade do continente, sobretudo em sua obra *Ciencia propia y colonialismo intelectual: los nuevos rumbos* (1987). O que vemos, tanto na literatura quanto nas práticas cotidianas latino-americanas, são movimentos populares (Korol, 2007a) ou redes de movimentos sociais na América Latina que apontam para políticas emancipatórias (Scherer-Warren, 2008), isto é, movimentos que resistem à colonialidade com base no pensamento decolonial ou que sugerem modernidades alternativas (Carvalho, 2015), por meio de pedagogias de resistência e emancipação (Korol, 2006).

A propósito, Carvalho (2015, p. 1) discorre sobre como os grupos subalternos têm se articulado em resistência a Estados nacionais e ao poder econômico, “abrindo caminho para estudos em nível microsociológico no interior das teorias decoloniais, que permitiriam compreender melhor as complexas imbricações entre resistência e colonialidade”. Dessa forma, as intersecções entre o debate pós-colonial (em sentido lato) e decolonial e os movimentos sociais vêm sendo abordadas por meio de temas correlatos, como: atores, redes e novos produtores de conhecimento, considerando os movimentos sociais na perspectiva da transição paradigmática nas ciências (Escobar, 2003), as contribuições pós-coloniais latino-americanos no estudo dos movimentos sociais (Flórez-Flórez, 2005), os movimentos sociais e pós-colonialismo na América Latina (Scherer-Warren, 2010), o ativismo transnacional, o estudo dos movimentos sociais e as novas geografias pós-coloniais (Bringel, 2011), e os estudos decoloniais e as teorias dos movimentos sociais na perspectiva de repensar e denunciar o eurocentrismo epistemológico das ações coletivas na América Latina (Bringel, 2011; Dauer, 2020).

Para Mota Neto (2016), um aspecto fundamental dentro do pensamento decolonial é o próprio *locus enuntiationis*, por meio do qual os sujeitos produzem teorias, proferem seus discursos e criticam a colonialidade. Esse lugar é marcado pela condição de exterioridade de sujeitos, grupos e populações periféricas, refletindo sua condição de subalternizados – portanto, ocultados, negados, oprimidos e condenados pela modernidade-colonialidade. Ao se situarem-se na exterioridade do sistema, “tais sujeitos/grupos/populações podem revelar a colonialidade escondida pela retórica salvacionista da modernidade e mobilizar a articulação de forças/ideias decoloniais” (Mota Neto, 2016, p. 149).

Além da crítica ao viés eurocêntrico na análise das ações coletivas, o olhar a partir do Sul Global, mais especificamente da América Latina, sugere um “giro teórico-epistemológico” na busca por um “paradigma próprio”, apontando,

inclusive, para a necessidade da de(s)colonização das teorias dos movimentos sociais. Com frequência, os próprios movimentos sociais progressistas e outros atores subalternos vêm impondo, de modo sistemático, a necessidade de refletir sobre a produção de conhecimento na contemporaneidade. Esse movimento não significa a negação de teorias oriundas do Norte, mas uma articulação teórica crítica entre as experiências dos dois polos do globo (Bringel, 2011).

Com efeito, a retórica salvacionista da modernidade, desde a Conquista, persiste encobrendo as relações de dominação e exploração sobre numerosos territórios, povos e culturas do Sul global. Isto explica, por exemplo, que indígenas e ribeirinhos da Amazônia tenham suas terras invadidas e, no entanto, justificadas por grandes projetos de “desenvolvimento” e “modernização” vinculados à construção de hidrelétricas e à exploração de recursos naturais; que jovens negros das periferias urbanas sejam executados em vergonhosas e contínuas chacinas, embora sem destaque nos noticiários e sem poder de comoção pública; que praticantes de religiões de matriz africana sejam violentados, agredidos e humilhados, em nome dos “verdadeiros” deuses que avaliam o fundamentalismo; que lideranças políticas camponesas e sindicalistas sejam sistematicamente assassinados, mas prevaleça a justiça ao latifúndio e ao agronegócio; que mulheres e homossexuais (sic) tenham seus corpos violados, mas justificados pela retórica hipócrita e violenta da decência e da moralidade falocêntrica; que os conhecimentos das populações tradicionais sejam saqueados e no entanto patenteados por indústrias farmacêuticas e de cosméticos; que movimentos sociais sejam criminalizados por sua coragem de lutar; que mulheres e negros continuem recebendo menos que homens e brancos, ainda que desempenhando as mesmas funções. E os exemplos poderiam continuar [...] (Mota Neto, 2016, p. 349).

No bojo das ações coletivas contemporâneas, Sposito, Almeida e Corrochano (2020) destacam a multiplicidade de formatos e diversidade da ação coletiva emergentes nas décadas de 2000 e 2010. Durante os anos 2000, Korol (2007a) pontua a mescla de movimentos populares e a existência tanto de organizações tradicionais, com demandas econômicas e fortemente hierarquizadas (como organizações de bairro, sindicatos), quanto de novos formatos organizacionais, com demandas culturais, horizontalizadas e com tendência a se desestruturar facilmente.

Nesse contexto, é possível citar um exemplo no Brasil, quando, em 2013, o aumento no preço das passagens do transporte público em várias cidades foi o estopim para um conjunto singular de manifestações e protestos de estudantes secundaristas, universitários/as, jovens adultos, que ficaram conhecidas como Jornadas de Junho. Novos/as atores/atrizes e formatos organizacionais presentes a partir desse ciclo chamaram a atenção de vários/as pesquisadores(as) (Scherer-Warren, 2014; Mendonça, 2017; Santos, 2018; Gohn, 2018; Perez,

2019; Souza, 2020). A presença juvenil nas manifestações de 2013 foi um elemento central; e, embora os/as jovens fossem os/as protagonistas, a agenda desses eventos não estava ancorada em pautas configuradas como juvenis, e sim em questões como os problemas dos habitantes das grandes cidades, as críticas aos investimentos destinados à realização da Copa do Mundo no Brasil em 2014, tendo em vista as necessidades de políticas públicas de educação e saúde, e à corrupção dos agentes políticos. Todo esse cenário demonstrava o distanciamento e a descrença das juventudes em relação às instituições (Sposito; Almeida; Corrochano, 2020).

Scherer-Warren (2010, p. 19) destaca que os movimentos sociais existem em conflito e tensão com a modernidade, o que pode explicar “a constante tentativa de criminalização dos movimentos sociais ou a dificuldade das elites hegemônicas em aceitar como legítimos os movimentos dos segmentos subalternos em países como o Brasil, onde os valores da modernidade estão bastante presentes”. No bojo das ações para a manutenção da ordem moderna-colonial, além da criminalização, há também um conjunto de ações opostas às proposições dos movimentos sociais: os contramovimentos.

Sobre a trajetória do conceito de contramovimentos sociais, Silva e Pereira (2020) destacam que este tem origem na literatura estadunidense, entre o final da década de 1950 e início da década de 1990, ganhando mais destaque entre pesquisadores(as) a partir dos anos 2000. Entretanto, no cenário latino-americano, especificamente no brasileiro, o conceito tem sido pouco explorado. Na literatura consultada, os autores identificaram que o elemento comum nas definições sobre contramovimentos refere-se ao fato de que eles estabelecem uma relação de oposição e conflito com “movimentos sociais que desafiam ou ameaçam interesses, valores, modos de vida, posição social, entre outros aspectos, de determinado segmento da sociedade” (Silva; Pereira, 2020, p. 32).

Nesse sentido, conforme Silva e Pereira (2020), parte da literatura tem apontado que os movimentos sociais constituem ações coletivas oriundas de segmentos dominados na sociedade, marcadas por um perfil transformador da ordem social dominante, de caráter progressista ou do espectro político de esquerda. Por sua vez, os contramovimentos são ações coletivas nativas de segmentos dominantes na sociedade, cuja matriz ideológica conservadora, de caráter reacionário ou do espectro político de direita, visa à conservação de tal ordem social. No entanto, como destacam os autores, nem tudo que se movimenta é um movimento social, há que se considerar que nem toda ação política oriunda de grupos conservadores é, necessariamente, um contramovimento social, sendo apenas uma entre as muitas formas de ação dentro do repertório do conflito social contemporâneo.

Acerca disso, entre os desdobramentos de 2013, ganha destaque a ascensão de grupos até então “tradicionalmente discretos ou inexistentes na cena pública pelo seu feitio e agrupados no espectro considerado de direita, o que inclui conservadores, fundamentalistas, autoritários e liberais” (Sposito; Almeida; Corrochano, 2020, p. 4). Em 2015 e 2016, surgiram mais ciclos de manifestações em São Paulo e em outras cidades, notadamente contra o governo da Presidenta Dilma Rousseff e, de forma mais ampla, contra os sucessivos governos petistas e a cultura de esquerda⁵⁶. Esse circuito foi largamente apoiado pela mídia, como a Rede Globo, e por instituições empresariais, como a Federação das Indústrias do Estado de São Paulo (Fiesp) (Tatagiba, 2018).

O perfil dos/as manifestantes era constituído em sua maioria por homens, declarados brancos, com renda familiar acima de dez salários-mínimos e com escolarização de ensino superior. Até então, às margens das manifestações, cresciam os discursos de ordem, segurança e defesa dos valores tradicionais da família, ficando posteriormente fortalecidos. A estética patriota era simbolizada com camisetas verde-amarelas e bandeiras do Brasil, as redes sociais digitais eram utilizadas para gerar mobilizações, repercutir protestos e convocar novos sujeitos, e os principais organizadores dos eventos foram o Movimento Brasil Livre (MBL), Vem pra Rua e os Revoltados on Line. Naquele momento, consolidava-se o antipetismo como fenômeno sociopolítico (Tatagiba, 2018).

Nas últimas duas décadas, sob os governos do PT, testemunhamos um certo equilíbrio entre o neoliberalismo e as políticas sociais, estabelecido por meio da minimização de desigualdades estruturais inerentes ao capitalismo e da alimentação de um imaginário democratizante. Contudo, esse cenário foi modificado com a ascensão da direita contemporânea. Dessa maneira, houve a revogação de direitos conquistados e o fortalecimento de privilégios, o desdém pelos serviços públicos e a radicalização da mercantilização. Além disso, enfrentamos ameaças, censuras e a criminalização do pensamento crítico e das coletividades voltadas para a emancipação e a libertação⁵⁷, incluindo nesse contexto a diminuição da laicidade, da democracia e da diversidade em nome de concepções morais, religiosas, autoritárias e militaristas (Bringel, 2018).

De acordo com o destacado por Almeida (2019), como frações dos ciclos de manifestações de 2013, a polarização das eleições de 2014, a destituição de Dilma Rousseff em 2016 e a eleição de Jair Bolsonaro em 2018 consolidaram a ascensão e a vitória da direita no Brasil. Entretanto, mais que um retorno à perspectiva neoliberal da *direita nos anos 1990*, temos experienciado a atuação de uma *extrema-direita*, com a propagação de discursos e práticas ultraconservadores, centradas em forças economicamente liberais, moralmente reguladoras, securitariamente punitivas e socialmente intolerantes. A derrocada

da esquerda não ocorreu apenas no Brasil, mas também em vários países da América Latina a partir dos anos 2010, em razão de ondas de corrupção e mudanças nos cenários social, econômico e cultural em relação às políticas inclusivas e de diversidade. A representação dessa mudança pode ser visualizada na Figura 4.

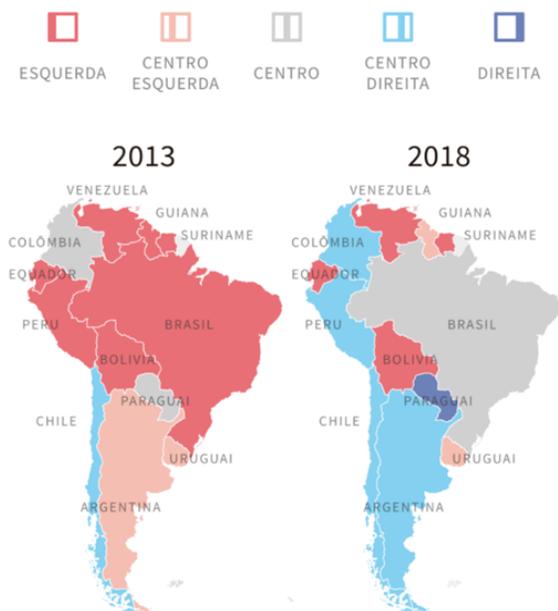


Figura 4 — Mapa das mudanças nos governos de países da América Latina 2013/2018
Fonte: Kramer (2018).

Acerca dos novos desafios dos movimentos populares latino-americanos do século XXI, Korol (2007a) destaca a expansão da resistência às políticas neoliberais a partir do ensaio de alternativas populares a elas. Houve, com isso, a ampliação de sujeitos políticos que denunciavam e enfrentavam formas de subordinação para além da lógica econômica, como as demandas relacionadas ao reconhecimento da identidade cultural, às questões de visibilidade de vários campos das percepções, pensamentos, sentimentos e experiências de mulheres, aos setores da diversidade e dissidência sexual, à recuperação das culturas indo-americanas e afrodescendentes e, ainda, à recuperação de espiritualidades no âmbito popular “que desafiam a pregação do pensamento capitalista e patriarcal, o fundamentalismo religioso e a homogeneização de subjetividades em torno de um padrão cultural burguês, machista, racista, homofóbico, xenófobo, colonizador, belicista e violento” (Korol, 2007a, p. 231, tradução livre). Diante

disso, os estudos pós-coloniais contribuem para o processo reflexivo acerca do “papel de movimentos sociais mais recentes na América Latina, na releitura e na revalorização das trajetórias de classes, de grupos, de comunidades e de culturas historicamente subalternas em nosso continente” (Scherer-Warren, 2010, p. 19).

Para Oliveira (2006, p. 46), no âmbito da sociedade civil, o desafio que nos atravessa está na busca pela mudança no mundo sem a tomada do poder, isto é, saindo da “lógica estatal e da identificação entre revolução e controle do Estado”, como a experiência zapatista bem nos mostrou. Isso aconteceria por meio da ação cultural, de novas formas de organização e ação arquitetadas sob a participação, da igualdade, do respeito às diferenças, da ideia do processo como agente transformador e pela resistência como forma de existência. Resistências essas que, agora, são rizomáticas⁵⁸, em contraposição às formas arborescentes de partidos políticos, sindicatos e outras instituições políticas dos movimentos identitários. Como frisa Oliveira (2006, p. 46), “o rizoma é aberto, conectando um ponto qualquer com outro ponto qualquer, sem que tenham traços da mesma natureza. Põe em jogo regimes de signos muito diferentes”.

Além da diversidade de tipos de performances e de atores, a diversidade nas autodefinições também se apresenta como característica da ação coletiva contemporânea no Brasil. Bringel (2018) pontua que, se até os anos 1990 as organizações autodefiniam-se em torno de termos como associação, partido, sindicato, movimento e rede, hoje os sujeitos políticos se autodefinem de variadas e amplas formas, como comitê, coletivo, assembleia, frente, articulação, rolê, casa, quilombo, conselho, marcha, escola, espaço, grupo, brigada, projeto, comuna, levante, aldeia quintal, entre outros.

No campo da ação coletiva juvenil da onda de movimentos e manifestações dos anos 2010, uma nomenclatura foi, gradativamente, ganhando notoriedade: coletivos. Esse fenômeno foi percebido por pesquisadores e pesquisadoras dos campos das Ciências Sociais e da Ciência Política, em um convite desafiador à revisitação de categorias e abordagens dos processos organizativos dos movimentos sociais (Szwako; Dowbor; Pereira, 2020). Entre as características desses agrupamentos mais recentes, Sposito, Almeida e Corrochano (2020) destacam: autonomia, descentralização, horizontalidade, informalidade, ocupações no espaço público e uso de redes sociais digitais como Facebook, Twitter e Instagram. Além do reconhecimento da pluralidade, têm sido frequente o uso, às vezes como sinônimo, das categorias: movimentos sociais, grupos, organizações, culturas juvenis e coletivos.

No âmbito da teoria dos movimentos sociais, as mobilizações destas duas décadas do novo século tendem a ser compreendidas enquanto *novos* ou *novíssimos movimentos sociais* em relação às inovações e rupturas – ainda que

mudanças e continuidades ocorram em qualquer formato de movimentos, características como horizontalidade e autonomia, observadas nesses movimentos mais recentes como elementos que os distanciam em relação aos modelos de organizações tradicionais, “já estavam presentes em ideários próximos do anarquismo desde o século XIX, em alguns momentos da história do movimento feminista e em setores independentes do movimento estudantil” (Sposito, Almeida; Corrochano, 2020, p. 12).

Tendo em vista esse contexto, a literatura brasileira acerca dos coletivos ainda está em construção no campo da Sociologia e da Ciência Política, sobretudo em razão da expansão do uso dessa nomenclatura e, conseqüentemente, da heterogeneidade de performances apresentadas por distintos grupos sociais. Por esse motivo, não existem consensos quanto à definição e teorização acerca dos coletivos. Diante do desafio teórico que os coletivos impuseram a acadêmicos e acadêmicas, e curiosa pelos sentidos relacionados ao uso dessa nomenclatura, na seção seguinte apresento o contexto de surgimento dessas formações em alguns campos teóricos e suas principais características. Exponho, além disso, ações e experiências dos próprios coletivos, desconstruindo a lógica da produção de saberes circunscrita aos espaços acadêmicos – o que, inclusive, atende com mais fidelidade à perspectiva decolonial.

2.1.1 Coletivos, coletivas, coletives: faces do ativismo contemporâneo

O termo *coletivo* foi e ainda é largamente utilizado no campo das Artes como referência a grupos de jovens artistas que se organizam em formato coletivo para desenvolver trabalhos artísticos fora de espaços institucionalizados/mercantilizados (Albuquerque, 2008). Esse tipo de formação já era presente em várias cidades europeias e nos Estados Unidos desde o século XX, influenciando o surgimento de agrupamentos na América Latina, mais especificamente na década de 1990. Alguns elementos sociais, históricos, políticos e econômicos ajudam a entender o contexto dessa emergência, tais como o fim das ditaduras e a ação de organizações de ação colaborativa, o sucateamento de instituições públicas que seriam responsáveis pela gestão das políticas de cultura e o surgimento de novas sociabilidades embasadas em tecnologias comunicacionais e da globalização (Paim, 2009).

No Brasil, há registros de atividade de coletivos artísticos nas décadas de 1970 e 1980, muito embora um hiato tenha arrefecido as formações, que só reacenderiam nos anos de 1990. Isso porque “os coletivos surgem, se desfazem, se mantêm, se replicam, vão e voltam, de forma independente e espontânea” (Rosas, 2006, p. 28). Na década de 1990, ocorreu a expansão do papel do(a)

artista dentro do circuito de arte, que deixou de atuar apenas na produção de obras e passou a se engajar em atividades como a discussão acerca do circuito brasileiro de arte, o agenciamento de exposições, a promoção de debates, o exercício do papel de crítico(a) ou curador(a), o fomento de outras produções etc. (Albuquerque, 2008, p. 77).

Embora não constitua uma novidade do ponto de vista da utilização da nomenclatura, Marques e Marx (2020) pontuam o processo de retomada do termo coletivo e a resignificação de seus repertórios de atuação no decorrer dos anos. Em pesquisa, o autor e a autora constataram a presença de formações coletivas, de modo amplo, no Brasil: nas primeiras décadas do século XX, no movimento modernista; no contexto da ditadura militar, nos anos 1960 e 1970; no período de redemocratização, no final da década de 1980 e durante a década de 1990, e nos anos 2000, a partir das políticas culturais implementadas na gestão de presidentiáveis do PT.

Para Rolnik (2018), parte dos movimentos que irrompem em meados dos anos 1990 e voltam a irromper em diferentes momentos desde então vem atuando nessa direção: tanto no ativismo propriamente dito quanto na arte, o que não ocorre por acaso, uma vez que essas fronteiras são cada vez mais indiscerníveis. Assim sendo, observa-se uma *transterritorialidade* que cria condições favoráveis para a mobilização de potências em dois planos: na criação de práticas ativistas e na micropolítica das práticas artísticas. Nessa direção, Paim (2009, p. 11) destaca que, dentro do contexto das novas movimentações contemporâneas, foram surgindo grupos de artistas ou multidisciplinares com uma proposta de atuação “conjunta, criativa, autoconsciente, e não hierárquica”, cuja idealização e realização dos eventos acontece de forma associativa, com espaços autogestionados. A autora conceitua e caracteriza os coletivos⁵⁹ de arte como:

grupos de artistas que atuam de forma conjunta. Não hierárquicos, com criação coletiva de proposições artísticas ou não. Buscam realizar seus projetos pela união de esforços e compartilhamento de decisões. São flexíveis e ágeis e com capacidade de improvisação frente a desafios. Desburocratizados, respondem com presteza às pressões que encontram. Desenvolvem ação e colaboração criativa. Apresentam rarefação da noção de autoria e uma relação dialética entre indivíduo e coletividade. Buscam atuar fora dos espaços de arte pré-existentes no circuito (tais como museus, centros culturais e galerias comerciais) aos quais questionam. Promovem situações de confluência entre reflexão e produção artística e questionamentos sobre o papel do artista (Paim, 2007, p. 1).

As principais características observadas nesses agenciamentos são a construção de organizações flexíveis e descentralizadas, a ênfase nos processos de trocas de ideias, conhecimentos e experiências entre os membros, a criação em parceria, a realização de produções que perpassam diversos espaços do mundo e o lançamento de trabalhos em diálogo com o que se convencionou chamar de grande público (Albuquerque, 2008). Nunes (2013, p. 35) ressalta que, “por serem híbridos, é difícil identificá-los a partir de uma ou outra categoria genérica, mas é possível traçar perfis de parentesco que sejam convergentes com suas especificidades físicas e funcionais”.

Uma das características fundamentais que dão substancialidade aos coletivos artísticos é a sua atuação questionadora acerca do que se define como arte, ao utilizarem-se do estético como meio, e não como fim, em espaços não institucionalizados; e, portanto, não mercantilizados. Desse modo, é comum que as ações desses grupos ocorram em comunidades periféricas e/ou nas mídias independentes, cuja plateia constitui-se de pessoas comuns no cotidiano. Como tal, “se diluem em atos efêmeros, inefáveis, ou pontuais e marcantes, de acordo com a filosofia própria de cada grupo, mas que supostamente questionam todo um circuito instituído de exposição-público-mercado”⁶⁰ (Rosas, 2006, p. 29). Ultrapassam a simples conotação de plateias, em práticas de intervenções coletivas, instalações e processos mais diretamente interativos. Assim, os coletivos de artistas “expressam uma postura crítica frente ao sistema das artes, atuando de forma propositiva em relação a ele” (Albuquerque, 2008, p. 78).

Importante lembrar que o campo da estética também sofreu um processo colonizador durante a modernidade⁶¹, decorrente da atribuição da arte como expressão de beleza e a da estética como filosofia da arte (Dussel, 1997). Etimologicamente, a palavra *aesthesis* advém do grego e significa “sensação”, “processo de percepção” e “sensação visual, degustativa ou auditiva” (Mignolo, 2010b, p. 13, tradução livre). Mignolo (2010b) aponta que, a partir do século XVII, a *aesthesis* restringiu as sensações apenas ao âmbito do “belo”, dando origem aos conceitos de estética como teoria e arte como prática. Para o autor, essa inflexão cognitiva representou a colonização da *aesthesis* pela estética, muito embora essa cognição fizesse sentido para o contexto da etnoclasse burguesa, que não é universalizável. No entanto, como lembra Dussel (1994, p. 290, tradução livre), “o artista é muito mais que um imitador e sua missão é muito mais elevada e humana do que a mera expressão da beleza, principalmente quando é entendida apenas como experiência subjetiva”. A missão do artista é, portanto, compreender *o ser* em um mundo que, necessariamente, é cultural e histórico (Dussel, 1994).

Em contrapartida à estética e à arte impostas, Mignolo (2010b, p. 13-25, tradução livre) compartilha sua experiência em instalações e processos artísticos ainda na década de 1990, relatando que “a estética, sobretudo na arte, mas não apenas na arte, contribui aos processos decoloniais” – mais que isso, ele caracteriza tais instalações e processos performativos como *futuros decoloniais* que contribuem para a “decolonização da história e da crítica de arte, além da construção de uma *aesthesis* decolonial”. É o que Tlostanova (2011) chama de *aesthesis trans-moderna*, uma tática de libertação da estética dos mitos da modernidade ocidental. É sob essa tônica que consideramos os discursos e as práticas dos coletivos artísticos.

Segundo Rosas (2006, p. 30, grifos no original), ao tomar espaços como a rua, o objetivo do artista não paira sobre o aspecto de “transformar esses lugares e coisas em ‘Arte’, mas diluir-se ‘com arte’ neles, ressignificando-os, ressimbolizando-os, efetuando uma transformação subjetiva ou real, semiótica, mitopoiética, social ou ritual”. Ao desenvolver projetos em parceria/colaboração com outros/as artistas, transcende também a própria condição do *ser artista* e do lugar que ocupa no sistema do circuito das artes, o que sugere o desejo de transformação de tal realidade (Albuquerque, 2008).

Conforme Chaia (2007, p. 9), a relação arte-política na contemporaneidade “estrita-se profundamente ao se considerar as atividades artísticas que se querem políticas ou as práticas políticas que procuram suporte na estética”. Nesse contexto, surgiu o termo *arte ativista* (Rosas, 2006; Mesquita, A., 2008), que, por vezes, é acionado como *artivismo* ou *a(r)tivismo*⁶², cujo âmbito de ação “parte do individual, passa pelo coletivo e alcança insuspeitados espaços no qual se localiza o outro”, deslocando “o cenário da arte e da política para o espaço público” (Chaia, 2007, p. 11). Assim, a arte pode ser vista como práxis, e à práxis artística compete a transformação social motivada pela necessidade humana de expressão e comunicação (Vázquez, 1997).

A atuação contestadora de artistas teve grande representação no Brasil na época da ditadura militar, entre as décadas de 1960 e 1980. Em 1961, no Rio de Janeiro, surgiu o Centro Popular de Cultura (CPC), organização vinculada à União Nacional dos Estudantes (UNE), que integrava artistas do teatro, da música, do cinema, da literatura e das artes plásticas com o objetivo declarado de criar e divulgar uma “arte popular revolucionária” em defesa do “caráter coletivo e didático da obra de arte e o engajamento político do artista”, revelando a incorporação da concepção de arte como função social (Souza, 2015, p. 5).

Durante a ditadura militar, a expressão da contracultura⁶³ ganhou destaque com a *Tropicalia*, movimento que se valia da estética como instrumento social revolucionário, sendo mais conhecido em sua vertente musical com o

lançamento do álbum *Tropicalia ou Panis et Circenses*⁶⁴, do(as) artistas Caetano Veloso, Gilberto Gil, Tom Zé, Gal Costa, Nara Leão, entre outros, inclusive o poeta piauiense Torquato Neto (Souza, 2015). Coelho (2010) chama de *tropicalismo musical* a eferescência no cenário musical do Brasil a partir de 1967, tendo como base a incorporação de vários estilos musicais à música popular brasileira, sob influência da Tropicália. O autor frisa, entretanto, que essa nova concepção de *popular* na música e na cultura brasileira não se ligava à ideia de *massas revolucionárias*, e sim às novidades da indústria cultural, como paradas de sucesso, programas de televisão, entre outros. A Tropicália, como um movimento mais amplo, foi influenciadora do tropicalismo musical e já vinha sendo arquitetada desde os anos 1950 por intelectuais como Hélio Oiticica, Glauber Rocha, Rogério Duarte, Lygia Clark e José Celso Martinez Corrêa. O movimento também teve expressões no cinema, no teatro, na poesia, nas artes plásticas e até na moda.⁶⁵

Coelho (2010) relata que *Tropicália* foi o nome de uma obra exposta no Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro em 1967, de autoria do artista plástico Hélio Oiticica, inicialmente crítico ao modismo e apelo comercial/midiático que o termo “tropicalismo” ganhou no cenário musical. O autor defende que essa distinção entre as terminologias deve ser mantida, considerando o tropicalismo um momento (1967-1968) e a Tropicália um movimento – movimento este que influenciou outro, chamado *Marginália* ou *Cultura Marginal*, com produções culturais no cinema, nas artes plásticas e em outras esferas nas décadas de 1960- 1970. O sentido atribuído a *marginal* diz respeito a uma tomada de posição frente a elementos hegemônicos e opressores (Coelho, 2010).

O movimento Tropicália chegou ao fim após um espetáculo em 1968 na Boate Sucata, na cidade do Rio de Janeiro, quando uma bandeira com os dizeres *Seja Marginal, Seja Herói*, do artista plástico Hélio Oiticica, foi pendurada, em caráter de protesto, junto à imagem do traficante conhecido como *Cara-de-Cavalo*, assassinado pela polícia (Souza, 2015). Mesmo após a (re) democratização e a recuperação das liberdades individuais de expressão, grupos e manifestações artísticas continuaram incorporando uma mirada política em suas obras, agora problematizadoras não apenas da esfera institucional e dos órgãos e formas de governo, mas também – e principalmente – da cultura e dos modos de viver e de se reconhecer na sociedade.

No âmbito do teatro, o diretor Augusto Boal foi importante figura no enfrentamento da ditadura militar, com a renovação da cena teatral brasileira no Teatro de Arena. Durante a ditadura, o Arena foi uma das principais companhias que atuavam na resistência, inclusive com ações voltadas para a conscientização e politização do povo. Entre suas ações, antes mesmo da ditadura, cita-se a redução

de preços de ingressos para inclusão de pessoas de baixa renda, a formação de atores/atrizes nacionais e a criação de peças cuja temática era a questão operária e a opressão capitalista (Severi, 2019). Boal criou o *Teatro do Oprimido*⁶⁶, um conjunto de técnicas que envolve a participação do espectador, retirando-o da condição de passividade espectadora. Nesse cenário, notícias tornavam-se peças teatrais e, conseqüentemente, um importante espaço de difusão de informações. Segundo Boal (2014, p. 186), “a finalidade de estabelecer essas técnicas facilmente reproduzíveis por não-especialistas se dava dentro de um quadro mais amplo em que a arte era vista como tendo sentido somente quando perdia sua autonomia para tornar-se parte de um processo social maior”.

Acerca do tema da contracultura, Velho (2007) menciona as possibilidades de sua permanência na vida social, em suas continuidades e rupturas; e, nesse sentido, o termo não se restringe a uma época, mas refere-se à expressão das mudanças e diferenças que são próprias da vida cultural. Como frisa Albuquerque (2008, p. 78, grifo no original), os coletivos brasileiros caracterizam-se por intervenções no espaço urbano, com “produções que penetram nos espaços do mundo, inserindo-se em locais, objetos e situações consideradas não-artísticas e realizando-se através da vida social”. No tocante a isso, saindo de espaços fechados, os espaços da cidade tornam-se cenários para exposições em diálogos com transeuntes, no intuito de lhes provocar para além do automatismo do ir e vir cotidiano, funcionando como “elemento destabilizador” ou, nas palavras de Ernst Bloch, provocando uma “rotação do olhar” (Albuquerque, 2008, p. 79).

Com relação à heterogeneidade dos formatos coletivos, há aqueles que atuam na contramão da ordem social imposta pela racionalidade capitalista-moderna (Rolnik, 2018), oferecendo alternativas de ser e estar no mundo, criando microuniversos de pertencimentos social-identitários.

Além de não submeter-se à institucionalização, o novo tipo de ativismo não restringe o foco de sua luta a uma ampliação de direitos – insurgência macropolítica –, pois a expande micropoliticamente para a afirmação de um outro direito que engloba todos os demais: o direito de existir, ou, mais precisamente, o direito à vida em sua essência de potência criadora. Seu alvo é a reapropriação da força vital, frente a sua expropriação pelo regime colonial-capitalístico que cafetina para dela alimentar-se, levando o desejo a uma entrega cega a seus desígnios [...]. A reapropriação do direito à vida é diretamente encarnada em suas ações: é no dia a dia da dramaturgia social que essas ações acontecem, buscando transfigurar seus personagens e a dinâmica de relação entre eles (Rolnik, 2018, p. 24).

Desse modo, além de coletivos no campo das artes, como supracitado, agrupamentos de outros campos, temáticas e pautas passaram a utilizar esse termo em sua nomenclatura. Foram surgindo, em decorrência disso, coletivos *urbanos, culturais, educativos, negros, feministas*, apenas para citar alguns. Embora estejam organizados em torno de pautas mais específicas, não é incomum que combinem distintas temáticas em uma perspectiva interseccional⁶⁷ (Rios; Perez; Ricoldi, 2018; Amaro, Severo; Paixão, 2020) ou de transversalização das agendas e das formas de ação (Bringel, 2018). Nesse contexto, as coletividades não atuam defendendo apenas a própria causa, mas em diálogo e internalização com outras lutas.

O feminismo, por exemplo, é um tema que tem perpassado diversos tipos de movimentos e âmbitos da sociedade (Bringel, 2018). Em pesquisa com coletivos teresinenses, Rios, Perez e Ricoldi (2018) observam que, além da questão de gênero e coletivos feministas, também discutem sobre raça, questões LGBTQIAPN+ e classe social, constituindo-se como coletivos feminista classista, feminista lésbico ou feminista negro.

Ademais, quanto à diversidade de apresentação das formações, há grupos que se autointitulam *coletivas*, no feminino, e também *coletive*, em linguagem não-binária, demonstrando uma atuação contestadora dessas formações desde sua própria enunciação. Pesquisas têm demonstrado que esse é o caso de agrupamentos que pautam questões de gênero e/ou sexualidade (Melo; Perez, 2018; Coimbra; Morais, 2020). A apresentação do vocábulo no feminino (coletiva) ou em linguagem não-binária (coletive) representa uma crítica ao padrão de gênero na língua portuguesa, predominantemente sexista, binário e heteronormativo, além de direcionar a crítica para a sociedade patriarcal, de modo geral (Gonçalves, 2018).

Tendo em vista a amplitude na autodenominação recente dos agrupamentos, a partir desse ponto – e circunscrito a este subcapítulo⁶⁸ – quando no plural, passarei a me referir ao termo coletivos também no gênero feminino, bem como em linguagem neutra de gênero (coletivos/as/es), à exceção de citação de autor(as) cujas pesquisas não apontaram tais nomenclaturas. Importante considerar que a autodenominação dessas formações grupais no gênero feminino (coletiva) ou em linguagem neutra de gênero (coletive) ainda acontece em poucos casos, quando comparado ao uso do vocábulo coletivo, cuja aplicação ocorre de modo mais amplo no Brasil. Ademais, essa mudança linguística e política na enunciação de agrupamentos aparenta ter surgido e se disseminado com mais frequência na última década (2010-2020) – o que, inclusive, constitui importante pauta para a agenda de pesquisa sobre essas formações.

Ainda acerca da presença de interseccionalidade em coletivos/as/es, cito o caso do coletivo universitário Macanudos, autointitulado “um coletivo de negros e negras de Rio Grande”, localizado no estado do Rio Grande do Sul, “criado em Maio de 2012, a partir de uma inquietação derivada do perfil elitista e eurocêntrico da Universidade Federal do Rio Grande – FURG” (Coletivo Macanudos, 2021, online). O nome Macanudos faz referência a um quilombo reconhecido na zona rural dessa cidade e também a negros e negras trabalhadores(as) ou pessoas que labutam. Embora a temática racial seja central nesse coletivo, seus/suas integrantes “narraram a necessidade de pensar a interseccionalidade do grupo, sendo esse conceito fundado na ideia de trazer os elementos de gênero, classe, segurança, feminismo e mulheres negras para pensar os múltiplos movimentos do coletivo” (Amaro, Severo; Paixão, 2020, p. 230).

A ação de *e/ou* para jovens é uma característica evidente em coletivos/as/es. Jovens que, pelo prisma de atores/atrizes sociais – relacionado ao seu cotidiano e aos modos de ser jovem (Dayrell, 2003) –, constituem-se como “sujeitxs de desejos e de direitos, compreendidxs como produtorxs de demandas, identidades e projetos de vida múltiplos”⁶⁹ (Nonato *et al.*, 2016, p. 250). Dayrell (2003) destaca três importantes dimensões da condição juvenil: as culturas juvenis, a sociabilidade e o caráter de espaço/tempo. Quanto ao aspecto das culturas juvenis, estas são marcadas pela expansão de jovens que se apresentam como produtores(as) culturais em vez de meros/as fruidores(as) em um processo de expressão simbólica de sua condição e demarcação de suas identidades, organizam-se em grupos culturais.

Paralela às expressões culturais, a sociabilidade configura outra dimensão da condição juvenil, representando a dinâmica das relações juvenis em suas necessidades de comunicação, de solidariedade, de democracia, de autonomia, de trocas afetivas e, inclusive, de identidades. As culturas juvenis⁷⁰ e a sociabilidade são influenciadas por conjunturas espaciais – desde as expressões sobre o lugar onde se vive até a transformação de espaços físicos em espaços sociais e a criação de territorialidades – e temporais, sejam as marcadas pela pontualidade das institucionalidades, sejam as aleatórias e experimentais dos espaços de natureza sociabilística (Dayrell, 2003).

Em pesquisa com 30 jovens de idades entre 19 e 31 anos⁷¹, Silva (2018) investigou o modo como o engajamento em coletivos⁷² os/as influenciava na transição para a vida adulta. Entre os resultados, a autora constatou influências desde o nível da sociabilidade e da identidade até questões profissionais. Os/as jovens entrevistados/as relataram que os coletivos estudados constituíam espaços de acolhimento e compartilhamento de ideias, de fortalecimento de vínculos de amizade e de pertencimento social, a partir da constituição de

identidades de raça e classe, por exemplo. A integração dos/as jovens nos coletivos estudados potencializou o desejo de alguns/algumas em atuar profissionalmente na área cultural ou artística e até mesmo de transformar as atividades dos coletivos em fonte de aquisição de renda, unindo realização pessoal e independência financeira. Embora o desenvolvimento de ações nos coletivos não envolvesse remuneração, essas atividades “abriram portas para que exercessem atividades laborais, em especial as relacionadas à educação não formal e à área cultural” (Silva, 2018, p. 163). Assim, a participação em coletivos afetou tanto o processo de transição quanto a vida adulta em si.

Autores(as) relatam que, dentre as mudanças discursivas quanto à ação coletiva no Brasil, muito jovens vêm deixando de se organizar como movimentos sociais, organizações ou associações, e passando a se agrupar, cada vez mais, como coletivos (Maia, 2013; Gohn, 2018; Sposito, Almeida; Corrochano, 2020). O motivo deve-se ao fato de esses agrupamentos constituírem um modelo organizacional mais fluido e desburocratizado – podem emergir e imergir frequentemente –, fragmentado, horizontal, autônomo, com diversidade de pautas e grande utilização da internet, enquanto movimentos sociais são vistos como estruturas engessadas, tradicionais e centralizadoras. Ou seja, ao contrário de ONGs e partidos, por exemplo, o formato organizacional de coletivos/as/es gira em torno de trabalhos colaborativos, compartilhamento de ideias, menor grau de formalização e ausência de lideranças verticalizadas (Gohn, 2018; Perez; Sousa, 2017; Marques; Marx, 2020).

Como nos lembra Scherer-Warren (2010, p. 19), “existe um movimento social quando uma ação coletiva gera um princípio identitário grupal, define os opositores ou adversários à realização plena dessa identidade ou identificação e age em nome de um processo de mudança societária, cultural ou sistêmica”. Entretanto, a heterogeneidade quanto à apresentação de coletivos/as/es, em termos de formatos, pautas e objetivos, faz com que não seja possível tratá-los/as de modo único ou enquadrá-los/as rigidamente a um modelo. Desse modo, tanto há formações que apresentam traços de movimentos sociais clássicos como outras que possuem muitas semelhanças com os modelos de novos e novíssimos movimentos sociais. Da mesma forma que apresentam novidades quanto aos seus repertórios de ação, também apresentam continuidades de práticas (Perez; Sousa, 2017), isto é, coletivos/as/es “podem ser analiticamente considerados um repertório organizacional (ou seja, uma forma de coordenar a ação e, ao mesmo tempo, de articular identidades)” (Szwako; Dowbor; Pereira, 2020, p. 19).

Outra mudança discursiva desses grupos em relação aos movimentos sociais tradicionais corresponde a sua enunciação como *ativistas* em vez de *milитantes* (Gohn, 2018). De acordo com Sales, Fontes e Yasui (2019), o termo

militante representa um ambiente com valorização da disciplina, centralização organizacional e heteronomia; já o termo ativista representa experimentação, horizontalidade e autonomia. Dessa forma, a subjetivação militante tem um direcionamento menos flexível, com moralidade enrijecida, valorização de comportamentos mais radicais e dificuldade de adaptações ou mudanças, ao passo que a subjetivação ativista tem como característica a flexibilidade, expressa por meio de uma ética situacional, valorização da adaptação comportamental às necessidades e mais tolerância à mudança.

Além disso, também constitui característica proeminente entre coletivos/as/es a realização de ações e intervenções para além de espaços físicos. No século XXI, com a sociedade em rede (Castells, 1999) e a democratização do uso da internet, movimentos têm sido articulados em novos formatos e práticas, de modo que a expansão e o fortalecimento de coletivos/as/es, o ativismo cultural e o ativismo virtual se tornaram fenômenos representativos dos tempos atuais em países da América Latina (Oliveira, 2006; Mesquita, M., 2008; Paim, 2009). À vista disso, termos como ciberespaço, cibercultura, ciberativismo e a ciberpolítica foram problematizados no campo científico (Levy, 1999).

Para Gohn (2011), a atual configuração de mobilizações de atores e atrizes sociais em ambientes virtuais é apontada como característica dos chamados *novíssimos* movimentos sociais. A internet, as mídias e redes sociais digitais surgem como importantes instrumentos de organização, mobilização e comunicação para posteriores ocupações do espaço público, sobretudo o urbano. Chaia (2007) também destaca os meios de comunicação de massa, a internet e as conquistas tecnológicas adjacentes como suporte para expandir o potencial de artistas políticos na difusão do campo de ação do ativismo.

Outro ponto que chama a atenção em relação aos modos de ação de coletivos/as/es diz respeito à sua relação com as instituições. Em pesquisa com coletivos juvenis com ações culturais na cidade de São Paulo realizada entre 2007 e 2010, Borelli e Aboboreira (2011) mapearam quatro categorias referentes aos modos de relação de coletivos⁷³ com instituições: a) coletivos extrainstitucionais, que se furtam ou negam conexões com instituições, priorizando aspectos de autonomia e independência; b) coletivos com diversas relações institucionais, que podem estabelecer conexões com entidades governamentais, não-governamentais, entre outras, e que participam de editais para recebimento de auxílios financeiros para execução de suas ações; c) coletivos juvenis que utilizam infraestrutura resultante da ação de outros coletivos e de políticas públicas juvenis; e d) coletivos que já se vincularam a programas institucionais, recebendo verba pública para a execução de projetos por dois anos ou mais.

No estudo, as autoras apresentaram dois exemplos de programas voltados para o apoio a produções culturais da sociedade civil na cidade de São Paulo. Trata-se do Programa de Ação Cultura (ProAC), vinculado à Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo, cujo objetivo é preservar, difundir e apoiar a produção artística e cultural no estado de São Paulo, atendendo a distintos públicos e modalidades culturais e artísticas, e o Programa de Valorização de Iniciativas Culturais (VAI), vinculado à Secretaria Municipal de Cultura (SMC) da cidade de São Paulo, com o propósito de subsidiar financeiramente atividades artístico-culturais, sobretudo as advindas de jovens de baixa renda ou de regiões carentes de recursos e equipamentos culturais (Borelli; Aboboreira, 2011).

De acordo com Silva (2018, p. 35), o VAI contemplou 1313 projetos entre os anos de 2003 e 2014, “por meio do estímulo à criação, ao acesso, à formação e à participação do pequeno produtor e criador no desenvolvimento cultural da cidade, da promoção da inclusão cultural e do estímulo às dinâmicas culturais locais e a criação artística”. Na prática, o programa representa uma importante política pública cultural e juvenil, com grande impacto em regiões periféricas, possibilitando a concretização de projetos culturais juvenis e atuação dos próprios sujeitos em suas localidades, favorece a constituição de novas formações e o fortalecimento das já existentes por meio do auxílio financeiro e, além disso, pelo suporte técnico e incentivo oferecidos pela equipe da SMC.

Em levantamento, a autora identificou 286 agrupamentos beneficiados entre os anos de 2006 e 2014, atuantes nas áreas de teatro/circo, dança, hip hop, música, audiovisual, literatura marginal, artes visuais (fotografia e graffiti), *live-action*, moda, comunicação (manutenção de blogs, jornalismo comunitário, entre outros), questões raciais, resgate da memória, gênero, política e meio ambiente. Além da aspiração à inclusão no circuito artístico e cultural, desenvolveram ações que beneficiavam outras pessoas, almejavam modificar a realidade do local onde viviam pela transformação da paisagem cultural do bairro ou da cidade – queriam torná-la mais democrática por meio da utilização de mecanismos de denúncia e propondo mudanças (Silva, 2018).

O fomento a ações e projetos culturais de agentes da sociedade civil por parte de instituições públicas parece ser um desafio no Brasil, principalmente quando falamos de capitais periféricas ao eixo Sul-Sudeste ou municípios interioranos. Em grande parte, isso se explica porque, historicamente, o foco no desenvolvimento econômico preconizou as prioridades institucionais, em que projetos culturais ficaram entregues à lógica de mercado, sobretudo após o período de redemocratização e a orientação neoliberal seguida. A cultura e as políticas culturais apareceram como um dos pilares da política pública brasileira apenas na atuação de presidenciáveis do Partido dos Trabalhadores,

entre os anos de 2002 e 2016, cujo pico da ascensão se deu com a criação do Plano Nacional de Cultura (PNC) em 2010, e do Sistema Nacional de Cultura (SNC) em 2012, com a proposta de capilarização e gestão da política pública cultural nos âmbitos federal, estadual e municipal. Com a destituição da Presidenta Dilma Rousseff em 2016 e o retorno do espectro político de direita na condução do país, a breve curva da potencialização cultural começou a decrescer, acentuando-se na gestão ultraconservadora de Jair Bolsonaro (Coimbra; Morais, 2019).

Como se observa, o contexto político, econômico, social e cultural do Brasil no século XXI é fundamental para a compreensão dos ativismos contemporâneos, incluindo, nesse caso, a ação de coletivos/as/es. Após esta abordagem teórica sobre as ações coletivas latino-americanas e brasileiras, na sequência desta narrativa, no Capítulo 3, apresento os resultados da pesquisa de campo realizada com coletivos e coletivas teresinenses e seus diálogos com a epistemologia e a ontologia decoloniais, mais especificamente no âmbito das pedagogias decoloniais.

CAPÍTULO 3

COLETIVOS/AS DE E PARA TERESINA: ARTE, CULTURA E POLÍTICA

“REFIRO-ME À CIDADE QUE DESTRÓI SEU PATRIMÔNIO HISTÓRICO MATERIAL E IMATERIAL. À CIDADE QUE DERRUBA SUAS CONSTRUÇÕES ANTIGAS E ÁRVORES PARA DAR LUGAR A ESTACIONAMENTOS E ASFALTOS. À CIDADE QUE NÃO SE ORGULHA DOS RIOS QUE TEM E DERRAMA SOBRE ELES O ESGOTO QUE PRODUZ. À CIDADE QUE ESQUECE E É ESQUECIDA. À CIDADE QUE NÃO CONHECE SEUS ESCRITORES, SEUS MÚSICOS, ATORES, PINTORES, FOTÓGRAFOS, CINEASTAS, ARTISTAS. À CIDADE QUE NÃO CONSUME SUA ARTE. REFIRO-ME À CIDADE DO NORDESTE QUE É CAPITAL E ESTÁ LOCALIZADA NO INTERIOR. À CIDADE GRANDE QUE NÃO CONSEGUE DEIXAR SEU PROVINCIANISMO. REFIRO-ME À SOCIEDADE CONSERVADORA E NÃO INCLUSIVA. À CIDADE ONDE AS PESSOAS SE POLICIAM E SE SEGREGAM. REFIRO-ME À CIDADE DE ECONOMIA FRÁGIL. À CIDADE DE POUCAS OPÇÕES. À CIDADE CUJO TRANSPORTE PÚBLICO IMOBILIZA SUA POPULAÇÃO SOB O SOL E SUOR DO B-R-O-Bró. À SOCIEDADE PADRONIZADA E ESTANQUE, QUASE QUE TAMBÉM IMOBILIZADA NO COMPORTAMENTO E PENSAMENTO TACANHOS. À CIDADE QUE DESPRESTIGIA SUA CULTURA.”

ALEX SAMPAIO NUNES, RESSUSCITO NA CIDADE SUICIDA

Instagram do In.surge (2018) (@in.surge).



Antes de apresentar os resultados relacionados à pesquisa de campo sobre a ação e a produção de coletivos e coletivas em Teresina como expressões de pedagogias decoloniais, considero necessário, a priori, apresentar elementos do contexto sócio-histórico da própria cidade como local de onde emergem tais ações e produções⁷⁴. Assim, inicio este capítulo apresentando descrições e dados relacionados a tais elementos com base em fontes bibliográficas e documentais acerca de Teresina, urbe projetada e construída no bojo do discurso da modernização urbana brasileira.

3.1 Teresina: de capital planejada a lócus de enunci(ação) de juventudes

3.1.1 *Ideal centro-modernizador, realidade periférica*

Capital do estado do Piauí, Teresina está localizada na macrorregião do Meio-Norte, no Território de Desenvolvimento Entre Rios⁷⁵ e, até o Censo de 2010 (IBGE, 2019), contava com população de 861.442 habitantes. Entre as capitais do Nordeste brasileiro, é a única não situada em região litorânea, desenvolvendo-se, primordialmente, na área de serviços, sendo referência em saúde e educação no Estado (Fiepi, 2019). Tal configuração reflete-se no perfil turístico da capital piauiense. Segundo o Relatório de Pesquisa de Demanda Turística da Fundação Centro de Pesquisas Econômicas e Sociais do Piauí (Cepro, 2013), as principais motivações e os atrativos de viagens à cidade foram, em 2013, a visita a parentes/amigos e o turismo de negócios.

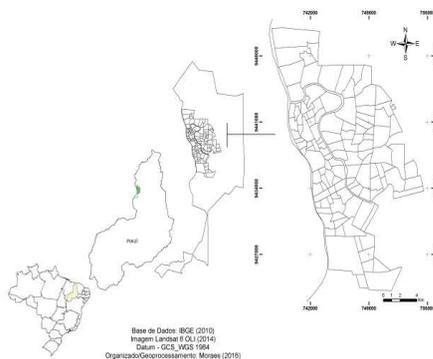


Figura 5 — Localização geográfica no Brasil
(Piauí-Teresina)
Fonte: Monte (2016a).

Teresina foi fundada em 1852 e, “embora pouco estudada do ponto de vista urbanístico, tem muita importância na história do urbanismo brasileiro por se tratar da *primeira cidade-capital planejada e construída* no período do Império” (Silva, A., 2012, p. 217, grifos meus). De acordo com Silva, A. (2012, p. 18), “a nova capital deveria se constituir em instrumento adequado à estratégia política e ao desenvolvimento do Piauí. Como tal, a escolha do local para a implantação do núcleo urbano foi criteriosa”⁷⁶, tendo como referencial a urbanística portuguesa. Desse modo, a forma urbana de Teresina é resultante da rigorosa legislação portuguesa, voltada à criação de vilas e cidades coloniais brasileiras. O planejamento de Teresina retomaria a aplicação de alguns dos princípios que seriam utilizados na reconstrução de Lisboa na época, peculiaridade que não apenas estabelece um vínculo formal com a capital de Portugal, mas também traduz a hierarquia metrópole-colônia (Silva, 2012).

A cidade de Teresina foi criada 44 anos após a vinda da família imperial para o Brasil. Em um contexto colonial, Marques (1994) destaca que, nos três primeiros séculos de existência do país, toda a atividade econômica subordinava-se aos interesses da burguesia comercial europeia, de modo que as colônias constituíam instrumentos de poder de suas metrópoles. A vinda da corte portuguesa ao Brasil teve como intuito a implantação de algumas medidas de modernização para adequar a colônia à nova condição de sede da metrópole. Com isso, foram criadas escolas superiores (medicina, engenharia e direito) e a imprensa, assim como estabeleceu-se a abertura dos portos para o ingresso de capitais externos e de novas ideias. Tais medidas, entretanto, tiveram caráter mais imediatista, sem preocupações a longo prazo, pois “a economia, de caráter mercantil-escravista e de base agrária, não requeria progressos técnicos sofisticados para se desenvolver. As medidas adotadas eram *mais ideológicas que modernizantes*”, voltadas a legitimar a imagem de uma “monarquia esclarecida”, que criava centros de tecnologia simples e apoiava pesquisadores europeus (Marques, 1994, p. 17, grifos meus).

Diante desse contexto modernizador, em 1852 o então governador, José Antônio Saraiva, mudara a capital da Província do Piauí da cidade de Oeiras para a região onde existia a Vila Nova do Poti, no intuito de projetá-la comercialmente (Nascimento, 2011). Escolhida como capital por se localizar entre os rios Poti e Parnaíba, a mudança ocorreu como “fruto de interesses políticos e econômicos ao reivindicarem a modernidade e o desenvolvimento para o Estado do Piauí”, estimulando, assim, a agricultura de exportação e a navegação a vapor (Gandara, 2011, p. 109). Como destaca Nascimento (2011, p. 1), além dos objetivos comerciais, os idealizadores da mudança da capital também almejavam “a ruptura com o velho”, assim como a superação dos entraves “ao

progresso da Província”, conferindo um sentido de modernização à fundação da nova capital. A Figura 6 ilustra o esboço do planejamento de Teresina.

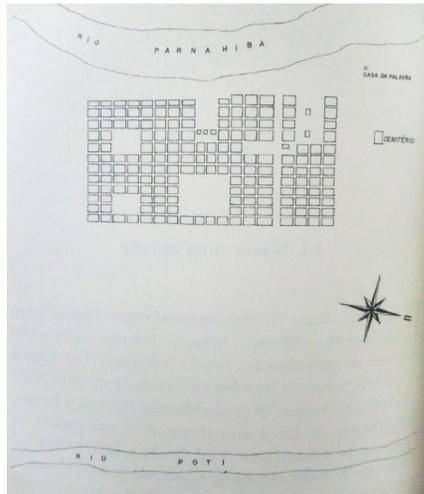


Figura 6 — Planta de Teresina (1852)

Fonte: Nascimento (2015).

Foram, portanto, tais convicções que alicerçaram as discussões em torno das políticas públicas locais no Piauí, das quais se insere a transferência da capital. Para sedimentá-las, [o] Presidente da Província se valeu de estratégias políticas e das representações, com o intuito de invocar a transferência da capital e os meios de transportes aquíferos, sob os quais tentaram representar um novo tempo baseado no encurtamento das distâncias, no desenvolvimento das comunicações, no desenvolvimento local, enfim, no arsenal de transformações pelo qual se passava o país à época. Não poderíamos deixar de evidenciar que as representações foram substituídas por outra gama de representações, tais como, *progresso, expansão, crescimento, modernidade*. Chegar à teia de representações articuladas em torno da transferência da capital de Oeiras para Teresina é conseguir ver, na contramão da história, que a própria noção de modernidade está informada por um contexto de simbolização do espaço como lugar híbrido. Lugar de imensas possibilidades e identificação, lugar do novo e da inovação, local do encontro de mundos (Gandara, 2011, p. 91, grifos meus).

Ainda que os marcos da lógica colonial-moderna estivessem presentes desde o planejamento da cidade, diversos são os aspectos econômicos e estruturais de Teresina que a situam no contexto de uma modernização tardia – característica que, embora acentuada nessa cidade se comparada a outras capitais, também contempla o Brasil em relação a outros países. Essa atribuição, portanto, é algo que requer aprofundamento para se pensar essa capital enquanto situada nos espaços nordestino, brasileiro e latino-americano. Nesse

sentido, a perspectiva decolonial possibilita articular epistemologicamente as dimensões da colonialidade que se expressam na modernidade, inaugurada historicamente com o en-cobrimto do outro (Dussel, 1993) na América Latina, devendo ser evidenciado não apenas o lugar de enunciação desse continente, mas também – e de maneira necessária – o processo de instauração de uma modernidade em que a própria modernização se situa nos parâmetros marcados pela colonialidade do poder, do saber e do ser.

a colonialidade do poder que se materializa nos processos de urbanização surge a partir de uma imposição da forma eurocêntrica de pensar a cidade. E nas cidades brasileiras, inseridas nessa relação de dependência num sistema mundial de relações hierárquicas e assimétricas de poder, reproduz-se as ideias de modernização, progresso e desenvolvimento econômico sem a promoção da participação coletiva e sem considerar as respostas locais e os seus modos particulares de se viver - a cidade europeia persiste em ser o modelo a ser reproduzido (Frigeri; Santos, 2020, 2020).

Em termos conceituais, como delineado por Castilho (2010, p. 125, grifos meus), “*a modernização se apresenta como um projeto da modernidade feita a partir de uma ideologia desenvolvimentista, do progresso e da racionalidade*”. Desse modo, a modernização é reflexo da expansão territorial da própria modernidade e do modo de produção capitalista, estabelecendo-se com base em dois pilares: 1) um plano político-ideológico; e 2) uma base técnica e infra-estrutural econômica. É pelo caráter de mundialização dessa lógica, portanto, que a modernização também é acionada como sinônimo ou relacionada ao conceito de globalização (Castilho, 2010).

O processo de modernização brasileiro passou por grandes discussões e transformações nas primeiras décadas do século XX, em meio a posições conflitantes de gestores e urbanistas que ora buscavam a construção de uma imagem moderna, urbana e industrial para o país, ora evidenciavam suas raízes agrárias e sua herança colonial. No processo de modernização da cidade do Rio de Janeiro, por exemplo, engenheiros especializados em urbanismo, influenciados por ideias europeias e estadunidenses, buscaram implementar leis de zoneamento, códigos de construção, levantamentos, além de visibilizar temas sobre áreas verdes e habitação. Em suma, incentivaram a necessidade da construção de planos urbanos com respaldo técnico e científico (Moreira, 2007).

Enquanto o urbanismo na Europa nasceu no bojo de um processo de modernização e reforma social, no Brasil ele encontrou um país que não era verdadeiramente urbano e industrial. Portanto, teorias europeias [sic] desenvolvidas em resposta à modernização chegaram ao Brasil antes que a modernização

acontecesse. Este descompasso levanta uma série de questões. Se tomarmos como verdadeira a recorrente afirmação que a modernização brasileira é incompleta, já que as elites locais procuraram modernizar o país sem uma correlata transformação na estrutura social, pode-se argumentar que o urbanismo – assim como fábricas, redes de transportes e arranha-céus – assumiu uma natureza marcadamente simbólica. Não obstante, muitas dessas imagens constantes nos planos urbanísticos sugerem uma forma de comportamento para as futuras massas brasileiras e são reveladoras sobre as concepções que a sociedade brasileira detinha para seu futuro (Moreira, 2007, p. 95).

A arquitetura moderna brasileira teve sua expansão durante as décadas de 1930 e 1940, com ápice na década de 1950, a partir da construção da cidade de Brasília (Zuffo, 2009). O desenvolvimento do setor imobiliário no pós-guerra estava acelerado em todo o mundo, porém – embora a produção arquitetônica de outras cidades do Brasil nas décadas de 1950 e 1960 seguisse essa tendência – a cidade de Teresina, na mesma época, ainda era bastante provinciana, com baixa produção de obras públicas (Melo; Feitosa, 2011).

Traços da modernização tardia teresinense são percebidos em sua estrutura urbana, social e econômica. Segundo Nascimento (2011, 2015), os registros sobre o início da iluminação pública de Teresina, por exemplo, datam do final do ano de 1862. No início do século XX, a cidade não possuía infraestrutura básica, sendo comum a paisagem de casebres de palha rodeados de animais soltos. Nos longos períodos sem chuva, as altas temperaturas davam início a queimadas – situação retratada no romance *Palha de Arroz*, do escritor piauiense Fontes Ibiapina. Nos anos 1940, Teresina ainda mesclava características do rural e do urbano:

Entre 1937 e 1945, período denominado pela historiografia brasileira de Estado Novo, Teresina recebeu tratamento urbano, novas áreas de sociabilidades, além de transportes modernos, sendo tudo isso valorizado no discurso oficial. Estas intervenções visavam a transformar Teresina em uma cidade moderna. Na construção dessa cidade, alguns símbolos da modernidade foram sendo incorporados ao cotidiano da cidade e de seus habitantes. O automóvel foi ganhando espaço e as ruas do centro tiveram que ser adequadas para esse objeto de consumo de alguns poucos. Mas, existia outra cidade menos presente no discurso oficial, onde não havia água tratada e canalizada, luz elétrica, e suas ruas não eram calçadas; nela, animais domésticos eram criados à solta e os moradores atingidos por um grande número de doenças, dentre as quais a febre tifoide, a varíola, a tuberculose. Nessa outra cidade, a maioria da população morava em casas de palha (Nascimento, 2011, p. 4).

Na década de 1970, a modernização da área urbana de Teresina ocorreu por meio de demolições de barracos para a criação das Avenidas Miguel Rosa e Gil Martins, expulsando moradores(as) para regiões periféricas (bairros Água

Mineral e Buenos Aires). Essas ações também tinham o intuito de filtrar a circulação na região central de segmentos “indesejáveis” da população pela elite local. Mais que impactos estruturais nos espaços físicos da cidade, as demolições refletiram, sobretudo, “na memória desses moradores e construtores da cidade” (Monte, 2017, p. 183). A remoção forçada gerou a busca por novos espaços de pertencimento, afetando de forma brusca as relações sociais já construídas com vizinhos, a proximidade de emprego e/ou escola e as relações identitárias com o próprio lugar. Desde o início, portanto, as aspirações da modernidade no tecido urbano teresinense causaram segmentação e gentrificação dos espaços, colocando as sociabilidades de moradores(as) em segundo plano no curso do *progresso*.

Como consequência desse processo, Façanha (2003) aponta que foram criados o Plano Diretor Local Integrado (PDLI) em 1969, o I Plano Estrutural de Teresina (PET) em 1977 e o II PET em 1988, todos com finalidade de regulamentação e disciplinamento do solo urbano teresinense, sendo o governo municipal o agente regulador do zoneamento. Desse modo, foram surgindo, por um lado, uma zona dita nobre, reduto das elites locais – a zona leste da cidade, com a criação dos bairros Jockey e Fátima –; e, por outro, zonas periféricas, cujo resultado foi a intensificação do processo de favelização na década de 1980. A modernização centrada na zona leste foi notável, sendo, inclusive, justificada pela gestão municipal. Em texto publicado no perfil de Teresina no ano de 1993, a justificativa para a expansão da zona leste era defendida, visto que

o conflito com os rios, as restrições à ocupação na zona Sul (áreas de topografia acidentada e de proteção do manancial de abastecimento d’água) e a grande concentração de lagoas e áreas alagadiças na zona Norte da cidade, é indicada a prioridade de ocupar a Zona Leste da cidade, no sentido de se retirar o máximo de funções urbanas do espaço entre os rios, diminuindo futuras despesas com serviços de infraestrutura de grande porte para a transposição dos mesmos (Façanha, 2003, p. 6).

Ademais, Façanha (2003, p. 4) também pontua que a expansão da cidade revelou “a construção de um território contraditório espacialmente e desigual socialmente”. O autor menciona uma pesquisa da Secretaria Municipal de Planejamento e Coordenação Geral, constando que, no ano de 1991, havia 56 vilas e favelas em Teresina, estando a maioria localizada nas regiões norte e sul da cidade. Em 1993, a realização do I Censo de Vilas e Favelas de Teresina registrou 141 áreas consideradas vilas, favelas ou similares, com 14.077 moradias e 14.542 famílias, envolvendo 67.503 pessoas, o que correspondia na época a 10,52% da população do município. O II Censo de Vilas e Favelas foi realizado em 1996, demonstrando um agravamento da situação, com um total

de 149 vilas, favelas e áreas de assentamentos, 24.895 domicílios, referentes a 25.775 famílias e a uma população de 94.617 habitantes, o equivalente a 12,83% da população do município. A terceira edição do Censo de Vilas e Favelas ocorreu no ano de 1999, registrando um decréscimo nas estatísticas, sendo computadas 117 vilas, 24 favelas e 9 parques e residenciais, equivalentes a 37.820 domicílios ocupados por 38.852 famílias e uma população de 133.857 habitantes (Façanha, 2003).

Na atualidade, segundo a Secretaria Municipal de Planejamento e Coordenação de Teresina (Teresina, 2021a), o município possui 123 bairros registrados. No ano 2000 foi promulgada a Lei Municipal n.º 2.960, pela qual foram definidas quatro áreas de atuação na zona urbana do município pela Prefeitura de Teresina, estruturadas como Superintendências de Desenvolvimento Urbano (SDUs): Centro-Norte, Sul⁷⁷, Leste⁷⁸ e Sudeste⁷⁹. Em reforma administrativa ocorrida no ano de 2021, a Lei Complementar n.º 5.566 alterou a nomenclatura das SDUs para Superintendências de Ações Administrativas Descentralizadas (SAADs) e dividiu a pasta Centro-Norte em duas autônomas, com lotação de 20 bairros por pasta⁸⁰, o que representou uma importante medida para atender às especificidades de cada região. A divisão de Teresina por regiões sob administração das SAADs é ilustrada na Figura 7. Na página virtual da Semplam, entretanto, os dados sobre o número de bairros, a área territorial e a população residente das regiões Centro e Norte ainda não foram atualizados e aparecem de forma conjunta, conforme ilustrado na Tabela 1.

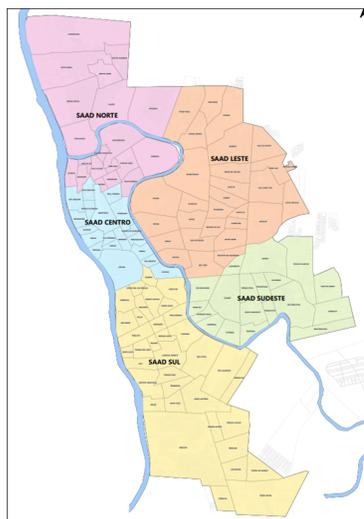


Figura 7 — Divisão do perímetro urbano de Teresina por regiões geográficas
Fonte: Mapas [...] (2020).

Tabela 1 — Dados sobre a distribuição de bairros por SAAD em Teresina

| SAAD | N.º DE BAIRROS | ÁREA TERRITORIAL | POPULAÇÃO RESIDENTE |
|--------------------------|------------------------|---|--|
| CENTRO/ NORTE | 40 (32,5% do total) | 71,51 km ² (29,8% da área urbana) | 228.906 228.906 (29,8% da população urbana) |
| LESTE | 29 (23,6% do total) | 62,87 km ² (26,2% da área urbana) | 167.443 pessoas (21% da população urbana) |
| SUDESTE | 19 (15,4% do total) | 36,69 km ² (15,3% da área urbana) | 134.119 pessoas (17,5% da população urbana) |
| SUL | 35 (28,5% do total) | 68,88 km ² (28,7% da área urbana) | 237.059 pessoas (30,9% da população urbana) |

Fonte: Teresina [...] (2020).

Imaginada sob o signo do moderno, paradoxalmente, Teresina também nasceu sob o signo da pobreza (Nascimento, 2011). A situação de precariedade do estado piauiense – considerado o estado mais pobre da federação⁸¹ nos anos 1950 – refletia na precariedade da capital, sem saneamento básico até a década de 1950. Embora no contexto nacional, com a presidência de Juscelino Kubitschek, o discurso desenvolvimentista estivesse em alta, tal realidade não alcançou todas as regiões do país, concentrando-se na região sudeste (Monte, 2017).

Façanha (2003, p. 2) destaca que o desenvolvimento do setor industrial “mostrou-se frágil em Teresina, devido a uma fraca articulação com outras cidades, um restrito mercado local e deficiências na sua infraestrutura”. Ainda assim, seguindo a tônica nacional, foram criadas a Federação das Indústrias do Estado do Piauí (FIEPI) em 1954, a Associação Industrial do Piauí (AIP) em 1966, o Fomento Industrial do Piauí (FOMINPI) em 1965, que posteriormente se transformaria em Companhia de Desenvolvimento Industrial do Piauí (Codipi), e o Distrito Industrial de Teresina (DIT) em 1960. Essa “fraca urbanização”, como adjetiva Medeiros (1996, p. 45), abrangia todo o estado do Piauí entre as décadas de 1940 e 1950, sendo impulsionada apenas no final dos anos 1960, concentrando-se em cidades como Teresina, Parnaíba e Floriano. Para o autor,

essa realidade de *não-urbanização* reflete o tipo de mudança econômica e social que está ocorrendo. Não há industrialização; e a dinamização comercial se dá, sobretudo, pela comercialização do excedente da agricultura de subsistência e dos produtos industrializados do Centro-Sul. Assim, nas cidades maiores (Teresina, Parnaíba, Floriano) expande-se o comércio varejista de bens de consumo duráveis voltado para as reduzidas classes altas e médias. O consumo popular, é verdade, se diversifica e se amplia, mas é atendido através de uma rede de pequenas lojas e mercearias espalhadas pelas pequenas cidades do interior e pela zona rural. Também os “caminhões de comércio ambulante” que circulam por estas cidades e mesmo pela zona rural, bem como as feiras semanais, de um ou dois dias, para onde os agricultores trazem seus excedentes para comercializar,

desempenham um papel importante na dinamização do comércio interno, sem correspondente urbanização (Medeiros, 1996, p. 45, grifos no original).

O caráter passivo do processo de integração na economia nacional deixava nítida a situação periférica do estado do Piauí como um todo, mesmo na década de 1990 (Medeiros, 1996). Em Teresina, os primeiros shoppings centers surgiram apenas em 1996 e 1997. O terceiro foi inaugurado em 2015. Considerado um símbolo da modernidade na contemporaneidade⁸², sobretudo como expressão da sociedade de consumo (Baudrillard, 1995), o primeiro shopping center do Brasil, o Iguatemi, foi inaugurado em 1966, em São Paulo (Inaugurado [...], 2017).

Como se nota, Teresina foi conquistando tardiamente alguns símbolos da modernização urbana, ficando à margem de cidades metropolitanas no próprio Nordeste se comparada ao padrão de outras capitais brasileiras. Mesmo sendo a primeira capital planejada do Brasil, Teresina ainda persegue os ideais do que se considera modernidade – associados ao conceito de progresso. Nesse sentido, a cidade encontra-se no campo de compreensão de um movimento de modernização no âmbito da visão dominante de modernidade, como um *projeto inacabado* (Lima, 2016, p. 18, grifos meus). Durante o processo, surgiram conflitos e tensões que colocaram em oposição a pretensa cidade moderna e a cidade tradicional, a ruptura e a permanência, a mudança e a tradição, o novo e o velho (Lima, 2016).

No bojo dos questionamentos relativos às exclusões e hierarquias históricas da lógica colonial-moderna, historicamente a população jovem articula-se em torno de ações políticas, sociais e culturais. Entretanto, sem a pretensão de fazer um percurso histórico sobre a temática da participação juvenil ao longo da história de Teresina, a seguir, apresento uma breve configuração da ação coletiva juvenil na cidade em um contexto contemporâneo. Para isso, na seção a seguir, explicito algumas características dessa atuação em meados do século XX até seus desdobramentos no século XXI, com a incorporação de novos formatos, atores/atrizes e pautas em seus repertórios.

3.1.2 Juventudes teresinenses em cena

Outra característica representativa de Teresina é em relação à participação juvenil na dinâmica social, política e cultural da cidade. De acordo com o Estatuto da Juventude⁸³, em seu artigo 1º no parágrafo 2o, a população considerada jovem diz respeito àquela que se encontra na faixa etária de 15 a 29 anos de idade. Tendo em vista esse intervalo de idade, dados da pesquisa populacional do Censo de 2010 revelam um total de 245.994 pessoas jovens em Teresina, o que equivale a um total de 28% de sua população (IBGE, 2019).

No âmbito da participação política, a compreensão sobre a atualidade da ação coletiva juvenil em Teresina, assim como em diversas regiões do território brasileiro, “guarda estreita relação com as experiências vivenciadas pela juventude a partir de 1960” (Silva, 2009, p. 417). Nessa época, de modo geral, a juventude que despertava para a ação política coletiva estava organizada em torno de três movimentos sociais: o Movimento Estudantil (secundaristas e universitário), o Movimento Partidário, em específico via partidos de esquerda, e o Movimento das Pastorais da Igreja Católica (Silva, 2009).

Acerca do segmento estudantil em Teresina, Medeiros (1996) destaca jovens estudantes como um importante grupo dentre os diversos que protagonizaram mobilizações e movimentos sociais no Piauí no fim da década de 1950 e na década de 1960. Segundo o autor, “o crescimento do número de jovens estudantes secundaristas e universitários criou uma camada social com maior consciência crítica e mais aberta ao engajamento reformista”⁸⁴ (Medeiros, 1996, p. 95-96).

Embora fossem um contingente muito pequeno – 248, em 1959 e 431, em 1964 – os universitários piauienses ocupavam posição estratégica por sua mobilidade e capacidade de intervenção. Os secundaristas também tinham essa capacidade e cresceram significativamente – de 7.783, em 1959, passam para 16.108, em 1964; os que faziam o curso colegial, passam de 820 para 2.604. O movimento estudantil organizava-se na União Piauiense de Estudantes Secundários (UPES), filiada à UBES (União Brasileira de Estudantes Secundários); e nos Centros Acadêmicos de cada Faculdade, articulados na União Estadual de Estudantes (UEE), filiada à UNE (União Nacional de Estudantes). Além de suas reivindicações específicas, os estudantes atuavam como dinamizadores culturais e difusores das ideias reformistas junto aos setores populares (Medeiros, 1996, p. 114).

Medeiros (1996, p. 116) pontua, além disso, que o movimento estudantil piauiense se manteve organizado durante o regime ditatorial brasileiro nas décadas de 1960 a 1980, tornando-se “o principal centro de resistência ao regime autoritário”, com destaque para manifestações no ano de 1968, quando ocorreu o congresso nacional da UNE, e durante a década de 1970, após a criação da Universidade Estadual do Piauí (UESPI), em 1971.

Durante o regime ditatorial, manifestações também emergiram de grupos culturais. Vários jovens, “principalmente aqueles praticantes de atividades artísticas, irão, aos poucos, propor a inserção de seus valores e novos hábitos através de diferentes meios” (Lima; Castro, 2014, p. 2), inspirados por movimentos da Tropicália que se aproximavam da cultura marginal em contraposição ao tropicalismo modista, como apontado por Coelho (2010). Em Teresina não ocorreu diferente, quando, na década de 1970, grupos juvenis realizaram

produções independentes de jornais mimeografados como uma maneira de romper o silêncio e o clima repressivo ditatorial. Nesse contexto de produção cultural de novas linguagens, em 1972 foi criado o jornal mimeografado *Gramma*, por Durvalino Couto Filho, Edmar Oliveira, Paulo José Cunha, Arnaldo Albuquerque e outros jovens. A inspiração vinha do jornalista e poeta piauiense Torquato Neto, “um dos mais marcantes personagens dentro dessa proposta de renovação cultural brasileira que seria a *marginália*” (Lima; Castro, 2014, p. 4). Além de *Gramma*, *Linguinha*, *A Hora Fatal*, *Chapada do Corisco* e *O Estado Interessante*, houve outros periódicos alternativos em Teresina na década de 1970 (Mineiro et al., 2015).

Entre as últimas décadas do século XX e o início do século XXI, novos repertórios de ação coletiva foram surgindo no Brasil, entre os quais destacam-se os coletivos. Fora do eixo Sul/Sudeste, Silva (2009) elenca características do cenário nordestino de atuação de jovens em coletivos:

Os novos contextos experimentados pelos jovens, marcados pela globalização, nova configuração dos mercados e dos Estados, dentro outros fenômenos, têm gerado alterações substanciais nas realidades socioculturais das juventudes e das práticas dos coletivos juvenis na atualidade. Adotando essa perspectiva naquilo que se mostra compatível com a realidade nordestina, podemos observar que a ação desenvolvida pelos coletivos juvenis tem evidenciado certas mudanças nas formas de organização e participação dos jovens. Tanto o modo de participar, quanto os tipos de coletivos constituídos aparecem vinculados não apenas aos modelos originários de décadas anteriores, mas, também, expressando os novos paradigmas ou, ainda, dialogando postulados variados que se entrecruzam na atualidade [...] Além dos coletivos mais tradicionais já apontados que, de algum modo, têm mantido suas organizações e militância, foram surgindo, sob novo enfoque, no cenário nordestino, outros coletivos, organizados em torno das temáticas culturais, ambientalistas, contraculturais, comunitárias, rurais e dos direitos difusos, e de estilos de vida, dentre outros. Apresentando estrutura organizativa variada, os coletivos se mostram organizados no âmbito institucional ou não [...] (Silva, 2009, p. 424).

Portanto, nos anos 1990, além do movimento universitário, outros movimentos estavam em voga, como o movimento de mulheres, o movimento negro e o movimento ambientalista (Medeiros, 1996). No século XXI, além da continuidade desses movimentos sociais, grupos de diversas frentes, pautas e modos de organização têm surgido e movimentado a cena de ações coletivas em Teresina. No campo de manifestações e movimentos sociais juvenis contemporâneos, o #contraoameunto⁸⁵, as Jornadas de Junho⁸⁶, o Ocupa a Praça⁸⁷ e o #EleNão⁸⁸ configuram importantes marcos da ação coletiva teresinense na última década, apenas para citar alguns.

No bojo dessas amplas formas de ação, além da atuação em movimentos sociais, jovens teresinenses organizaram-se em torno dos chamados *movimentos alternativos*: grupos formados por “jovens de classe média, das periferias urbanas ou do meio rural que realizam práticas (ações coletivas) de sociabilidades próprias, a fim de construir alternativas para suas vidas em várias dimensões: lazer, política, qualificação profissional, música, esporte, dança, dentre outros” (Pinto; Bonfim, 2016, p. 392). Entre os movimentos alternativos que se formaram durante os anos 2000, Pinto e Bonfim (2016) se aprofundaram na análise de práticas culturais juvenis do grupo de jovens skatistas e do movimento hip-hop no âmbito do lazer e da sociabilidade.

No referido estudo, entre os/as skatistas, estavam adolescentes e jovens que estudavam em escolas das redes pública e privada, onde alguns exerciam atividades laborais; e a maioria não estudava nem trabalhava. A participação no grupo representava o preenchimento de lacunas sociais, culturais e econômicas, além de oportunizar a construção de valores alicerçados em amizade, ajuda mútua e solidariedade. Nos anos 2000, o Piauí era o único estado brasileiro sem pista de skate⁸⁹, sendo uma dificuldade enfrentada por jovens que participavam de competições esportivas. Já no grupo do movimento hip-hop, as pesquisadoras constataram a situação de vulnerabilidade e exclusão social enfrentada pela maioria dos/as integrantes. O grupo objetivava difundir a cultura hip-hop e promover a inclusão de jovens em suas práticas de lazer. Em suma, as autoras constataram que as práticas culturais de grupos juvenis constituem importante instrumento de lazer – principalmente em bairros periféricos – ao criarem espaços de pertencimento, de combate a violências e vulnerabilidades sociais, além do incentivo à particip(ação) sociocultural (Pinto; Bonfim, 2016, p. 393).

Grupos juvenis de lazer e sociabilidade também foram analisados por Valéria Silva no trabalho *Coletivos juvenis: novos cenários, práticas e políticas*, publicado como capítulo no livro *A condição juvenil em Teresina* (2013), organizado por professoras pesquisadoras da Universidade Federal do Piauí. No trabalho, Silva (2013) traz resultados de um *survey* realizado no ano de 2008, em que se constatou uma discreta participação de jovens teresinenses em coletivos: 17% da população jovem integrava algum grupo. Dos participantes, 82% encontravam-se na faixa etária entre 15 e 21 anos de idade, 78% possuía escolarização até o ensino médio completo, 62% não trabalhava e 73% integrava famílias que se situavam em classes econômicas C1, C2 e D. Dentre jovens participantes de coletivos, identificou-se a seguinte categorização: 56% participavam de grupos de caráter religioso, 7,9% faziam parte de grupos de práticas esportivas, 5,5% estavam ligados ao Movimento Estudantil e 3,1% integravam grupos político-partidários. A participação em grupos definidos

como “culturais” somou apenas 6,2%, e 2% em grupos artísticos. O restante da porcentagem distribuiu-se nas categorias de grupos “comunitários”, “musicais”, de “lazer” e “outros” (Silva, 2013).

Quanto à localização dos grupos, a zona sul da cidade apresentava a maior concentração de grupos, embora fossem encontrados coletivos localizados em bairros de vulnerabilidade socioeconômica em todas as zonas da cidade, à exceção do centro, que apresentou menor quantidade. Além da *survey*, também foi realizada uma pesquisa qualitativa em três grupos da cidade ligados a atividades esportivas: o Clube de BMX⁹⁰ do Piauí (CBMXP), o Movimento Piauiense de Parkour⁹¹ (MPPK) e a Associação Teresinense de Skate (ATS). Entre os resultados, os/as entrevistados/as destacaram o enfrentamento de dificuldades para a continuidade de seus projetos, visto que a estruturação urbana, bem como os incentivos e recursos que poderiam favorecer o desenvolvimento de zonas de lazer e esporte na cidade mostravam-se “rasteiros”. Registre-se que “a demora dos gestores em se sensibilizar com as demandas apresentadas, ficando o município sem qualquer estrutura de treinos para os atletas, inviabilizou a profissionalização de muitos jovens de talento que, hoje, já passaram da faixa etária propícia às competições” (Silva, 2013, p. 95).

No trabalho de Silva (2013), o termo *coletivo* foi atribuído pela pesquisadora como sinônimo de ação em coletividade, em grupo. Ainda que seu estudo não tratasse de agrupamentos que se autodenominassem coletivos/as, a formação/atuação desses agrupamentos ocorre em cidades brasileiras desde o século XX, como exposto na seção 2.1.1. Em Teresina, o termo tornou-se mais conhecido em 2014, com a atuação dos coletivos Ocuparthe/OcupARTE e Salve Rainha. Como reflexo desse fenômeno na cidade de Teresina, pesquisas e publicações acadêmicas despontaram na segunda metade dos anos 2010, como se observa no Quadro 11.

Quadro 11 – Trabalhos acadêmicos sobre a temática coletivos em Teresina⁹²

| Tipo de trabalho | Título, autoria e ano de apresentação/publicação | Veículos de apresentação/publicação |
|------------------|---|---|
| Artigo | Velhos, novos ou novíssimos movimentos sociais? As pautas e práticas dos coletivos (Perez; Souza, 2017) | XLI Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Caxambú) |
| | Coletivos: um balanço da literatura sobre as novas formas de mobilização da sociedade civil (Perez; Silva Filho, 2017) | Revista Latitude (Maceió) |
| | Surgimento e atuação dos Coletivos que discutem clivagens sociais (Perez, 2017) | III Encontro Internacional Participação, Democracia e Políticas Públicas (Vitória) |
| | A mídia impressa na legitimação dos movimentos culturais e suas produções de sentido: um estudo sobre o Coletivo Salve Rainha (Caldas; Rocha, 2017) | Encontro Nacional Discurso, Identidade e Subjetividade (Teresina) |
| | Salve Rainha! A Mídia Impressa Piauiense na legitimação dos movimentos culturais e suas produções de sentido (Caldas; Rocha, 2017) | XI Encontro Nacional de História da Mídia (São Paulo) |
| | A vivência do Projeto Salve Rainha na preservação dos patrimônios: histórico, artístico e ambiental da cidade de Teresina (Barreto; Cavalcante, 2017) | Feira do Patrimônio - Congresso Internacional Artes, Patrimônio e Museologia (Parnaíba) |
| | Juventude universitária e política: a descrença nas instituições parlamentares e o crescimento dos coletivos (Perez, 2018) | XI Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política (Curitiba) |
| | Arte e memória na ação cultural de coletivos teresinenses (Coimbra, 2018) | VII Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades (Rio de Janeiro) |
| | Apropriações dos espaços da cidade: um olhar sobre as experiências do coletivo artístico “Salve-Rainha” em Teresina-PI (Moura, 2019) | XV Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura (Salvador) |
| | Coletivos juvenis em Teresina (Coimbra, 2019) | IX Jornada Internacional de Políticas Públicas (São Luís) |
| | Relações entre coletivos com as Jornadas de Junho (Perez, 2019) | Revista Opinião Pública (Campinas) |
| | Coletivos urbanos e a transformação do espaço público o caso da Praça Cultural Francisco das Chagas Junior em Teresina-PI (Ferreira; Tenório, 2020) | XII Seminário Internacional de Investigação em Urbanismo |
| | Coletivismo juvenil em Teresina: desenhando um panorama a partir das mídias sociais Instagram e Facebook (Coimbra; Morais, 2020) | Revista Simbiótica |
| | La producción del espacio a través de colectivos artísticos: una mirada al caso de Teresina (Moura, 2021). | III Encuentro Internacional de la Red Internacional del Estudios sobre la Producción <i>del Espacio</i> (Montevideo/UY) |
| TCC | Salve Rainha e a potência da arte na redescoberta da cidade (Franklin, 2017) | Especialização em Direitos Humanos, Faculdade Ademar Rosado (Teresina) |
| | O marketing <i>online</i> : um estudo de caso sobre o Coletivo Salve Rainha (Silva, 2017) | Curso de Administração, Universidade Estadual do Piauí (Teresina) |
| | Rainha da cidade: o coletivo urbano salve rainha na resignificação dos espaços públicos de Teresina/PI (Silva, 2020) | Especialização em Planejamento Urbano e Gestão Socioambiental das Cidades, Universidade Federal do Piauí (Teresina) |

| | | |
|-------------------|--|--|
| Capítulo de Livro | Coletivos de gênero em Teresina-PI: uma forma de participação das mulheres na sociedade atual (Melo; Perez, 2018) | Juventudes, subjetividades e sociabilidades (LUZ; PEREZ; MARINHO, 2018) (Teresina) |
| Dissertação | Ocupar é reexistir! Práticas artísticas como tática de resistência nas ocupações do coletivo OcupARTHE, em Teresina (2014) (Leite, 2018) | Programa de Pós-Graduação em Antropologia – Universidade Federal do Piauí (Teresina) |
| | Reinventar para não morrer: os coletivos classistas como nova forma de ação política no Nordeste brasileiro (Melo, 2020) | Programa de Pós-Graduação em Sociologia Universidade Federal do Piauí (Teresina) |

Fonte: Elaborado pela autora (2021).

A expansão de pesquisas sobre coletivos/as na cidade de Teresina nos anos 2010 demonstra um objeto em voga, reflexo das mudanças no ativismo juvenil teresinense e das distintas dimensões de análise desse fenômeno social, cultural e político local em diálogos com tais expressões em outras cidades do Brasil. Considero que este estudo se insere na construção dessa agenda de pesquisa; e, nesse sentido, a partir do subcapítulo 3.2 apresento os resultados da pesquisa com coletivos/as juvenis de Teresina.

3.2 Coletivos/as teresinenses: o que e quem são?

Antes de dispor sobre as pautas discutidas nas sessões de grupo focal, apresento o *locus enuntiations* dos/as 11 participantes da pesquisa, isto é, o contexto social de onde emergem seus discursos. Assim, adiante apresento o resultado do questionário aplicado com os/as participantes, cujas questões versaram sobre as variáveis idade, gênero, orientação sexual, cor, religião, escolaridade, trabalho, moradia, filiação em partido político e participação em coletivos/as. A síntese dos dados é ilustrada no Quadro 12.

Quadro 12 – Perfil social dos/as entrevistados/as

| Participante | Idade | Cor/Raça | Gênero | Orientação Sexual | Religião | Região onde mora | Com quem mora | Escolaridade | Trabalho | Filiado(a) a partido | Número de coletivos |
|--------------|-------|----------|--------------------------|-------------------|-------------------|------------------|---------------|--------------------------|----------|----------------------|---------------------|
| A | 23 | Branca | Mulher cis ⁹³ | Bissexual | Não possui | Sudeste | Familiares | Médio completo | Sim | Não | 01 |
| B | 28 | Preta | Mulher cis | Lésbica | Umbanda | Norte | Cônjuge | Superior (em andamento) | Não | Não | 01 |
| C | 22 | Preta | Mulher cis | Heterossexual | Não possui | Norte | Familiares | Superior (em andamento) | Não | Não | 03 |
| D | 29 | Branca | Mulher cis | Lésbica | Acredita em Deus | Sul | Familiares | Mestrado (em andamento) | Não | Sim | 02 |
| E | 29 | Branca | Mulher cis | Lésbica | Não possui | Sul | Familiares | Especialização | Sim | Não | 01 |
| F | 28 | Parida | Mulher cis | Heterossexual | Umbanda | Leste | Cônjuge | Especialização | Sim | Não | 02 |
| G | 28 | Parida | Mulher cis | Heterossexual | Não possui | Leste | Familiares | Mestrado | Sim | Não | 01 |
| H | 31 | Branca | Mulher cis | Heterossexual | Não possui | Leste | Familiares | Doutorado (em andamento) | Sim | Não | 01 |
| I | 34 | Branca | Homem cis | Heterossexual | Não possui | Centro | Familiares | Especialização | Sim | Não | 03 |
| J | 25 | Preta | Mulher cis | Bissexual | Católica | Sudeste | Familiares | Superior | Sim | Não | 06 |
| K | 25 | Branca | Mulher cis | Heterossexual | Espírita/Católica | Leste | Familiares | Doutorado (em andamento) | Sim | Não | 02 |

Fonte: Dados da pesquisa (2020-2021).

Em relação à idade, os/as participantes tinham, na época da pesquisa⁹⁴, entre 22 e 34 anos, evidenciando o caráter juvenil dos/as atores/atrizes sociais envolvidos/as em coletivos/as. A categoria idade torna-se mais complexa quando cruzada com as categorias moradia, trabalho e escolaridade. Isso porque dos/as 11 respondentes: a) nove pessoas afirmaram morar com familiares, e duas com o(a) cônjuge; e b) oito pessoas informaram que trabalham, e três que não trabalham. Das nove pessoas que afirmaram morar com os familiares, apenas duas não exerciam atividade laboral no momento da pesquisa, das que afirmaram morar com o(a) cônjuge, uma informou que estava trabalhando, e outra que não. O fator comum informado entre as três pessoas que não estavam trabalhando era a sua condição estudantil, sendo duas no nível da graduação e uma de pós-graduação (mestrado). Por outro lado, as duas pessoas que cursavam doutorado também afirmaram exercer atividades laborais.

Esse cenário reflete o fenômeno da chamada “geração canguru”, termo acionado em referência a jovens com média de idade de 25 a 34 anos que continuam morando ou voltam a morar com pais e/ou mães, ainda que exercendo atividade remunerada, o que nos leva a considerar que a autonomia financeira não é mais o elemento determinante para a saída do lar parental. Tanto as questões psicológicas (como o comodismo) quanto as sociodemográficas (como o aumento da idade ao casar ou separações/divórcios) são alguns condicionantes para a permanência ou o retorno de jovens à casa dos pais (Cobo; Saboia, 2010). A esse respeito, a condição estudantil, contar com a mãe viva e o tamanho da família também são fatores elencados nesse contexto (Ciríaco; Anjos Jr.; Rodrigues, 2018).

No rol dos trabalhos exercidos pelos/as participantes, foram mencionadas atividades em diversas áreas, como vendas, teatendimento, docência, assistência social, comunicação, jornalismo, artesanato, pesquisa, produção audiovisual, produção cultural e atividades administrativas. Das oito pessoas empregadas, duas identificaram-se como servidoras públicas, as demais como exercendo atividades em regime celetista ou como autônomas, tanto na prestação de serviço quanto na confecção/venda de produtos. Quanto à região onde moravam na cidade de Teresina, todas as zonas urbanas foram citadas: quatro pessoas residem na zona leste, duas na zona sudeste, uma no Centro, duas na zona norte e duas na zona sul. A análise dessa categoria aparecerá com mais detalhes no Capítulo 4.

Em relação à escolaridade, as respostas apontaram para uma maioria de indivíduos com elevado nível de escolarização, considerando que apenas uma pessoa declarou ter concluído o ensino médio, enquanto as dez outras mencionaram estar cursando ou ter concluído cursos de graduação ou de

pós-graduação (lato e stricto sensu). Das três pessoas que buscaram cursar o nível superior de ensino, uma concluiu a graduação e duas estavam com o curso em andamento. Das sete pessoas que ingressaram na pós-graduação, três concluíram pós-graduação lato sensu (cursos de especialização) e quatro voltaram-se à pós-graduação stricto sensu, de modo que uma havia concluído o mestrado, uma estava com o mestrado em andamento e duas com o doutorado em andamento. Os cursos de graduação e de pós-graduação lato sensu foram/são realizados em Instituições de Ensino Superior (IES) de rede pública ou privada de Teresina; em relação à pós-graduação stricto sensu, foram mencionados cursos em IES em Teresina e em outras cidades, no Brasil ou em outros países.

Entre os cursos citados, estão: 1) na graduação: Licenciatura em Química (Universidade Estadual do Piauí – Teresina), Licenciatura em História (Universidade Estadual do Piauí – Teresina) e Comunicação Social (Universidade Federal do Piauí – Teresina); 2) na especialização: Direitos Humanos (Faculdade Ademar Rosado – Teresina), Direito (Universidade Federal do Piauí – Teresina) e Docência do Ensino Superior (Unidades Integradas de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão – Teresina); 3) no mestrado: Gestão Urbana e Desenvolvimento (Erasmus Universiteit Rotterdam – Amsterdam/Holanda) e Políticas Públicas (Universidade Federal do Piauí – Teresina); e 4) no doutorado: Comunicação e Cultura Digital (Universidade Federal da Bahia – Salvador) e Informação e Comunicação em Saúde no (Fundação Oswaldo Cruz – Rio de Janeiro).

No âmbito do gênero, houve unanimidade nas respostas quanto à identidade cisgênera e apenas um participante identificou-se como homem. Desse modo, a presença de mulheres constituiu um fator preponderante na pesquisa, o que leva ao reconhecimento da participação de mulheres em ações coletivas no Brasil como *atrizes* sociais (Gohn, 2007). Como apontado por Carneiro (2003), o movimento de mulheres do país é respeitado mundialmente e uma referência em temáticas que lhes interessam, desde as propostas encaminhadas e incorporadas pela Constituição de 1988 até a criação dos Conselhos da Condição Feminina, a luta contra a violência doméstica e sexual e seu impacto na criação de políticas públicas para a mulher, as lutas no campo da sexualidade e da desigualdade trabalhista, entre outras pautas.

A ausência de pessoas autodesignadas transgêneras entre os/as participantes desta pesquisa não implica afirmar que os/as coletivos/as estudados não integram pessoas com essa identidade ou que não abordem o tema em suas ações/produções. Quanto à orientação sexual, seis pessoas declararam-se heterossexuais, sendo cinco mulheres e um homem; e cinco identificaram-se como não-heterossexuais, sendo duas mulheres bissexuais e três mulheres lésbicas.

Em relação à categoria cor/raça, seis respondentes declararam-se brancos/as, sendo um homem e cinco mulheres. Já as cinco pessoas declaradas não-brancas são mulheres, sendo três autoidentificadas pretas e duas pardas. Ao cruzar dados sobre cor/raça e escolaridade, percebe-se que as três pessoas pretas alcançaram o nível superior (completo ou incompleto), as duas pessoas pardas concluíram especialização e mestrado; e, entre as pessoas brancas, uma possui o nível médio, duas possuem especialização, uma cursava o mestrado e duas cursavam o doutorado. Essa distribuição reflete as taxas brasileiras em relação ao aumento do nível escolar de pretos/as ou pardos/as, embora a desigualdade⁹⁵ ainda seja presente.

No ano de 2018, o grupo de pretos ou pardos passou a representar a maioria de pessoas ingressas no ensino superior na rede pública (50,3%). Entretanto, considerando que, juntas, representam a maioria da população brasileira (56,2%)⁹⁶, pessoas pretas ou pardas seguem sub-representadas nos espaços universitários. A partir do recorte por faixa etária de 18 a 24 anos, ainda que tenha havido aumento nas taxas referentes a jovens pretos/as ou pardos/as que ingressaram no ensino superior, saindo de 50,5% em 2016 para 55,6% em 2018, o percentual de jovens brancos/as neste último ano era de 78,8% (Pretos [...], 2019). Em relação à pós-graduação, dados dos Censos de 2000 e 2010 revelaram que, embora houvesse aumento no percentual de estudantes pardos/as de 10,9% para 20,5%, e de pretos/as de 2,3% para 4,3%, a desigualdade permaneceu acentuada quando brancos/as ainda representavam a grande maioria dos/as pós-graduandos/as brasileiros/as em 2010, com o percentual de 73,2% (Artes, 2013, 2018).

Quanto à religiosidade, seis pessoas afirmaram não seguir religião e uma declarou “acreditar em Deus”. Das quatro restantes, duas declararam-se umbandistas, uma declarou-se católica, e outra católica/espírita. Embora o catolicismo ainda seja dominante não apenas no Brasil, mas em toda a América Latina⁹⁷, a baixa representatividade dessa religião nesta pesquisa é reflexo dos dados do Censo Demográfico de 2010⁹⁸, que demonstrou seu consecutivo decréscimo em todas as regiões brasileiras desde sua primeira edição em 1872, atingindo o percentual de 64,6%. Por outro lado, o segmento religioso denominado evangélico foi o que mais cresceu entre os dois últimos censos, com um aumento de dezesseis milhões de pessoas, representando 22,2% da população em 2010. Também houve aumento de 0,7% tanto de pessoas sem religião (8%) quanto de pessoas espíritas (2%). Umbandistas e candomblecistas permaneceram em 0,3% (IBGE, 2012)⁹⁹. No comparativo entre os estados, o Piauí aparecia, em 2010, com o maior percentual de adeptos ao catolicismo (85,1%) e com a menor concentração de evangélicos do país (9,7%) (IBGE, 2012).

Em Teresina, um contraste chama a atenção, enquanto a quantidade de adeptos a religiões de matriz afro-brasileira também segue abaixo do número de pessoas católicas e evangélicas, portais eletrônicos têm registrado o aumento progressivo de terreiros na cidade: em 2008 havia cerca de 200, em 2013 passaram a ser 480 terreiros (Carmo, 2017) e em 2019 esse número chegou à marca de 800 (Arrais, 2019), quantidade que já era apontada, desde 2017, como superior ao número de igrejas católicas nos perímetros urbano e rural da cidade (Carmo, 2017). De modo amplo, são vários os fatores que influenciam na conjuntura religiosa no Brasil, principalmente quando vinculada a temas como política e juventude. Acerca dessa tríade, Cardozo (2018, p. 38) sinaliza a complexidade das “relações entre religião e modernidade, o papel da religião no Brasil, a questão da secularização e do sincretismo, do Estado laico e a liberdade religiosa e, sobretudo, a influência da moral religiosa nas prescrições legislativas”.

Em perspectiva interseccional, combinando as categorias gênero, cor/raça, sexualidade e religião, cinco participantes situam-se em mais de um pilar na estrutura colonial patriarcal, racializada, cristã e heteronormativa: uma mulher-bissexual, duas mulheres-lésbicas, uma mulher-preta-bissexual e uma mulher-preta-lésbica-umbandista. A discussão sobre interseccionalidade é aprofundada no Capítulo 4.

Ao serem questionado(as) se integravam algum partido político, uma mulher declarou ser filiada ao Partido Socialismo e Liberdade (Psol), partido do espectro da esquerda fundado em 2003, após a dissidência no Partido dos Trabalhadores (PT); as demais dez pessoas declararam não fazer parte de um partido político. Esse dado ressoa a plasticidade da ação política contemporânea, que tem se organizado para além da figura dos partidos políticos e sindicatos a partir da década de 1960 no Brasil, com os novos e novíssimos movimentos sociais. Por seu turno, a atuação em dois modelos organizacionais distintos – partidos e coletivos/as – denota o dinamismo da ação política quando é movimentada na sociedade sob diversas frentes.

Em relação à quantidade de coletivos/as dos/as quais fazem ou já fizeram parte, foram citadas de uma a seis participações, sendo algumas em períodos distintos e outras, simultâneas. Além dos/as coletivos/as aqui estudados/as, também foram mencionados/as: Frente Popular de Mulheres Contra o Feminicídio, Roda de Poesia Tensão, Tesão & Criação, Executiva Nacional dos Estudantes de Comunicação Social (Enecos – Nacional), Coletivo Enecos/Aluir (Piauí), Rede Nacional de Adolescentes e Jovens Comunicador@s (RENAJOC), Coletivo Jovem de Meio Ambiente, Associação Mundial de Rádios Comunitárias (Amac), União da Juventude Comunista (UJC) e Movimento da Universidade Popular (MUP). Três participantes integram

mais de um(a) coletivo(a) entre os/as selecionados/as neste estudo: uma pessoa integra o Coletivo Salve Rainha e o Coletivo Labcine, outra pessoa integra o Coletivo Salve Rainha e o Não é Não Piauí, e outra pessoa integra o Coletivo Salve Rainha e o In.surge – participante que também integra o grupo Roda de Poesia Tensão, Tesão & Criação. Como se nota, o Coletivo Salve Rainha foi citado pelos/as três participantes.

Tendo apresentado o lugar de onde fala cada participante, passo à contextualização dos/as coletivos/as por meio da Análise do Discurso Crítica de suas falas nas sessões de grupos focais e de postagens desses agrupamentos nas mídias sociais Facebook ou Instagram. A disposição das falas oriundas das entrevistas está numerada conforme sua apresentação ao longo do texto; já a identificação das falas aparece ao final, representada pelo nome (real ou fictício) do(a) enunciador(a), seguido do nome do(a) coletivo(a) que representa e da sessão de grupo focal que participou (ex.: Caju – Coletiva Lésbica Piauiense – GF3).

A partir de uma transcrição literal das entrevistas, as falas são apresentadas da maneira pela qual cada participante se expressou, a fim de preservar a originalidade dos relatos. Portanto, são textos repletos de abreviações, gírias, repetições, expressões locais, entre outros marcadores linguísticos. Para a aplicação do método de ADC, as convenções adotadas na apresentação e interpretação das falas dos/as participantes são ilustradas no Quadro 13. Entre a variedade de categorias analíticas da ADC, as pré-selecionadas neste estudo para interpretação das falas dos/as participantes e das publicações nas mídias sociais dos/as coletivos/as estão dispostas no Quadro 14. Importante levar em consideração que, por se tratar de uma análise de discurso textualmente orientada, é o texto que revela quais dessas categorias são acionadas. Desse modo, a interpretação ocorre “com base nas materialidades linguísticas presentes nos textos e embasadas nos estudos históricos, sociais, linguísticos que envolvem as questões de pesquisa” (Bessa; Sato, 2018, p. 131).

Quadro 13 – Convenções adotadas na apresentação e interpretação das falas dos/as participantes

| CONVENÇÃO | CORRESPONDÊNCIA |
|-----------------|--|
| [...] | Indica que há trechos da fala que foram suprimidos |
| [] | Inclusão da autora na fala do(a) participante |
| Negritos | Seleções lexicais destacadas na fala do(a) participante |
| <i>Itálicos</i> | Seleções lexicais reproduzidas na narrativa de análise |
| ... | Pausa na fala do(a) participante |
| MAIÚSCULA | Ênfase de palavras e expressões na fala do(a) participante |
| “ ” | Discurso direto citado pelo(a) participante |

Fonte: Elaborado pela autora (2021).

Quadro 14 – Categorias analíticas da ADC adotadas na interpretação das falas dos/as participantes e das publicações em mídias sociais

| DIMENSÕES DA ADC | APLICAÇÃO CONCEITUAL |
|-------------------------------------|--|
| Texto | Identificação de atores e atrizes sociais e sua representação “identificar papéis, perceber em quais enquadres os/as participantes estão posicionados nos textos” (Bessa; Sato, 2018, p. 149). |
| | Análise lexical e significado de palavras e frases “processos de lexicalização (significação) do mundo” e relexicalização – “lexicalizações alternativas e sua significância política e ideológica” (Fairclough, 2016, p. 109). |
| | Elementos explícitos e implícitos (pressupostos) “a produção de significado depende não só do que é explícito em um texto, mas também do que está implícito – aquilo que é suposto [...] O que é ‘dito’ em um texto sempre se baseia em suposições ‘não ditas’, portanto, parte da análise de textos tenta identificar o que é pressuposto” (Fairclough, 2003, p. 11, tradução livre). “Pressuposições são proposições que são tomadas pelo(a) produtor(a) do texto como já estabelecidas ou ‘dadas’” (Fairclough, 2016, p. 161). |
| Prática discursiva | Intertextualidade “a propriedade que têm os textos de serem cheios de fragmentos de outros textos, que podem ser delimitados explicitamente ou mesclados e que o texto pode assimilar, contradizer, ecoar ironicamente, e assim por diante [...] O conceito de intertextualidade toma os textos historicamente, transformando o passado – convenções existentes e textos prévios – no presente” (Fairclough, 2016, p. 119). |
| | Interdiscursividade “a interdiscursividade é uma questão de como um tipo de discurso é constituído por meio de uma combinação de elementos de ordem do discurso” (Fairclough, 2016, p. 158). “Diferentes discursos estão relacionados, por exemplo, a diferentes posições de pessoas no mundo e a diferentes formas de relações entre pessoas. Dessa forma, disputas de poder, dominação, competição, cooperação, desejo de mudança são recursos discursivos socialmente diferenciados” (Bessa; Sato, 2018, p. 153). |
| Análise das práticas sociais | Ideologia “as ideologias são significações/ construções da realidade (o mundo físico, as relações sociais, as identidades sociais) que são construídas em várias dimensões das formas/ sentidos das práticas discursivas e que contribuem para a produção, a reprodução ou a transformação das relações de dominação” (Fairclough, 2016, p. 122). |
| | Hegemonia “Hegemonia é liderança tanto quanto dominação nos domínios econômico, político, cultural e ideológico de uma sociedade. [...] é a construção de alianças e a integração muito mais do que simplesmente a dominação de classes subalternas, mediante concessões ou meios ideológicos para ganhar seu consentimento” (Fairclough, 2016, p. 127). |

Fonte: Elaborado pela autora (2021).

3.2.1 *Conhecendo os/as coletivos/as teresinenses: surgimento e autodenominação*

Não é não

No fragmento textual (001), a enunciadora Luana relata como ocorreu o surgimento do Coletivo Não é Não na cidade do Rio de Janeiro em 2017, e como aconteceu sua expansão para outros estados brasileiros em 2018, até sua chegada ao Piauí em 2020. O processo histórico da criação do coletivo nos estados é ilustrado na Figura 8.

(001) O Não é Não surgiu em 2017 no Rio de Janeiro, né. E foi depois de um grupo de quatro amigas, assim que sofreu assédio num bloco de rua de carnaval, e aí elas pensaram assim: “Como que a gente pode fazer uma ação de uma maneira prática e que seja eficaz de **levar essa mensagem a favor das mulheres e pelo fim do assédio à mulher, principalmente no carnaval de rua?**”. Não considerando que não aconteça em outras épocas do ano, **mas que no período do carnaval é quando a gente vê esses números triplicarem**, né, de ocorrência. E aí essas quatro amigas, né, que é a **Aisha**, a **Luiza**, a **Nandi** e a **Bárbara**. Elas, no dia seguinte, já se mobilizaram pra abrir uma campanha de financiamento coletivo, que, com esse dinheiro, elas iriam produzir as tatuagens temporárias, que é a principal ação do Não é Não, né, pelo que ele ficou mais conhecido hoje, que são as **distribuições de tatuagens com essa frase**, que são distribuídas pras mulheres nos blocos de forma gratuita. Só que nesse ano de 2017 essa arrecadação coletiva foi muito entre elas, assim. Eram quatro e cada uma divulgou nos seus grupos de Whatsapp de amigos, mas em coisa de 48 horas elas tinham conseguido arrecadar, sei lá, cinco mil reais. E aí já produziram as primeiras tatuagens, acho que elas conseguiram produzir mil, eu não lembro o número ao certo. E já naquele ano elas fizeram a primeira ação de distribuir. E aí, no ano seguinte, isso que começou no Rio já se **estendeu** pra outros quatro estados, e de lá pra cá a gente brinca que foi brincando de War, né, de dominar o mapa *mundi* ali [rindo]. Foi se espalhando pelo Brasil e no ano retrasado, 2019, eu conheci uma dessas meninas da fundação em São Paulo, numa palestra da **Silvia Federici**, nunca vou esquecer. E aí ela me falou do coletivo. Eu já conhecia pelo Instagram. A marquinha do Não é Não eu acho que ela é muito conhecida, assim, visualmente, o visual daquela tatuagem eu já tinha visto na internet, só que eu não tinha ideia de que era uma ação por trás e que tinha um coletivo. E aí ela me explicou como era a ação, me deu uma tatuagem e falou que no Nordeste elas só tavam em dois estados até então, que era Bahia e Pernambuco. E aí eu falei que era do Piauí e que **tinha muito interesse de trazer a ação pra cá, né, considerando que a gente vive num dos piores estados pra ser mulher, com índices altíssimos de violência**. E nesse contexto também de que o carnaval de rua aqui tá crescendo, né,

os bloquinhos de rua [...] Teresina entrou nessa corrente do... que é uma tendência nacional, que eu percebo, né, que é da volta desses bloquinhos de rua gratuitos. E aí eu achei que era uma deixa de trazer pra cá, tava mesmo voltando pra cá, e assim eu virei **embaixadora** do coletivo no Piauí [...]. Então tem cinco anos nacionalmente e no Piauí tem um ano, tá fazendo um ano agora [2021], que **a gente começou no carnaval de 2020** (Luana – Não é Não Piauí – GF3).



Figura 8 — Histórico da criação do Coletivo Não é Não nos estados
 Fonte: Não [...] (2020).

A história do Não é Não é narrada por Luana, embaixadora do coletivo no Piauí. O núcleo central e fundador do grupo é referenciado na figura das atrizes sociais *Aisha*, *Luíza*, *Nandi* e *Bárbara*. A experiência de assédio sexual sofrida pelas amigas durante um *carnaval de rua* impulsionou a criação do coletivo, cuja principal ação é a distribuição gratuita de tatuagens temporárias com a frase “Não é Não!” para mulheres em blocos de carnaval que acontecem no espaço público. A seleção lexical “*levar a mensagem a favor das mulheres e pelo fim do assédio à mulher*” enfatiza mulheres como atrizes sociais e o aspecto interdiscursivo de aproximação do coletivo com a temática dos feminismos, aspecto ideológico que orienta sua ação. A gratuidade da intervenção denota o compromisso com a mudança sociocultural, em específico no que tange à lógica patriarcal e machista da sociedade.

A prática social orientada por discursos feministas está presente em outras passagens do relato de Luana, como a menção sobre ter conhecido a proposta do Não é Não em evento com a participação da intelectual italiana *Silvia Federici*, cofundadora do *International Feminist Collective*. Na ocasião, após contato com uma das fundadoras do Não é Não, interessou-se em criar uma representação do grupo no Piauí, tornando-se *embaixadora* do coletivo no estado. O discurso da “violência contra as mulheres” aparece quando Luana cita o aumento de casos ocorridos durante o carnaval (*principalmente no carnaval de rua; mas que no período do carnaval é quando a gente vê esses números*

triplicarem) e ao citar os altos índices do fenômeno no Piauí, razão pela qual ela decidiu implantar a ação no estado (*tinha muito interesse de trazer a ação pra cá, considerando que a gente vive num dos piores estados pra ser mulher, com índices altíssimos de violência*).

De fato, registros estatísticos sobre o tema expressam altos índices desse tipo de violência. Dados da Secretaria Estadual da Segurança Pública de São Paulo referentes ao período carnavalesco revelam a ocorrência de 546 crimes sexuais em 2017, e 571 em 2018, tendo em vista apenas os casos registrados (Petraglia, 2019). Considerando os casos durante todo o ano, segundo o Anuário Brasileiro de Segurança Pública publicado pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública no ano de 2019, 3,3% das mulheres brasileiras sofreram assédio e 6,6% foram sofrerem importunação sexual (FBSP, 2020). Ainda de acordo com o Fórum, no Piauí, os números chegaram a 4,2% de mulheres assediadas e 6,4% importunadas. No ano de 2020, com a eclosão da pandemia de covid 19 e as medidas restritivas de circulação de pessoas e confinamento caseiro, houve um aumento da violência doméstica contra a mulher em comparação com o ano de 2019, fato que também ocorreu em outros países, de acordo com a Organização das Nações Unidas Mulher (ONU Mulher). Entretanto,

[...] enquanto países como França, Espanha, Itália e Argentina transformaram quartos de hotéis em abrigos temporários para mulheres em situação de violência, garantindo a elas não apenas proteção em relação ao seu agressor, mas assegurando que cumprissem sua quarentena de forma segura, além de criarem centros de aconselhamentos em farmácias e supermercados para que as denúncias fossem realizadas através de “palavras-código”, no Brasil não houve a mesma priorização. A expansão de canais de denúncia, lançamentos de cartilhas e a promoção de campanhas não tem o mesmo impacto imediato do que as medidas anteriormente citadas, ainda mais em um país como o Brasil, em que o perfil das mulheres que são vítimas de violência de gênero, em geral pobres e negras, apontam para a limitação do uso e acesso a recursos materiais, como celulares e internet, e maior dependência de serviços públicos, que deveriam ter sido mais priorizados neste período (Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2020, p. 40).

O combate ao assédio e a defesa pelos direitos das mulheres ficam explícitos desde o nome do Coletivo Não é Não. Em seu logotipo (Figura 9), o nome do coletivo é apresentado em letras maiúsculas, chamando a atenção para a mensagem transmitida. O vocábulo “não” expressa negação, recusa, sentido enfatizado na duplicidade da palavra por meio de um pleonasma. A frase, escrita de forma curta e em tom exclamativo, denota tanto a objetividade quanto a obviedade da enunciação. Em 2017 e 2018, o logo era constituído apenas da frase e em 2019 incorporou a figura de um raio como pano de fundo para

o sinal de exclamação, traço que compõe seu design até a atualidade. Esse elemento gráfico pressupõe uma intertextualidade implícita com a expressão *Girl Power*¹⁰⁰, que simboliza uma das manifestações despontadas no bojo da terceira onda feminista no contexto dos Estados Unidos noventista. A paleta de cores em tons de azul, presente na arte desde a versão de 2017, constitui discurso implícito em que se pressupõe a desconstrução da lógica de cores relacionadas ao binarismo de gêneros masculino (azul) e feminino (rosa).



Figura 9 — Mosaico com logotipos do Coletivo Não é Não em 2017, 2019 e 2020
Fonte: Não é não (2020).

Na literatura referente às epistemologias feministas e na historiografia do pensamento feminista, tornou-se comum a referência às três *ondas* do feminismo¹⁰¹, cujo destaque recai sobre movimentos de mulheres ocorridos na Europa e nos Estados Unidos –, o que constitui, conseqüentemente, uma perspectiva euro-norte-centrista do fenômeno. Desse modo, “esta ótica de análise das ondas pode representar uma visão normativa da história do feminismo ocidental, na qual, ao propor uma narrativa única, especificidades de outros contextos, assim como lideranças e referências, são excluídas” (Ribeiro; Nogueira; Magalhães, 2021, p. 57). Uma das críticas sobre a narrativa das ondas recai sobre o silenciamento de mulheres pretas dentro do próprio movimento feminista – ainda que mulheres pretas tenham atuado politicamente, antes mesmo da *primeira onda*, como demonstraram os aquilombamentos durante a escravidão. O movimento sufragista brasileiro, por exemplo, teve como protagonista a bióloga Bertha Lutz – mulher branca, pertencente à classe alta paulista –, ofuscando a representatividade de Almerinda Farias Gama e Maria Rita Soares de Andrade, que, junto com Bertha, atuaram na criação da Federação Brasileira para o Progresso Feminino (FBPF) (Silva; Ferreira, 2017).

No bojo de tais críticas, atualmente está em curso o debate sobre uma *quarta onda*, cuja característica primordial está no uso de mídias sociais digitais como instrumento de (vocaliz)ação (ciberativismo/ciberfeminismo). Desse modo, as novas tecnologias de comunicação e informação vêm sendo utilizadas

para o combate à misoginia, ao sexismo, à fobia LGBTQIAPN+ e demais violências de gênero, além do fortalecimento do debate sobre interseccionalidade, aborto, transgeneridade e transfeminismo, corpos e sexualidades, entre outras pautas. Ou seja, “a popularização da internet tem influência crucial no despertar do novo feminismo porque deu voz a outros grupos de mulheres que o movimento feminista tradicional não foi capaz de representar, tais como as mulheres de países periféricos” (Silva, 2019, p. 26), em outros termos, mulheres latino-americanas (inclusas as indígenas), africanas e asiáticas¹⁰². Daí a importância dos estudos pós-coloniais e decoloniais nas perspectivas feministas.

Corpo Gordo Livre

(002) Então o Corpo Gordo Livre é um bebê, né, o coletivo foi criado em 2019, e aí, na verdade, foi por muita luta, **porque como eu não tinha nenhuma referência** de coletivo aqui nem... porque eu sou de São Luís, e lá em São Luís também não tinha nenhuma referência de coletivos que ajudassem, que criassem essa rede pra mulheres gordas. Na verdade, em todo lugar que eu ando, eu sempre me perguntava sobre a existência de um coletivo pra mulheres gordas e não existia. Existia sim, **existia fora**, em São Paulo. Eu sempre acompanhava, **sempre quis ter essa união com outras mulheres**, queria acolher outras mulheres e queria me sentir acolhida também. **Eu necessitava falar com alguém que me entendesse**. Na verdade, surgiu disso porque, assim, quando a gente é gordo, geralmente quem tá à nossa volta não é, então a gente sentar pra explicar, pra conversar sobre... **é muito complicado tu sentar pra falar sobre com pessoas que não entendem e que não vivem o mesmo que tu vive**. E aí surgiu dessa necessidade minha, na verdade sempre me perguntavam, minha esposa sempre me perguntou se eu não tinha vontade de criar um coletivo, e aí foi surgindo assim. Eu sempre falei que eu ia criar, mas despreziosamente, mas acabou que tá dando certo, que as mulheres realmente procuram [...]. Mas, no geral, ele foi criado pra gente conseguir falar sobre o nosso corpo, pra gente desmistificar o nosso corpo. Na verdade a história, o nome Corpo Gordo Livre, **a gente frisa o gordo** porque por muito tempo na minha cabeça, e creio que na cabeça de todo mundo, o gordo foi visto como **uma palavra pejorativa**, é uma palavra... é um **xingamento, nunca foi visto como um ideal de beleza**, exceto na era renascentista, mas, **hoje em dia...** sempre foi visto como um **sujo**, um corpo **desumanizado**, e é por isso que a gente tá na luta pra poder desmistificar esse corpo, é... e também sobre a nossa acessibilidade, porque **não vem só a estética** [...] foi criado justamente pra gente falar sobre **acessibilidade desse corpo**, principalmente na nossa cidade porque eu tô falando a nível de Teresina, né, porque eu moro em Teresina, nós moramos em Teresina, nosso coletivo, só que é muito difícil a gente chegar até esse ponto de falar sobre acessibilidade, de **buscar algo, de melhorar algo pra gente...** (Anna – Corpo Gordo Livre – GF1).

No fragmento textual (002), Anna conta a história do surgimento do Coletivo Corpo Gordo Livre na cidade de Teresina, cuja motivação principal foi sua própria necessidade de se reunir e estabelecer trocas com mulheres que vivessem uma realidade semelhante à sua (*sempre quis ter essa união com outras mulheres; eu necessitava falar com alguém que me entendesse; é muito complicado; falar sobre com pessoas que não entendem e não vivem o mesmo que tu vive*). Assim, o fator necessidade foi preponderante na ação de criar o coletivo, mesmo diante da ausência de modelos que tratassem sobre a temática na capital piauiense (*não tinha nenhuma referência, existia fora*).

A partir da fala de Anna, em breve pesquisa no Instagram, encontrei alguns coletivos com a temática de corpos e corpos¹⁰³ gordos/as como o Coletivo Gordoridade-RS, “coletivo gaúcho anti-gordofobia” (Coletivo Gordoridade, c2024), Coletivo GordaSim, “movimento promotor da representatividade e da militância gorda de Pernambuco! Colaborador ativo em ações sociais e culturais!” (Coletivo Gorda Sim, c2024), Coletivo Gordas Xômanas, “coletivo em Cuiabá Gordas Xômanas, na luta contra gordofobia e buscando espaços para o corpo gordo. Praticantes ativas da Gordoridade” (Coletivo Gordas Xômanas, c2024) e o Pole Gordas, “coletivo de mulheres gordas e *pole dancers* cujo objetivo é desmistificar o corpo gordo, em especial no pole dance” (Pole Gordas, [202-]). Nota-se que, mesmo em diferentes cidades brasileiras, os coletivos¹⁰⁴ com a temática do corpo gordo são protagonizados por mulheres, o que levanta a questão acerca de uma pressão estética maior sobre esses corpos. Anna aciona a palavra *estética* em seu sentido colonial-moderno, relacionado ao campo da beleza¹⁰⁵, ao tempo em que destaca a atuação do Coletivo Corpo Gordo Livre como contestadora do padrão corporal estabelecido pela modernidade-colonialidade, apontando que *hoje em dia* o corpo gordo *nunca foi visto como um ideal de beleza*.

A enunciadora relata, inclusive, que o nome do coletivo tem o objetivo de enfatizar o corpo gordo (*a gente frisa o corpo gordo*) como uma forma de enfrentar a violência histórica que o atravessa, como explicitado nas seleções lexicais “*uma palavra pejorativa*”, “*xingamento*”, “*sujo*” e “*desumanizado*”. Para além de uma violência normativa no campo da estética moderna (*não vem só a estética*), violências também acontecem na dimensão do trânsito de corpos gordos; e, portanto, de acessibilidade (*acessibilidade desse corpo*). A partir desses trechos, o implícito pressuposto é que, enquanto os corpos magros circulam livremente, os corpos gordos “não cabem” nos espaços públicos da cidade; e, diante da negação de sua existência, ou permanecem presos no âmbito do privado ou oferecem resistência (*buscar algo, de melhorar algo pra gente*). O Coletivo Corpo Gordo Livre não possui logotipo.

O corpo gordo enquanto *palavra pejorativa* é visualizado pela adoção no Brasil do termo estrangeiro *plus size* como uma forma de eufemizar a palavra *gordo(a)*. Segundo Aires (2019), o *plus size* foi criado pelo capitalismo como nicho mercadológico da moda, aparecendo como único *lugar* onde o corpo gordo cabe. Nesse sentido, se até determinado momento o corpo gordo foi excluído do consumo relacionado a um estilo de vida saudável, a criação da moda *plus size* também trouxe para esses corpos a lógica do consumo e as estratégias de biopoder relacionadas ao mercado. E, ao estar inserido no mercado, esse corpo é, por essa razão, “controlado, organizado e tipificado por normas semelhantes àquelas que ordenam o mercado de moda tradicional” (Aires, 2019, p. 139).

Em que pese essa colonização dos corpos pelo consumo, não podemos ignorar a emergência de movimentos que oferecem uma crítica à ordem do discurso (Foucault, 1996). Nesse sentido, Rangel (2018) ressalta o ativismo gordo como uma estratégia de enfrentamento a práticas e discursos que violentam e invisibilizam esses corpos. Entre suas pautas estão a luta contra a patologização e a defesa da acessibilidade e representatividade de corpos gordos, já suas práticas ativistas envolvem os campos de música, ilustração, dança, literatura, cinema, fotografia, teatro, moda, redes sociais e produção acadêmica, entre outros.

Coletiva Lésbica Piauiense

(003) Eu sempre estive próxima de **movimentos sociais LGBTs**, né, **sempre** estive próxima. E aí, durante esse período da minha vida que eu estive próxima, o que eu percebi, **não havia uma organização exclusivamente de mulheres lésbicas**. É, aqui em Teresina a gente tem uns grupos grandes, né, que organizam, que puxam, mas são grupos que, mesmo que puxados por mulheres lésbicas, não pautam essas questões ou **não fazem um trabalho de acolhimento** ou mesmo um trabalho de **formação**, sabe, de **dialogar**... E aí, pensando nisso, de tá sempre ali, próxima, mas nunca completamente inserida, justamente por não me sentir incluída, no sentido do que... eu achava que, poxa, a gente tem que pautar as questões lésbicas porque a gente tem grupos de pessoas bissexuais, tem grupos de homens gays, tem tudo, menos o grupo de mulheres lésbicas, menos coletivas de mulheres lésbicas aqui em Teresina. E aí, em 2018, em diálogo com uma amiga, eu comecei a falar com ela, dizendo “eu acho que **a gente tem que partir do zero e fazer isso**”, né, **já que a gente não vai esperar cair do céu**, não vai aparecer alguém do céu com essa ideia, então, se a gente que tá pensando nisso, **a gente tem que fazer** isso. [A coletiva lésbica piauiense] também é um bebê, né, assim como o [coletivo] da Anna, que comentou que é de 2019. E aí **por que 2019**, né? Em **2018** a gente percebeu que **as coisas iam se acirrar**, porque foi a **eleição do Bolsonaro**. E aí **ele foi eleito com esse discurso de ódio sobre corpos LGBTs**. E aí, dentro desses corpos LGBTs, quem é o único corpo de todas as siglas que não se interessa pelos homens? São as mulheres

lésbicas! Então são mulheres que, automaticamente, são muito excluídas, inclusive dentro do movimento. Mulheres lésbicas e bissexuais dentro do movimento são muito apagadas no geral. E aí, pensando nisso, a gente disse “então vamo **pautar as questões** que são **relativas às mulheres lésbicas, exclusivamente**, né, e pensar nisso pra enfrentar o governo Bolsonaro”. Também, que [a coletiva] vai vir dar um momento de acolhimento, que pra mim foi mentalmente exaustivo ter o Bolsonaro eleito, eu me senti muito mal, **eu sabia que ia vir momentos de grande dificuldade** [...] (Luara – Coletiva Lésbica Piauiense – GF1).

No fragmento textual (003), Luara narra sua proximidade com os movimentos sociais, mais especificamente os que tratam de temáticas LGBTQIAPN+, pelos quais o advérbio *sempre* dá o tom de longevidade da experiência. A percepção da inexistência de uma *organização* que problematizasse as questões que atravessam *exclusivamente as mulheres lésbicas* ou que trabalhasse questões relacionadas a *acolhimento, formação e diálogo* são alguns fatores que a levaram a idealizar a criação de um grupo. Segundo a página virtual Orientando (Lésbica, [202-]), lésbica refere-se a uma mulher ou pessoa não-binária alinhada com mulheres que sente atração apenas por outras mulheres ou pessoas não-binárias alinhadas com mulheres.

A seleção lexical “*partir do zero e fazer isso*” explicita a disposição para a ação, que, além de ser inovadora, exigiria esforço e trabalho (*já que a gente não vai esperar cair do céu*). Ao mesmo tempo, a seleção lexical “*a gente tem que*” demonstra o caráter de necessidade e autoimposição atribuído pelas agentes diante da situação, deixando implícito o fato de que suas demandas não seriam solucionadas por outros agentes da sociedade. Se até então havia uma intenção, o impulso decisivo para a ação foi dado pela eleição de Jair Bolsonaro ao cargo de Presidência da República no ano de 2018, marco temporal fundamental para a criação da Coletiva (*as coisas iam se acirrar; ele foi eleito com esse discurso de ódio sobre os corpos LGBTs; sabia que ia vir momentos de grande dificuldade*). Por essa razão, em 2019 a Coletiva Lésbica Piauiense surgiu com o objetivo de *pautar questões exclusivas às mulheres lésbicas e enfrentar o governo de Bolsonaro*.

De fato, a partir da constante ojeriza ao que não se encaixa em seu perfil autoritário-conservador, a postura fóbica do presidente da República em relação às pessoas LGBTQIAPN+ já era expressa desde sua candidatura ao cargo em 2018, vindo a se concretizar após sua eleição, radicalizando a negação ao reconhecimento de direitos civis de diversos grupos sociais (Coimbra; Morais, 2019). A transformação do Ministério dos Direitos Humanos em Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos deixa explícito o lugar que o campo dos direitos humanos ocupa na prioridade de suas políticas de governo.

Dameres Alves, tão logo tomou posse da pasta, entoou o discurso de que *uma nova era estava começando no Brasil, uma era em que meninos vestiam azul e meninas vestiam rosa*. Nesse contexto, em frase que faz alusão à “perpetuação dos estereótipos de gênero, que mitigam as liberdades de ser, expressar-se e sentir dos seres humanos”, estava iniciado – institucionalmente – o combate ao que chamaram de “ideologia de gênero”, configurando-se, com isso, o que Cunha chama de antipolítica de gênero (Cunha, 2020, p. 51). A luta contra a fobia LGBTQIAPN+ pode ser visualizada no logotipo da Coletiva Lésbica Piauiense, como ilustrado na Figura 10.



Figura 10 — Logotipo da Coletiva Lésbica Piauiense

Fonte: Coletivo Lésbica Piauiense (c2024).

Inspirado em uma das bandeiras lésbicas¹⁰⁶, o nome da coletiva em letras maiúsculas direciona a atenção para a palavra “LÉSBICA”, disposta em uma fonte maior que as demais e em negrito. Acima do título, vê-se a figura de um machado de lâmina dupla denominado *labrys*, um instrumento utilizado por mulheres amazonas há 7000/6500 anos antes de Cristo, simbolizando a força e a resistência do movimento lésbico. O pano de fundo da imagem é a cor roxa ou lilás, que representa a luta feminista¹⁰⁷.

Perifala

(004) O Perifala surgiu da ideia do **Chico**. O Chico é um dos representantes do Perifala, é **professor de Filosofia**, já está formado. Eu gosto muito quando ele tá explicando como surgiu essa ideia de criar, porque é muito... assim, é muito profundo porque o Chico passou, né, na **universidade**, e ele disse: “Bom, agora eu vou pra universidade, **vai ter gente como eu lá**”. E aí **o Chico é preto, é pobre e mora na periferia, como a maioria dos que compõem o Perifala**, né. E aí ele disse que,

quando chegou na universidade, ele percebeu que não, que **não tinha tantas pessoas iguais a ele lá**. E aí ele teve essa vontade, né, **de que mais pessoas pudessem conhecer o que ele aprendia na universidade**, daí ele teve a ideia de criar esse **grupo de estudos em filosofia social**. E aí ele convidou algumas pessoas pra debater algum texto e aí, bem no início, também fui convidada por um dos integrantes, e aí a gente começou a se reunir, a **debater os textos da universidade**, mas **trazendo pra realidade periférica e falando isso de uma forma mais didática possível** pra que as outras **pessoas da comunidade** pudessem compreender o que a gente tava falando. E aí a gente começou a se reunir, e as pessoas começaram a ver que a gente tava ali, ocupando aquele local na **Praça do Esplanada** todo **domingo**, se reunindo, debatendo. E a gente foi convidado pra fazer algumas atividades em escolas. E aí o nome do Perifala surgiu numa discussão de Whatsapp quando a gente tava discutindo qual nome que a gente ia colocar no grupo... e aí: **PERI porque é de periferia e FALA porque a periferia fala**, né, é o que a gente faz no Perifala, a gente... zona **extremo sul da cidade**, a maioria do grupo é do extremo sul, né, Vila Irmã Dulce, Palitolândia... eu sou do extremo norte, Santa Maria, então são duas realidades periféricas, e a gente queria mostrar isso, que **na periferia tem conhecimento, e a gente sabe a nossa realidade** e sabe criticar a nossa realidade, né, sabe como que as coisas funcionam (Rebeca – Perifala – GF1)

O Coletivo Perifala surgiu em 2018, a partir da idealização do *professor de Filosofia* Francisco Antônio da Silva Filho, ou Chico, como Rebeca o chama, no fragmento textual (004). Rebeca narra a vivência de Chico no ambiente universitário, explicitando a frustração do jovem ao deparar-se com a pouca presença de pessoas com perfil social e racial semelhante ao seu (*o Chico é preto, é pobre e mora na periferia; “vai ter gente como eu lá”; não tinha tantas pessoas iguais a ele lá*). Essa percepção gerou nele a *vontade de que mais pessoas pudessem conhecer o que ele aprendia na universidade*, pessoas essas que vivem uma realidade semelhante à sua. Nesse contexto, Chico formou um *grupo de estudos em filosofia social* com outros/as estudantes universitários, em sua maioria também pretos/as, pobres e moradores(as) de periferia, *como a maioria dos que compõem o Perifala*, nome que foi dado ao grupo. Os encontros ocorridos aos domingos na Praça do Esplanada, localizada na Vila Irmã Dulce, na região dos Bairros Angelim e Esplanada, *extremo sul da cidade*, conferem o caráter de descentralização do(s) saber(es), como propunha Chico.

Com base em Lefebvre (2008), recordo que, de acordo com a ordem hegemônica, a periferia é o lugar de pessoas excluídas, cuja voz e vez são abafadas, nulificadas. Contudo, com um nome formado pela abreviatura da palavra “periferia”, somada à palavra “fala”, o Perifala já enuncia desde sua denominação que a *periferia fala*. Nessa seleção lexical, o uso da figura de linguagem que

personifica a periferia como sujeito que fala também elucidando o implícito pressuposto de que se a periferia fala, a periferia existe. Em *a periferia fala* e em *Chico é preto, é pobre e mora na periferia*, há um interdiscurso acerca do silenciamento da voz de pessoas da periferia diante da voz dominante, sonorizada por pessoas que reproduzem a ordem do discurso: brancas, com poder econômico e que vivem nos centros da cidade. Tal qual Lefebvre (2008), reitero a compreensão de *centro* não em sua dimensão geográfica, mas, sobretudo, em sua dimensão socioeconômica, relacionada ao poder hegemônico de determinadas regiões sobre as demais. Nesse sentido, a centralidade produz hierarquias e, consequentemente, desigualdades.

Esse aspecto de distribuição de classes por espaços na urbe é abordado por Carlos (2020), ao citar o processo de produção do espaço urbano como a justaposição de hierarquias sociais e espaciais, o que leva à caracterização da segregação socioespacial como “o negativo da cidade”. Desse modo, a segregação representa “o outro” da centralização, ou seja, “ao longo do processo histórico, a segregação vai assumindo a forma da diferenciação das classes sociais pelo acesso diferenciado de cada um à cidade” (Carlos, 2020, p. 413).

Na seleção lexical “*na periferia tem conhecimento e a gente sabe a nossa realidade e sabe criticar a nossa realidade*”, Rebeca posiciona o coletivo como sabedor e consciente do processo de segregação socioespacial que produz e marginaliza a periferia; assim, a partir dessa consciência, torna-se também agente social para a mudança. As ações do Perifala expandiram-se para além do grupo. Além de reuniões entre os/as integrantes do coletivo, outros/as atores/atrizes passaram a fazer parte das discussões, tais como *pessoas da comunidade* e estudantes de *escolas*, o que levou não apenas a uma correlação de contextos e à adaptação do processo de comunicação, mas também ao caráter de democratização de saberes (*debater os textos da universidade, mas trazendo pra realidade periférica e falando isso de uma forma mais didática possível*). Toda essa temática é representada no logotipo do Coletivo Perifala (Figura 11).



Figura 11 — Logotipo do Coletivo Perifala
Fonte: Coletivo Perifala (c2024).

O logotipo do Perifala é composto da expressão “grupo de estudos” em letras maiúsculas, situada acima de um livro aberto. A evidente natureza educativa do coletivo se relaciona com sua predisposição para a ação social de resistência, caracterizada pelo desenho de um punho erguido e fechado¹⁰⁸, e pelo desenho de um megafone, instrumento que amplia o som da voz. Essa voz é representada pelo nome Perifala, escrito em letras maiúsculas e em grafia que remete à pixação, expressão político-artística subversiva – daí o *x* no lugar do *ch* – e eminentemente periférica. Como ato político, o pixo “é a voz aos invisíveis da cidade, aqueles que são excluídos pelas estratégias de controle social e gentrificação, todos que foram apagados do cartão postal” (Cunha, 2019, p. 121).

Se o grafite brasileiro, em especial o paulistano, surgiu sob influência do *graffiti* novaiorquino, nos Estados Unidos, os pontos que o diferenciaram são a técnica, as temáticas abordadas e a criação de uma tipografia autêntica conhecida como pixação (Monasterios, 2011). A criminalização do ato de interferências visuais no espaço urbano já está presente no Código Penal brasileiro desde 1890, mas é somente pela Lei n.º 9605 de 1998, que dispõe sobre crimes ambientais, que a pichação (com *ch*) foi incluída (Larruscahim; Schweizer, 2014).

Ainda a propósito do logotipo do Perifala, a representação do pixo – expressão tratada na ordem do discurso como crime ambiental – faz alusão à própria criminalização de pessoas pretas, pobres e periféricas no Brasil, que, em um nível mais denso, tem relação direta com o processo de genocídio negro brasileiro (Nascimento, 2016). Dados do Anuário Brasileiro de Segurança Pública (FBSP, 2020) não surpreendem ao apresentar homens jovens negros como as principais vítimas de violência letal no país em 2019, visto que se trata de uma *estatística* recorrente. Segundo o *Atlas da Violência 2020*, produzido pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) e pelo FBSP, baseado em dados de atestados de óbito sistematizados pelo DATASUS – conjunto de dados sistematizados pelo Sistema Único de Saúde –, em 2018, 75,7% das vítimas de homicídios eram pessoas negras.

Labcine

(005) A gente começou de algo muito espontâneo, assim. A gente tava na **graduação** juntos e já fazia trabalhos juntos, tipo assim, **já pensava audiovisual juntos**. E os meninos faziam – o **Wesley** e o **Marcos**, que hoje em dia tá até mais distante, mas ele contribuiu muito com o início da Labcine –, eles faziam o curso do **Monteiro**, que era um **curso de Cinema** lá na **Casa da Cultura**, todo sábado; inclusive eu nunca consegui fazer. Isso foi 2015/ 2016, a gente entrou na universidade em 2014. A gente também foi **influenciado por outras formas coletivas**, que a gente tinha

uma vivência na **Enecos**, que é a Executiva Nacional de Estudantes de Comunicação Social, e a gente entende a Enecos como essa nossa **contraescola**, que falava de **democratização da comunicação**, de outros acessos que a universidade por si só, às vezes, não dá conta de fazer, né, de ter essa **visão crítica** complementar e de organizar uma atuação, né. Então a gente já se envolvia com **CA**, Enecos, esses **movimentos de Comunicação**. E aí, quando a gente formou mesmo, o Labcine foi em 2017 [...] (Milena – Labcine – GF4).

Como narrado por Milena no fragmento textual (005), o surgimento do Coletivo Labcine ocorreu dentro do contexto universitário do curso de Comunicação Social da Universidade Federal do Piauí (UFPI), em relação ao qual o audiovisual já era um gosto compartilhado por ela e os amigos Wesley e Marcos, que compõem o núcleo fundador do coletivo. Entre as influências que impulsionaram a criação do Labcine, Milena explicita o curso de Cinema ministrado por Francisco Monteiro Junior¹⁰⁹, realizado na Casa da Cultura, além de *outras formas coletivas e movimentos de comunicação*, como a Executiva Nacional de Estudantes de Comunicação Social (Enecos) e o Centro Acadêmico de Comunicação Social (Cacos) da UFPI. Ao citar tais espaços como *contraescolas* por abordar a comunicação social numa perspectiva democratizante, por meio da qual uma *visão crítica* era passada de forma *complementar* ao conteúdo da grade curricular do curso de graduação, há o pressuposto de que a grade curricular do curso é voltada à discussão de temáticas mais técnicas ou instrumentais.

(006) [...] O primeiro curta foi feito assim, nessa espontaneidade. Era um trabalho de conclusão de disciplina. Eu nem tava nesse curta, mas eu acompanhei, tipo, “ah, transcreve esse áudio, vem cá fazer num sei quê”. E esse primeiro curta **nasce** e se começa a entender que **a gente é, sim, um coletivo e não mais só os estudantes** que faziam lá as matérias do curso. E acho que o que deu esse salto de entendimento foi quando a gente terminou esse primeiro curta e começou a inscrever ele em festivais e se reunir pra assistir depois e exhibir onde a gente tinha feito. E aí foi quando a gente entendeu que **a gente não tava mais só fazendo um trabalho da universidade, a gente já tava fazendo um trabalho que era o nosso trabalho e é uma intervenção em um lugar onde a gente tinha filmado**, que era, tipo, **voltar pra exhibir, saber o que as pessoas acharam**. E aí foi quando a gente começou a entender a nossa forma de atuar, né, literalmente fazendo. Acho que a gente aprendeu a fazer tudo fazendo. E até hoje a gente leva isso como um lugar nosso, que é de aprender fazendo. E aí o **nome veio desse lugar de experimentação, né, porque a gente queria experimentar mais, mas a universidade tinha lá suas limitações**, principalmente de equipamento e tudo, e aí a gente falou “não, **a gente vai ser um laboratório**, que é pra gente **experimentar** o que a gente tá querendo **aprender** e,

com essa experimentação, **intervir onde a gente acha que tem que intervir também**”. Porque eu acho que **a nossa presença em Teresina, desses coletivos, ela é uma intervenção**, independente do espaço onde a gente esteja. E aí o nome veio disso, desse laboratório de experimentação mesmo, mais livre, e de que **a gente queria não só fazer cinema**, nosso cinema **não era só fazer um produto**, e sim entender que **outros jovens**, assim como a gente, queriam fazer também, e **não têm acesso** porque a gente não tem curso ainda, a gente não tem tanta estrutura de formação. E aí a gente veio com esse tripé de cineclubismo, de realização audiovisual e de oficinas. Então por isso que a gente se entende como laboratório, porque a gente entende que **não é só fazer um produto**, e sim **como aquele produto vai intervir na vida das pessoas** [...] (Milena – Labcine – GF4).

Continuando seu relato, Milena expressa que o *salto de entendimento* sobre a mudança do status do grupo surge durante a produção da primeira peça cinematográfica, um curta-metragem, ocasião em que o grupo percebeu que, para além de um trabalho universitário, ali também estava a oportunidade de atuar profissionalmente (*a gente não tava mais só fazendo um trabalho da universidade, a gente já tava fazendo um trabalho que era o nosso trabalho*).

Essa mudança na percepção sobre a condição de estudantes recaiu também sobre o significado da ação, pois o caráter de intervenção social que a produção causou na comunidade onde ocorreram as filmagens promoveu a passagem da categoria “estudante” para a designação “coletivo” (*a gente é, sim, um coletivo e não mais só os estudantes; é uma intervenção em um lugar onde a gente tinha filmado; voltar pra exibir, saber o que as pessoas acharam*). Nesse sentido, fica explícita a caracterização dos coletivos como um agente de mudança (*intervir onde a gente acha que tem que intervir; a nossa presença em Teresina, desses coletivos, ela é uma intervenção*), em que a atuação acontece para além da lógica mercadológica (*a gente queria não só fazer cinema; não é só fazer um produto, e sim como aquele produto vai intervir na vida das pessoas*), estando presente também no âmbito social extra-acadêmico, a partir do reconhecimento de que outros/as atores e atrizes compartilham interesses (*outros jovens queriam fazer também e não têm acesso*).

Embora a universidade tenha constituído o local de surgimento das experiências que culminaram na formação do coletivo, a seleção lexical “*mas a universidade tinha lá suas limitações*” torna explícita a precariedade estrutural do espaço no fomento de produções audiovisuais, motivo pelo qual o grupo teve que construir a própria estrutura operacional. A precariedade também fica evidente com a ausência de um curso de Cinema/Audiovisual nas universidades da capital teresinense¹¹⁰ (*não tem curso ainda, a gente não tem tanta estrutura de*

formação), levando os/as interessados/as pelo audiovisual a buscarem conhecimento e experiência de forma independente.

Ademais, o ambiente universitário cercearia certa autonomia no âmbito da prática. Na busca por experimentação e aprendizado por meio do audiovisual, o grupo se organizou no formato de laboratório, o que originaria o nome Labcine (*o nome veio desse lugar de experimentação, né, porque a gente queria experimentar mais; a gente vai ser um laboratório; experimentar; aprender*). A Figura 12 ilustra o logotipo do coletivo. Minimalista, o logotipo é representado pelo nome Labcine, que está disposto no centro em letras maiúsculas. A ênfase aparece na sílaba “lab” em negrito, abreviação que remete ao vocábulo laboratório.



Figura 12 — Logotipo do Coletivo Labcine
Fonte: Labcine (c2024).

In.surge

(007) Começou em 2017. Em 2017 eu **voltei** do **mestrado** que tava fazendo na **Holanda**, e nesse mestrado eu tava estudando laboratórios urbanos, foi o tema da minha dissertação. E aí eu tive a oportunidade de ver **vários** desses **mapas colaborativos**, que são **feitos de forma independente**, contando pros turistas **uma versão da cidade que eles não iam conhecer através de guias turísticos tradicionais**. Então essa foi, assim, o material que eu recebi na Holanda e **nas cidades da Europa** quando eu visitava. Eu sempre ia atrás desse tipo de mapa, que era feito **pelos moradores** pra que os visitantes da cidade não tivessem a impressão de que visitar, por exemplo, Bruxelas é só você comer batata-frita e ver o *Mannekin Pis*, que é uma estátua superfamosa, mas tem fila, um monte de gente tirando foto na frente. E eles queriam fazer com que as pessoas escapassem desse tipo de **rolê furado**, que **são caros, você desperdiça muito tempo** e você acaba ficando com uma **imagem estigmatizada da cidade**. Então, muita gente, quando visita Amsterdam, pensa que Amsterdam é a *Red Ligh*, é aquela, sabe, é prostituição e droga, e não é bem assim. Pra essas cidades europeias existe um **coletivo chamado Use It**, que é justamente pra fazer esse tipo de mapeamento independente [...] (Mariana – In.surge – GF2).

No fragmento textual (007), Mariana, idealizadora do Coletivo In.surge, relata sua experiência como estudante de mestrado na Holanda, época em que conheceu o conceito dos *mapas colaborativos do Coletivo Use It*, depois de visitar várias cidades da Europa. A natureza autônoma da produção dos mapas é explicitada na seleção lexical “*feitos de forma independente e pelos moradores*”, característica que oferece uma rota alternativa aos turistas, “*uma versão da cidade que eles não iam conhecer através de guias turísticos tradicionais*”. Como dito por Carlos (2020), a cidade é socialmente produzida e respaldada pelo capitalismo, tornando-se, desse modo, também uma mercadoria. Esse aspecto fica evidente nas seleções lexicais “*rolê furado, são caros, você desperdiça tempo*” e “*imagem estigmatizada da cidade*”, nas quais nota-se o interdiscurso relacionado ao aspecto comercial do turismo oficial – geralmente institucionalizado e focado em pontos turísticos convencionados pela indústria do turismo, muitos deles adjetivados como “tradicionais” –, cujo objetivo é lançar luz sobre determinados lugares enquanto silencia/apaga outros, não revelando a cidade em sua multiplicidade e diversidade.

Após uma temporada morando na Europa e inspirada pela experiência com os mapas colaborativos, Mariana retornou para Teresina, curiosa acerca da *cena cultural, artística, de lazer e entretenimento da cidade*, como relata no fragmento textual (008). Em seguida, no fragmento 009, fala sobre o processo que culminou no surgimento do coletivo.

(008) E aí, quando eu voltei, eu conversei com um amigo meu e perguntei “o que tá acontecendo na cidade?”, sabe, porque eu tinha passado muito tempo fora e eu não sabia o que era que tava rolando na **cena cultural, artística, de lazer, entretenimento da cidade**. E aí eu falei pra ele que eu tinha ido no Balde, que, pra mim, tinha sido uma surpresa porque eu não conhecia aquele espaço, não sabia que tava rolando aquilo, foi **super difícil** pra mim **encontrar o lugar**, porque ele literalmente era só uma porta com uma escada e eu passei em frente várias vezes e não achava. E eu disse “**a gente podia ter um mapa de Teresina com esses lugares, esses lugares que ficam muito dentro de um círculo muito pequeno de pessoas** e acaba não chegando, sabe, **tem gente que não sabe que essas coisas tão acontecendo aqui. Especialmente quando** esse tipo de iniciativa **rola na periferia, então não chega**. Aqui a gente ainda tem muito o **núcleo da zona leste**, o núcleo da **zona sul**, da **zona sudeste, não tem essa troca**, sabe. E ele achou essa ideia maravilhosa, e aí eu lembrei do mapa da *Use It*. Eu disse “vamos fazer tudo de forma **independente**, vamos fazer um mapeamento independente, vamos **selecionar os lugares com base em pesquisas que a gente for fazendo**”. E o nosso critério de escolha foi norteado pela proposta da *Use It*, pelos guias que eles deram pra gente na elaboração do mapa; de **escolher lugares que, de fato, representassem a cidade** que você tá retratando.

E aí eles dão um exemplo que eu acho maravilhoso, que, tipo, você entrar num café *gourmet* desses, um café *hipster*, você pode tá em absolutamente qualquer cidade do mundo, entendeu, porque é tudo muito genérico. Você entra no **McDonalds em Teresina** ou você entra no McDonalds **no Cairo**, **eles são exatamente iguais**, sabe. Então a gente tinha que **fugir desse tipo de lugar, e o público-alvo era o público jovem** [...] (Mariana – In.surge – GF2).

(009) [...] A gente não surgiu como um grupo fechado, na verdade surgiu como duas pessoas com **uma ideia**, e **aquelas que acreditavam** naquele produto final que a gente se propunha a entregar **foram se juntando, e aí o coletivo surgiu**, essa ideia de coletividade trabalhando junto para esse objetivo (Mariana – In.surge – GF2).

Interessada pela programação artístico-cultural da cidade, a enunciadora narra sua experiência no Balde, casa de shows e eventos alternativos de Teresina ativa durante o ano de 2017. A alternatividade é marcada na seleção lexical “*lugares que ficam muito dentro de um círculo muito pequeno de pessoas*”, deixando implícito que se tratava de espaços que realizavam produções artístico-culturais não convencionais ou reproduzidas pela cultura de massa. Ao caracterizar o local como *superdifícil* de encontrar, Mariana propõe a ideia de criar um mapa de Teresina com esses lugares, uma vez que tem gente que não sabe que essas coisas são acontecendo na cidade – fator que é acentuado quando se trata de espaços periféricos (*especialmente quando rola na periferia*). A partir de tais léxicos, fica evidente o interdiscurso de separabilidade das regiões urbanas, quando eventos culturais na periferia são frequentados com mais dificuldade – ou mesmo invisibilizados (*então não chega*) em relação aos que ocorrem em espaços centrais, no sentido lefebvreano.

Diante desse cenário, a ideia de Mariana, compartilhada com seu amigo Caio, foi posteriormente ganhando a adesão de outras pessoas que *foram se juntando, e aí o coletivo surgiu*. A proposta do mapa colaborativo pretendia romper com o caráter de isolamento das regiões teresinenses em núcleos locais de lazer/entretenimento e promover a *troca* entre os lugares, que foram selecionados de forma *independente*, embasados em um levantamento feito pelos próprios integrantes do grupo, seguindo as orientações do coletivo europeu *Use It*. Ao *escolher lugares que, de fato, representassem a cidade*, a enunciadora deixa explícita a natureza personalista e intencional na seleção dos espaços para o *público jovem*. O coletivo priorizou visibilizar locais com características específicas em cada região em vez dos que *são genéricos* e podem ser experienciados em qualquer cidade, inclusive ao redor do mundo, tais como as franquias (*McDonalds em Teresina ou no Cairo, eles são exatamente iguais; fugir desse tipo de lugar*). O relato sobre o nome do coletivo será abordado no subcapítulo 3.2.1, que trata da relação dos/as coletivos/as com cidade de Teresina.

O In.surge não possui um logotipo oficial. Em suas mídias sociais, utiliza-se como imagem de divulgação a capa do mapa colaborativo criado pelo coletivo, conforme ilustrado na Figura 13. Nesse mapa, o nome do coletivo aparece em letras maiúsculas ao redor de seus quatro lados. A grafia do nome remete ao estêncil, uma técnica que consiste na fixação de uma estampa por meio de um molde recortado. No centro, encontra-se a ilustração do artista plástico Lysmark Lial, desenvolvida exclusivamente para o coletivo.

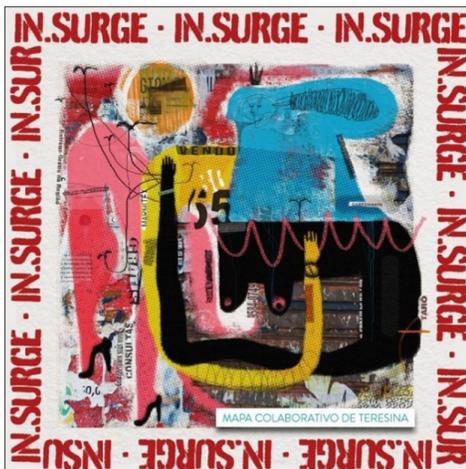


Figura 13 — Capa do mapa colaborativo do Coletivo In.surge
Fonte: In.surge (c2024).

Salve Rainha

(010) [...] E aí o Salve Rainha surge enquanto um **grupo de pesquisadores e estudantes de diversas áreas** – de tudo mesmo, desde médico, dentista a filósofo, artista plástico, comunicólogo, de tudo, gente disposta a fazer de tudo e tentando aplicar o seu conhecimento dentro dessa tecnologia. Então, pessoas que tinham essa proposta em comum, né, que no caso foi **Renata Reis, Chagas** e o **Márcio Estrela**, que um belo dia na praia decidiram esse negócio todo. E aí, nesse primeiro momento, que **a proposta era unir algumas manifestações artísticas – gastronomia, com artes visuais, com corpo**, né, e tentava **viabilizar esse acesso de maneira gratuita**. E aí em **2014**, durante a **Parada de Abril**, que aconteceu lá no **Teatro do Boi**, foi a **primeira experiência** do Salve Rainha enquanto **projeto**, né. O Salve Rainha apresentou essa **cozinha experimental**, e tinha esse cardápio diferenciado, né, e tinha o *lounge* também, com as atrações. E aí, nesse momento, foi a primeira aparição, assim, do Salve Rainha pra se entender enquanto projeto experimental, né [...] e aí o Salve Rainha começou a unir essas diversas formas, né, de arte, até que

teve a **primeira temporada**, que foi na **Praça Ocílio Lago**, que foi realizado **Ensaaios de Primavera**, nessa **Antiga Fundação Nacional do Humor**. Foi uma temporada com **quatro domingos gratuitos**, os domingos de **setembro**, e aí já tinha **galeria de arte, café experimental, uma área de convivência e tinha o bar**. E aí, a **partir desse momento que a prefeitura começou a viabilizar minimamente algumas coisas**, assim, pra gente, né. Aí a gente foi pro **Calçadão da Simplício Mendes**, que foi quando eu entrei, em 2014, que foi nos primeiros domingos de **novembro e dezembro**, que foi o B R O Bró Cultural [...] (Camila – Salve Rainha – GF4).

(011) [...] O fato de ser **itinerante** também era uma questão importante, porque a gente queria **fazer circular, né, pra que mais pessoas pudessem chegar naquilo ali. E depois ele passou a ser um Café**, de fato. Continuou na proposta de ser itinerante, mas a gente conseguiu ter esse Café. **O Júnior conseguiu realizar o que ele queria, apesar de ele não ter ficado muito tempo pra ver**, né, já que o **acidente** com os meninos foi logo depois que foi possibilitado o ponto do Café no Parque.

No fragmento textual (010), a integrante do Salve Rainha, Camila, narra a história do coletivo, que surgiu em 2014. Foi idealizado pelos/as atores/atrizes sociais Renata Reis, Márcio Estrela e Francisco das Chagas Araújo Júnior (*in memoriam*), que, desde o início, tinham o interesse em reunir expressões de artes diversas e disponibilizá-las de forma gratuita (*a proposta era unir algumas manifestações artísticas – gastronomia, com artes visuais, com corpo; viabilizar esse acesso de maneira gratuita*). Naquele ano, tiveram sua *primeira experiência* no evento cultural de audiovisual, intitulado Parada de Abril, ocorrido no Teatro do Boi, situado na zona Centro Norte de Teresina. A seleção lexical “*cozinha experimental*” e o léxico *projeto* conferem o caráter amador e iniciante do coletivo naquele momento.

Como apontado na narrativa de Camila (010), atores e atrizes sociais também são explicitados/as na figura dos/as demais integrantes do coletivo como *pesquisadores e estudantes de diversas áreas*. Eles(as) realizaram a primeira temporada de eventos, intitulada Ensaaios de Primavera, que ocorreu aos *domingos* do mês de setembro de 2014 no espaço onde funcionava a Fundação Nacional de Humor, na *Praça Ocílio Lago*, zona leste da capital. Com uma estrutura maior que no evento anterior, disponibilizaram *galeria de arte, café experimental, área de convivência e bar*. Ao sentirem a necessidade de fomento, iniciaram parcerias com entidades públicas e privadas, entre elas órgãos da *Prefeitura Municipal de Teresina*.

No texto (011), Renata frisa que o Coletivo seguiu um formato *itinerante*, cuja proposta era levar a programação cultural para diversos lugares na cidade, viabilizando o acesso de variados públicos (*fazer circular, né, pra que mais pessoas pudessem chegar naquilo ali*). Desse modo, em novembro e dezembro do mesmo

ano, o coletivo voltaria a realizar a temporada, intitulada *B R O Bró Cultural*, ocupando o *Calçadão* da Avenida Simplício Mendes, no centro geográfico de Teresina, nos domingos de *novembro e dezembro* (010). Nesse momento, o Salve Rainha já era bastante conhecido na cidade e suas realizações culturais já contavam com grande participação de pessoas, especialmente dos públicos jovens.

Ainda que mantivessem o formato itinerante, em dezembro de 2015 o Salve Rainha também *passou a ser um Café* (011), com o uso de um quiosque situado no Parque Estação da Cidadania, no centro da cidade, imóvel pertencente ao patrimônio público municipal de Teresina¹¹¹. Salve Rainha Café Sobrenatural foi o nome fantasia utilizado no registro da Associação Salve Rainha Café Sobrenatural, de natureza jurídica privada, cujas atividades principais constituíam em: organizações associativas ligadas à cultura e à arte e atividades secundárias de artes cênicas, espetáculos e atividades complementares não especificados anteriormente, gestão de espaços para artes cênicas, espetáculos e outras atividades artísticas, e atividades de museus e de exploração de lugares e prédios históricos e atrações similares.

A criação do Café Sobrenatural representou a concretização da *cozinha experimental*, idealizada na fase inicial do Coletivo. Como frisado por Renata (011), *Júnior conseguiu realizar o que ele queria, apesar de ele não ter ficado muito tempo pra ver*. Isso porque apenas três dias após a inauguração do quiosque, em 27 de junho de 2016, um *acidente* de trânsito envolvendo três integrantes do Salve Rainha levou a óbito o idealizador do Coletivo, Francisco das Chagas Júnior, e seu irmão, Bruno Queiroz. Jader Damasceno foi o único sobrevivente da tragédia. O quiosque Café Sobrenatural (Figura 14) funcionou até 19 de julho de 2018, quando o Coletivo também pausou suas atividades, após quatro anos de funcionamento.



Figura 14 — Fotografia do quiosque Café Sobrenatural no Parque Estação da Cidadania
Fonte: Facebook do Coletivo Salve Rainha (@salverainhacafe).

(012) O Salve Rainha Café Sobrenatural é uma **tecnologia social de valorização do patrimônio histórico e cultural de Teresina** [inaudível]. Esse conceito de tecnologia social é um conceito novo, né. Ele surge ainda nas primeiras décadas de **2000** e ele remete a essas propostas que são **inovadoras** dentro do que a gente entende por **desenvolvimento de uma cidade**, né, de um espaço. Ou seja, **dentro do econômico, do social e do ambiental**, né. E isso parte por **tentar solucionar diversos** problemas, né, desde água potável, alimentação, educação, energia, renda, saúde... e aí busca **promover** essa **inclusão** de um modo sócio-produtivo, né, é esse o pilar de uma tecnologia social [...] O nome do Salve Rainha **era a proposta da Chagas salvar a Teresa Cristina, rainha**. Então é muito desse pensamento de oportunizar, né, salvar, **colocar diante das pessoas uma rainha que sempre existiu e poucos veem ou poucos conseguem acessar**. Então a **proposta** era **salvar Teresina, né, Salve Rainha** [...] (Camila – Salve Rainha – GF4).



Figura 15 — Logotipo do Salve Rainha
Fonte: Salve Rainha (2018).¹¹²

Embora, à primeira vista, o nome do coletivo remeta a uma oração do catolicismo, o título não tem relação direta com religiosidade. Como narrado por Camila no fragmento textual (012), a ideia surgiu da *proposta* de um dos fundadores do coletivo, Francisco das Chagas Júnior, de *salvar Teresina*, cidade criada em 1852, cujo nome foi dado em homenagem à então Imperatriz do Brasil, Teresa Cristina. Na denominação Salve Rainha, o verbo salvar está disposto na terceira pessoa do discurso do modo imperativo – que indica uma ação em tom de pedido ou comando –, e a cidade de Teresina é metaforizada pela palavra rainha (*salvar Teresa Cristina, rainha; salvar Teresina, né, Salve Rainha*). De modo literal, teríamos a proposição “salve você a rainha Teresina”. Na Figura 15, o logotipo do coletivo apresenta seu nome em letras maiúsculas, deixando explícita a relevância da mensagem. A coroa, ornamento que representa soberania ou nobreza, é o elemento simbólico de destaque, em alusão à rainha Teresina.

O léxico *salvar* designa uma situação de perigo ou dificuldade que necessita de resgate. Por sua vez, se os/as integrantes do coletivo são os atores e as atrizes que se propõem a *salvar Teresina*, a seleção lexical deixa implícita que algo ou alguém a colocou em perigo, o que, conseqüentemente, leva ao pressuposto de que os/as responsáveis por sua gestão não estão cumprindo seu papel. O salvamento a que se propõe o coletivo se relaciona também com a sua concepção como *tecnologia social*, um conceito oriundo da virada do século, referente a *propostas inovadoras de desenvolvimento de uma cidade dentro do econômico, do social e do ambiental*. O caráter social dessa tecnologia reside em sua ação de *tentar solucionar diversos problemas, promover inclusão*.

Segundo Mourão (2017, p. 53), as tecnologias sociais constituem “alternativas para a resolução de problemas estruturais dos setores mais excluídos da sociedade, na medida em que se apresentam como soluções modernas, simples e de baixo custo”, sendo, em alguns casos, apoiadas por programas governamentais. Ao focar na *valorização* dos patrimônios *cultural e histórico* de Teresina, a ação do coletivo Salve Rainha é direcionada no intuito de que tais atributos sejam notados por seus/suas moradores(as) ou viabilizados a eles/elas (*colocar diante das pessoas uma rainha que sempre existiu e poucos veem ou poucos conseguem acessar*).

Como visto ao longo dos textos, os/as participantes narraram o contexto de surgimento dos/as coletivos/as teresinenses, demonstrando a relação com a cidade de Teresina em diversos níveis – relação esta que é aprofundada na seção 3.2.3. A natureza política nas formações desses agrupamentos também fica evidente nesse surgimento, aspecto que é reforçado na seção a seguir, com a apresentação das falas dos/as participantes sobre os conceitos que atribuem aos(às) coletivos/as. No Quadro 15, apresento uma síntese sobre os agrupamentos, com o ano de surgimento, a situação de funcionamento e as temáticas principais abordadas em suas ações. Durante o período pandêmico, alguns(as) coletivos/as suspenderam suas atividades e outros continuaram com a realização de eventos virtuais por meio de plataformas de reuniões virtuais (Google Meet, Zoom) ou de *lives* no Instagram ou no Youtube.

Quadro 15 — Síntese da temática principal, ano de surgimento e situação dos/as coletivos/as

| Coletivos/as | Temática principal | Ano de surgimento | Situação |
|-----------------------------------|----------------------------------|-------------------|------------------------------|
| Corpo Gordo Livre | Corpos gordos femininos | 2019 | Suspensão em 2020 (pandemia) |
| Coletiva Lésbica Piauiense | Identidade de Gênero Sexualidade | 2019 | Suspensão em 2021 (pandemia) |
| Não é Não (Piauí) | Combate ao assédio Feminismos | 2020 | Ativo |

| | | | |
|---------------------|--|------|-----------------------------|
| Perifala | Educação na periferia Discussão sobre Raça e Classe | 2018 | Ativo |
| In.surge | Afetividade urbana Cultura e lazer em Teresina | 2017 | Suspenso em 2020 (pandemia) |
| Labcine | Audiovisual | 2017 | Ativo |
| Salve Rainha | Direito à cidade Patrimônio Artes | 2014 | Suspenso (2018) |

Fonte: Elaborado pela autora (2021).

3.2.2 Mas o que é um(a) coletivo(a)?

Entre os tópicos guia para a condução das sessões de grupo focal, constava o questionamento aos(as) participantes sobre o conceito que atribuem a um(a) coletivo(a). A pergunta, lançada no singular – O que é um(a) coletivo(a)? –, já era, em si, uma provocação acerca da presença ou não na ideia de unicidade na definição e no emprego do termo, algo que, de pronto, foi descartado. Isso pode ser observado desde a própria enunciação do agrupamento que se autodenomina *coletiva*, no gênero feminino. Entre os agrupamentos estudados, um apresenta-se como *coletiva* – Coletiva Lésbica Piauiense, como exposto no fragmento textual (013).

(013) Então eu acho que **primeiro** é dizer que a gente usa o termo **coletiva, no feminino**, pra **quebrar** essa coisa de que todas as palavras são no masculino, e é uma coletiva de **mulheres lésbicas**. Então a gente resolveu que usar no feminino, mesmo que a palavra, **teoricamente**, não exista, né. Era, tipo, mostrar isso, né, que a gente tá ali, em **grupo de mulheres** [...] é sobre **pautar** aquilo que poderia ser pessoal, mas que, na verdade, **não é só pessoal, é de todo mundo** (Luara – Coletiva Lésbica Piauiense – GF1).

No texto (013), o léxico *primeiro* define a prioridade atribuída por Luara na contextualização da nomenclatura como elemento fundamental para compreender as colocações posteriores em relação ao grupo que faz parte. A intencionalidade empregada no neologismo *coletiva*, expresso no *feminino*, denota, como diz Fiorin (2009, p. 149), “a natureza intrinsecamente política da linguagem e de suas manifestações, as línguas”. A lógica patriarcal que, entre as várias dimensões do cotidiano, também foi implantada na língua portuguesa, não raro secundariza ou mesmo anula mulheres e pessoas não-binárias.

Dessa maneira, *quebrar* a norma da língua já é, em si, uma ação contestatória. E se, *teoricamente*, o vocábulo não é reconhecido pela norma padrão, o implícito pressuposto é que no âmbito prático ela – a coletiva – existe.

Em Teresina, outros grupos autointitulam-se no feminino, como ilustrado no Quadro 3 (Coletiva Batuque Feminista, Coletiva Enefar, Katias Coletivas). Há, além disso, o grupo CORPOBixa (c2024), que se apresenta como “coletive resistência política não-binária de Teresina”. Esse grupo só foi descoberto após o levantamento inicial de coletivos/as teresinenses, razão pela qual não foi inserido no Quadro 3 ou convidado para a pesquisa.

Na trilha de conceitos sobre coletivos/as elencados, surgiram tanto algumas semelhanças e interconexões discursivas – mesmo de pessoas que participaram de sessões diferentes de grupo focal – quanto algumas particularidades relacionadas ao ethos próprio a cada grupo. O elemento comum citado na maioria das falas dos/as participantes diz respeito à reunião de pessoas que compartilham características, vivências ou propósitos comuns. Entre as particularidades, as falas revelaram o conceito de coletivos/as em três categorias principais: 1) coletivo(a) como espaço de diálogo ou ação dialógica; 2) coletivo(a) como espaço de pertencimento/acolhimento; e 3) coletivo(a) como ação para a mudança.

(O14) Pra nós a coletiva é como um **agrupamento** que a gente se utiliza tanto pra **discutir, debater** temas específicos, temas mais complexos e também um **espaço de acolhimento de mulheres lésbicas** da cidade que têm a **necessidade** de ter um certo apoio, né, devido a muitas questões particulares e tal (Caju – Coletiva Lésbica Piauiense – GF3).

(O15) Bom, eu acho que um coletivo é, assim, um **grupo de pessoas** que, em determinado momento, têm algo em comum, **características ou experiências em comum**, e se reúnem pra **debater** isso (Rebeca – Perifala – GF1).

(O16) Pra mim significa uma **rede de apoio** que foi criada, de **mulheres gordas** que se apoiam, que estão sempre juntas, não é só um grupo que foi criado pra gente só ter reuniões. A gente tá todo tempo ali, dia a dia criando essa rede de apoio (Anna – Corpo Gordo Livre).

(O17) Eu acho que a In.surge se reconhece como um coletivo de **afetividade urbana** (Mariana – In.surge – GF2).

(O18) Eu acho que um coletivo dentro do que... isso, já, assim, tentando responder da parte do que a gente se propõe a fazer enquanto Salve Rainha, passa muito pela ideia de **construções** que são feitas, na maioria das vezes, **a muitas mãos**, né, **a muitas cabeças**. E entendendo que são espaços que precisam explorar as **diferenças**, né, que precisam explorar a diferença de quem faz, por quem faz e para quem faz. Então eu acho que a proposta do coletivo, de ser coletivo nesse momento e de ter um **propósito em comum** [...], que são **várias pessoas almejando o mesmo fim**. Então produzir uma coisa em coletivo, né, em conjunto – mas também entendendo essas diferenças

e vendo esse espaço como um espaço de sustentação dessas diferenças, né, dessa **pluralidade** de pessoas e de produções (Camila – Salve Rainha – GF4).

(019) E aí eu também vou muito em consonância com o que a Camila falou, porque pra gente é isso, é fazer um produto, uma oficina, um **diálogo**, a muitas mãos, a muitas cabeças e até ter uma paciência pra **experimentar**, sabe. Então, eu acho que é ter uma paciência, uma liberdade pra experimentar na coletividade, sabendo que a gente vai lidar com **opiniões diversas** (Milena – Labcine – GF4).

(020) Eu acho que essa concepção de coletivo são pessoas que se unem pra poder chegar e lutar pelo que elas querem, pelo que elas acreditam, pelos nossos direitos, sabe (Rachel – Não é Não Piauí – GF1).

(021) Eu entendo o coletivo como uma **organização social de mulheres cis ou trans** que procuram se agrupar através de **um elo comum**, uma interseção ali entre todas, pra tentar **intervir em costumes e práticas** (Luana – Não é Não Piauí – GF3).

Inicialmente, a ideia de coletivo(a) foi apontada como uma reunião de indivíduos com características ou demandas comuns. *Mulheres lésbicas* (013, 014), *mulheres gordas* (016), *mulheres cis ou trans* (021) foram algumas categorias de atrizes sociais mencionadas. Essa ideia de reunião é apontada nas falas de vários/as enunciadores(as), como explicitam as seleções lexicais agrupamento (014), *grupo de pessoas, características ou experiências em comum* (015), *propósito em comum, várias pessoas almejando o mesmo fim* (018), *pessoas que se unem* (020) e *elo comum* (021).

No fragmento textual (021), Luana, integrante do Coletivo Não é Não Piauí, caracteriza o(a) coletivo(a) como uma *organização social*, o que pressupõe que a ação dos indivíduos é estruturada e possui objetivos ou papéis que extrapolam os limites do grupo, isto é, têm relação com a sociedade. Tal relação também é evidente no fragmento (013), quando Luana, integrante da Coletiva Lésbica Piauiense, menciona que o *grupo de mulheres* ao qual faz parte se propõe a *pautar* assuntos relativos ao que *não é só pessoal, é de todo mundo*. Nessas seleções lexicais, fica explícito o sentido de trazer à tona temas cotidianos que também impactam outros indivíduos na sociedade. Desse modo, embora a ação seja oriunda de grupos específicos, seu resultado reverbera no todo, no conjunto de diferentes atores e atrizes sociais, ou seja, ela é sistêmica.

Quanto às três categorias conceituais de coletivo(a), a primeira delas – coletivo como espaço de diálogo ou ação dialógica – fica explícita nas falas de representantes da Coletiva Lésbica Piauiense, Perifala e Labcine, a partir dos léxicos *pautar* (013), *discutir* (014), *debater* (014, 015) e *diálogo* (019). O sentido dialógico é, decerto, o que mais transita entre os/as coletivos/as, ainda que

não citado de modo explícito nas falas de representantes de outros grupos. Esse diálogo acontece tanto no plano interno – apenas entre membros/as – quanto no externo, por meio da troca entre membros/as e públicos/pessoas em geral. Acontecem, além do mais, em ambientes físicos, por meio de eventos, ações ou intervenções; e de forma virtual, por meio de postagens em suas mídias sociais.

A segunda categoria conceitual – coletivo(a) como espaço de pertencimento/acolhimento – fica explícita nas falas de representantes da Coletiva Lésbica Piauiense, do Coletivo Corpo Gordo Livre e do In.surge, por meio das seleções lexicais *espaço de acolhimento* (014), *rede de apoio* (016) e *afetividade urbana* (017). Nelas, é possível notar o interdiscurso da segregação social urbana. Embora as cidades sejam espaços de sociabilidade – onde coabitam atores, relações sociais, personagens, grupos, classes, práticas de interação e de oposição, ritos, festas, comportamentos e hábitos (Pesavento, 2007) –, ao considerarmos a lógica capitalista, patriarcal, racista e cisheteronormativa colonial-moderna, aspectos como a segregação social, econômica e cultural tornam-se imprescindíveis para a compreensão do tecido urbano brasileiro (Villaça, 2011). Diante da *necessidade* (014) de apoio, a reunião de pessoas de grupos minoritários em coletivos/as faz desses espaços de aproximação, interação e resistência, são lugares onde estranhos/as estão em pares, onde as pessoas reconhecessem-se umas nas outras, onde sentem que podem existir. À margem da cidade que exclui, há pessoas e lugares que acolhem e que oferecem suporte.

Por fim, a terceira categoria conceitual – coletivo(a) como ação para a mudança – fica explícita nas falas de Rachel e Luana, ambas do Coletivo Não é Não Piauí, a partir das seleções lexicais *lutar pelo que elas querem, pelo que elas acreditam, pelos nossos direitos* (020) e *intervir em costumes e práticas* (021). Os trechos evidenciam que existe um cenário de confronto de interesses e de projetos de sociedade entre grupos que ocupam distintas posições socioculturais – inclusive, de modo implícito, subentende-se¹¹³ que há ruídos significativos entre o âmbito institucional/legal e o âmbito das práticas cotidianas. No tocante a isso, traço um paralelo com as reivindicações dos grupos de mulheres: embora as lutas anteriores tenham favorecido a criação de dispositivos legais que lhes concedessem direitos, ainda há muito a ser conquistado. Além disso, é crucial que tais direitos sejam efetivamente reconhecidos no âmbito das práticas sociais, considerando as múltiplas dimensões interconectadas: cultural, jurídica, social e econômica. Mesmo havendo uma lei que disponha acerca do combate/punição ao feminicídio, por exemplo, práticas misóginas e machistas continuam ceifando a vida de mulheres. Assim, mais que a luta por garantia de direitos, a intervenção continuada no campo de costumes e práticas é fundamental para a (re)construção de valores e práticas sociais.

Embora essas três categorias sobre o conceito de coletivo(a) tenham sido organizadas, inicialmente, com base em elementos explícitos e implícitos nos textos, isso não significa que os/as coletivos/as “encaixem-se” em apenas uma categoria de forma exclusiva, sob o risco de não compreendermos a interdiscursividade presente em suas próprias práticas discursivas. Trago os exemplos dos coletivos Não é Não e Salve Rainha, cujas postagens no Instagram – como ilustram a Figura 16 e a Figura 17 – revelam a abordagem de sentidos discursivos não explicitados nas falas.



Figura 16 — Mosaico de postagens do perfil do Coletivo Não é Não no Instagram com conteúdo acolhedor
Fonte: Instagram do Coletivo Não é Não (2020) (@tatuagensnaoenao).



Figura 17 — Postagem do coletivo Salve Rainha no Instagram com conteúdo dialógico e transformador
Fonte: Instagram do Coletivo Salve Rainha (2018) (@salverainhacafe).

Vemos que, em paralelo com a publicação de postagens a respeito do combate ao assédio e dos feminismos – temáticas específicas abordadas pelo Coletivo Não é Não –, outros conteúdos também são manifestos. Em 2021, com o agravamento da covid-19, o coletivo abordou, de forma recorrente, questões relacionadas à saúde mental decorrentes do contexto pandêmico. Na Figura 16, apresento um mosaico com postagens dos meses de março e abril, cujos títulos abordam o trato das emoções (*Que sentimento é esse aqui dentro?; Tá tudo bem não riscar todos os itens da lista de tarefas*), o autocuidado (*Seja seu próprio lar*) e o cuidado com os demais (*Seja uma mulher que levanta outras mulheres*), revelando a categoria conceitual de coletivo(a) como espaço de acolhimento e pertencimento. Esse sentido também é explicitado na autodescrição fixa na página do coletivo no Facebook: “somos um coletivo feminista que discute e combate o assédio através da distribuição de tatuagens temporárias. Acreditamos e estimulamos a criação e manutenção de uma rede de apoio entre mulheres” (Não É Não, 2020).

Já na Figura 17, a categoria conceitual de coletivo como espaço dialógico ou ação dialógica fica evidente na ação do coletivo Salve Rainha, com a postagem sobre a realização de uma roda de conversa em 18 março de 2018, quatro dias após o assassinato da socióloga e vereadora fluminense Marielle Franco,

cuja imagem fotográfica aparece ao fundo. O título *Jovens negras continuarão movendo as estruturas* e o marcador #MARIELLEPRESENTE aludem à categoria sobre mudança/transformação da sociedade. Em ambas as figuras é possível notar o levantamento de questões emergentes no cotidiano relacionadas ao cenário político, cultural ou social não apenas de Teresina ou do Piauí, mas do Brasil e até do mundo.

A pesquisa também revelou o caráter processual de experimentação e horizontalidade dentro dos/as coletivos/as, como apontado nas falas de Camila (018) e Milena (019), integrantes dos coletivos Salve Rainha e Labcine, ao enfatizarem que os coletivos são construções que se dão pela interseção de *muitas mãos e muitas cabeças*; e, portanto, com pessoas de *opiniões diversas*, com questões sobre *diferenças*, sobre *pluralidade*. Ainda que os/as coletivos/as se configurem como espaços de encontro de semelhantes, cada indivíduo carrega sua própria bagagem social, econômica e cultural. Sendo um espaço de trocas, o caráter dialógico dos agrupamentos configura uma característica importante, principalmente em formatos organizacionais mais horizontalizados, como têm demonstrado ser os/as coletivos/as.

(022) Pra mim, coletivo, além daquela coisa que é um grupo de pessoas, né, com objetivo mais ou menos traçado, comum e tal, eu acho que **coletivo é a concretização da democracia**, na minha visão, quando eu vejo que a **diversidade** se encontra ali e o **diálogo** acontece, eu acho que isso é a maior representatividade de concretização de democracia. Porque existe uma **horizontalidade**, sabe? As **decisões...** pelo menos nos coletivos nos quais eu colaborei, eu sempre percebi uma horizontalidade, assim, um consenso, sabe? O diálogo vai, as opiniões divergentes, chega um ponto que elas encontram algo em comum e se torna um **consenso**, tudo através do diálogo, né, das discussões (Alex – In.surge/Salve Rainha/Roda de Poesia – GF4).

(023) E também existe, para além dessa contribuição individual de **cada um que vai formar esse todo**, essa noção de integração mesmo, já que nunca existiu uma necessidade de nivelar as pessoas por **nível de conhecimento**, por função profissional, não. Tudo era definido de acordo com o que cada pessoa entendia que poderia contribuir ou tinha interesse, né (Renata – Salve Rainha – GF2).

Nos fragmentos discursivos (022) e (023), Alex e Renata citam uma das características comumente atribuída aos(as) coletivos/as e aos movimentos sociais contemporâneos (Korol, 2007a; Gohn, 2018; Perez; Sousa, 2017; Sales; Fontes; Yasui, 2019; Marques; Marx, 2020): a *horizontalidade*, representada pela ausência de hierarquia formal tanto sobre a tomada de *decisões* quanto pelo *nível de conhecimento* dos/as integrantes. Alex compara o agrupamento

em formato de coletivo como *a concretização da democracia*, que, por meio do *diálogo*, converte *diversidade* em *consenso*. A respeito de tal questão, recorro as contribuições de Mouffe (2003, p. 11) sobre o significado de democracia relacionado a “uma esfera pública vibrante onde muitas visões conflitantes podem se expressar e onde há uma possibilidade de escolha entre projetos alternativos legítimos”, isto é, quando o dissenso se torna fundamental para a sociedade democrática e seu pluralismo agonístico.

Daí a importância de distinguir entre dois tipos de relações políticas: uma de *antagonismo* entre inimigos, e outra de *agonismo* entre adversários. Poderíamos dizer que o objetivo da política democrática é transformar um “antagonismo” em “agonismo”. Isto tem conseqüências importantes para o modo como encaramos política. Contrariamente ao modelo de “democracia deliberativa”, o modelo de “pluralismo agonístico” que estou defendendo assevera que a tarefa primária da política democrática não é eliminar as paixões nem relegá-las à esfera privada para tornar possível o consenso racional, mas para mobilizar aquelas paixões em direção à promoção do desígnio democrático. Longe de pôr em perigo a democracia, a confrontação agonística é sua condição de existência (Mouffe, 2003, p. 16, grifos no original).

Diante do exposto, pudemos observar as narrativas dos/as participantes sobre os conceitos que atribuem aos(às) coletivos/as como espaços de diálogo ou ação dialógica, como espaços de pertencimento/acolhimento e como produtores de ações para a mudança. Essas três dimensões conceituais também são visualizadas em outras narrativas dos/as participantes, como a relação dos/as coletivos/as com a cidade de Teresina, exposta na seção a seguir, e os papéis que os/as coletivos/as cumprem na sociedade, seus propósitos e os públicos com os quais estabelecem trocas e construções (subcapítulo 4.1).

3.2.3 *A relação dos/as coletivos/as com a cidade de Teresina*

A formação de coletivos e coletivas neste estudo revelou a existência de uma relação direta de tais agrupamentos com a cidade de Teresina, algo que ficou evidente durante as sessões de grupos focais. As questões mais presentes nas interlocuções foram: 1) lazer e cultura; 2) direito à cidade: ocupação do espaço público, mobilidade urbana e acessibilidade; 3) clivagens sociais: corpos, gênero, sexualidade e raça; e 4) conservadorismo e tradição, conforme será explicitado a seguir.

Lazer e cultura

(024) [...] ele [Coletivo Salve Rainha] foi pra rua, né, e já era um instiga também do pessoal que começou ocupar o centro. Já era um instiga deles também fazer algo aos **domingos**, né, visto que em Teresina a **gente não tem muita oferta cultural** acontecendo naturalmente e num fluxo semanal, e domingo, então, nem se fala. **Tanto que** essa cidade, não sei como tá hoje de índice, mas ela já foi a principal capital de **suicídios** femininos entre jovens. Eu atribuo isso muito **ao que a gente tem** de possibilidade, e **ao que a gente não tem** de entretenimento, de convivência, de relação com o espaço em que se vive [...] (Renata – Salve Rainha – GF2).

(025) [...] foi uma coisa que a Renata falou e que norteou a gente desde o começo. Tipo, é o **discurso batido** do teresinense de que não tem nada pra fazer na cidade, como isso é destrutivo, como **isso não ajuda**, cara. Porque acaba com a autoestima de quem mora aqui, de quem é jovem, **quem quer produzir**. Tipo, **aqui é uma terra árida pra produção cultural, artística?** É, mas ficar repetindo que não tem nada pra fazer aqui só destrói a autoestima e a relação que as pessoas têm com a cidade. Então eu como urbanista, mais o Caio como Antropólogo, o Alex Sampaio também participou muito da concepção do projeto, e ele escreveu *Ressuscito na cidade suicida*. Foi muito isso de que, tipo, se a gente fica batendo na tecla de que Teresina não é uma cidade especial pra gente, não é uma cidade que tenha valor, as pessoas que nascem aqui, elas **já nascem desestimuladas, desesperançosas**. E a pressão que o jovem teresinense recebe de, tipo, passar em primeiro lugar em medicina, passar em primeiro lugar em direito, são sempre carreiras muito tradicionais. Então quem tá fora desse eixo parece que não... é um sub-humano, sabe, parece que não é bem-visto. E a gente veio justamente construindo o mapa em torno dessa mentalidade [...] a relação com Teresina também tá no nome, que **o nome In.surge**, tanto de **insurgir**, de, tipo, tentar se **rebelar** contra esse discurso de que não tem nada pra fazer em Teresina. E é separado [In.surge] porque é de surgir de dentro, sabe, de algo que **surge de dentro da cidade**, a própria cidade **questionando** isso, questionando esse discurso. Então no próprio nome do coletivo a gente tem essa relação com Teresina (Mariana – In.surge – GF2).

Nos textos (024) e (025), Renata e Mariana relatam a ausência de programações de lazer, de atividades culturais e artísticas em Teresina, deixando implícita a demanda por tais atividades na cidade por meio das seleções lexicais “*a gente não tem muita oferta cultural*” e “*aqui é uma terra árida pra produção cultural, artística*”, situação que se acentua aos *domingos*, dia da semana comumente associado ao lazer. Apesar de tal constatação, Mariana destaca que reforçar o *discurso batido* é destrutivo e *não ajuda* na resolução da situação, mas amplifica o desestímulo e a desesperança de jovens que se propõem a produzir. Dessa forma, citando a criação do próprio coletivo como exemplo, jovens

representam atores e atrizes sociais que agem na criação de produtos e serviços culturais na cidade. De forma implícita, o estado também aparece como ator social quando a narrativa deixa evidente o interdiscurso entre a passividade e a atividade de cidadãos e cidadãs em relação à própria cidade. Nesse sentido, em vez de adotar uma postura de recepção de serviços por parte de instituições governamentais, a ação dos/as habitantes emerge – ou melhor, insurge – em confronto com o contexto sociocultural estabelecido (*se rebelar; surge de dentro da cidade; a própria cidade questionando*).

Em sua narrativa, Renata relata ainda a questão das taxas de suicídio em Teresina, chamando a atenção para os índices maiores entre pessoas jovens e mulheres, chegando a relacionar a ocorrência desse fenômeno ao cenário cultural da cidade. O fenômeno do suicídio em Teresina também é explicitado por Mariana, que destaca a obra *Ressuscito na cidade suicida*, do escritor teresinense Alex Sampaio, que também é participante das sessões de grupo focal desta pesquisa como representante do In.surge. Trechos da obra de Alex Sampaio aparecem nas epígrafes dos Capítulos 3 e 4 deste livro.

Em matéria do Portal G1 Piauí (2019), um levantamento realizado pelo Sistema de Informação sobre Mortalidade (SIM) entre os anos de 2010 e 2017 revelou que a taxa de suicídios do estado do Piauí era de dez mortes a cada grupo de 100 mil habitantes, um índice que corresponde a quase o dobro da taxa nacional (5,6), como ilustrado na Figura 18. Dados do Observatório Mulher Teresina, vinculado à Secretaria de Políticas Públicas para Mulheres (SMPM), apontam que, em um recorte por sexo, os índices percentuais mais altos quanto à violência entre as pessoas e as tentativas de suicídio em Teresina nos anos de 2019 e 2020 foram relacionados a mulheres (Teresina, 2022), como ilustrado no Gráfico 1.

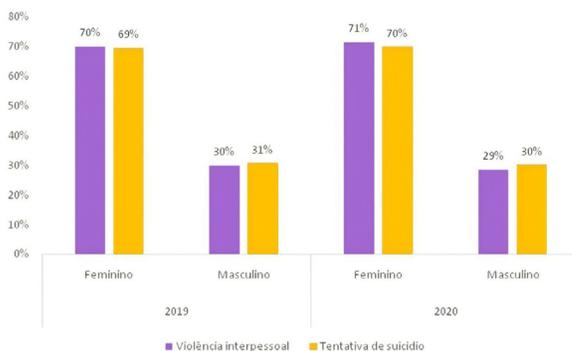


Gráfico 1 — Percentual de óbitos e tentativas de suicídio em Teresina (distribuição por sexo nos anos de 2019 e 2020)
 Fonte: Teresina (2022).

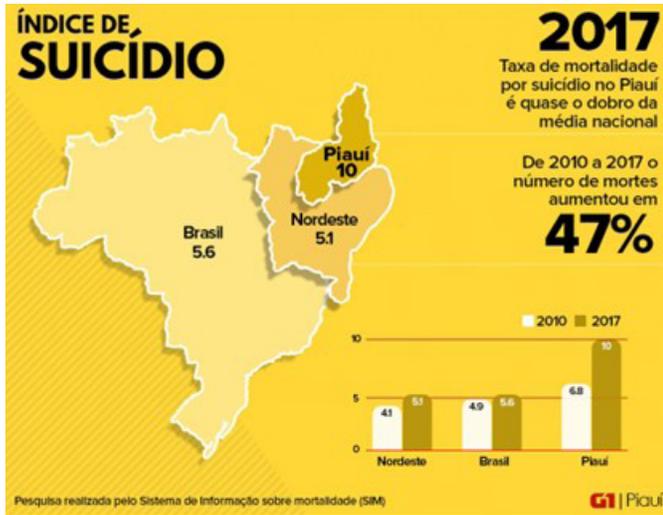


Figura 18 — Índices de suicídio no Brasil, no Nordeste e no Piauí
Fonte: Araújo (2020).

Embora reconheça a importância da criação de produtos e serviços culturais pelos/as próprios/as habitantes da cidade – eu concordo por um lado –, no texto (026), Renata apresenta um contraponto à narrativa de Mariana, depositando nas instituições públicas a responsabilidade efetiva pela criação de políticas públicas de cultura.

(026) O Salve Rainha ele se propõe a **ocupar espaços públicos**, né. Fomentar no imaginário das pessoas algumas questões que também sobre isso que Mariana fala – que eu **concordo por um lado**, mas por outro eu tendo a discordar. Eu acho que sim, que a gente tem muita coisa que pode ser criada na cidade e que, sim, acontecem em **outras zonas que, muitas vezes, a gente não acessa**. Mas eu acredito que **é preciso investir em políticas públicas** que façam essas coisas acontecerem. **Espaços precisam ser criados** pras pessoas se encontrarem, né. E tem sido um processo recente. Ter um parque na Frei Serafim é uma questão fundamental e isso aconteceu muito recente. Quanto tempo aquilo ali ficou em construção? E por aí vai, né. É sobre **transporte público** também e **maneiras de acessar** isso, enfim, são inúmeros fatores. O projeto se propõe a ocupar espaços públicos – e isso **é também sobre direito à cidade** [...] (Renata – Salve Rainha – GF2).

Nas seleções lexicais “*é preciso investir em políticas públicas*” e “*espaços precisam ser criados*”, Renata explicita que existem demandas da população cuja estrutura financeira necessita da assistência de órgãos institucionais, inclusive para que ocorram de modo mais amplo. É o caso do *Parque Estação Cidadania*

Maria do Socorro de Macêdo Claudino, popularmente conhecido como Parque da Cidadania, criado no ano de 2016, na Avenida Frei Serafim, principal avenida do Centro de Teresina. O Parque é um espaço revitalizado que conta com áreas para prática de esporte, como um campo de futebol e a maior pista de skate do Nordeste, construída a partir da demanda da Associação dos Skatistas de Teresina, um anfiteatro para a realização de eventos com capacidade para 1.500 pessoas, um museu e quiosques para alimentação – sendo um deles o quiosque Salve Rainha Café Sobrenatural, atuante entre os anos de 2016 e 2018.

Renata aponta, inclusive, que, de modo paralelo às demandas da população relacionadas à construção e manutenção de espaços culturais, existem demandas relacionadas à estruturação de redes de mobilidade urbana e transporte público que possibilitem o acesso e a ocupação de tais espaços (*zonas que, muitas vezes, a gente não acessa,; maneiras de acessar; é também sobre direito à cidade*), temáticas que também foram citadas por participantes de outros/as coletivos/as, como exposto no tópico a seguir.

Direito à cidade: ocupação, mobilidade e acessibilidade

Assim como o Coletivo Salve Rainha, o Perifala também atua por meio da ocupação de espaços públicos de Teresina, sendo o primeiro com ocupações itinerantes e o segundo com ocupação fixa em uma praça localizada na Vila Irmã Dulce, região sul de Teresina. Nos textos (027) e (028), Rebeca, representante do Perifala, e Anna, representante do Coletivo Corpo Gordo Livre, relatam fatos sobre os bairros onde residem e suas experiências de locomoção em Teresina.

(027) Qual a relação do coletivo com a cidade? O Perifala, as nossas reuniões, é **ocupando** um espaço da cidade, a **Praça do Esplanada**, então a gente tem relação aí desde isso, dessa ocupação desse lugar, um local público. A gente diz que é a nossa agora (rindo). Então a gente pega esse local, que é um local de diversão, mas transforma ele como um local político, a partir do momento que a gente ocupa ele pra discutir a nossa realidade¹¹⁴. Outra coisa que eu acho que o Perifala é relacionado à questão da cidade é que todos os nossos componentes são de **periferias**, de **extremos da cidade**, sabe, são locais que estão à margem. E aí a gente sempre problematiza o fato do quão é dificultoso, por exemplo eu, que **moro na Santa Maria da Codipi**, que é extremo norte, o quanto que era **dificultoso** eu ir pra uma reunião do Perifala lá na Praça do Esplanada, porque é **absurdamente longe**, e o quanto que eu preciso me **esforçar** pra conseguir chegar lá. **Três ônibus** eu preciso pegar pra poder chegar. Então a gente sempre leva isso em consideração, né, a questão de ocupações, também. **A Vila Irmã Dulce é fruto de ocupação, a Santa Maria é**

fruto de ocupação, então a gente sempre tenta abordar esses assuntos nas nossas reuniões, nos nossos debates, enfim (Rebeca – Perifala – GF1).

(O28) Como a Rebeca falou, como a gente mora, assim, na **margem**, é muito **complicado** da gente chegar a determinados locais, porque, assim, a Rebeca mora no Santa Maria, e eu moro um pouquinho **mais afastado**, que é no **Jacinta Andrade** [...] (Anna – Corpo Gordo Livre – GF1).

Em suas narrativas, Rebeca e Anna utilizam os léxicos “*margem*”, “*extremos da cidade*”, “*periferias*” e “*mais afastado*” para caracterizar a localização dos bairros Santa Maria da Codipi e Jacinta Andrade, região norte da capital onde residem. A partir dos léxicos “*difícil*” e “*complicado*”, as dificuldades de locomoção em Teresina são explicitadas, sobretudo em relação à precariedade do serviço de transporte público para os bairros mais periféricos da cidade. Além da distância, enfatizada como *absurdamente longe*, para chegar à *Praça do Explanada*, local onde são realizadas as reuniões do Perifala, situada na região sul de Teresina, Rebeca menciona que precisa se esforçar para realizar o trajeto: a ausência de um itinerário que faça uma conexão direta entre as regiões norte e sul faz com que ela necessite utilizar três ônibus em sua locomoção.

Embora a situação do transporte público em Teresina apresente problemas há longa data – desencadeando diversas mobilizações populares, entre as quais a mais conhecida foi o movimento #contraumeuntoTHE, em 2011 e 2012 – a situação foi agravada com a mudança da gestão municipal em 2021. Segundo o portal de notícias O Estado do Piauí (Silva, 2021; Andrade, 2021), motoristas e cobradores entraram em greve em fevereiro do referido ano por falta de pagamento. A crise instalou-se a partir de dívidas da prefeitura com as empresas prestadoras do serviço e com a diminuição da arrecadação durante a pandemia. Diante da escassez de ônibus circulando na cidade e com o retorno progressivo de setores trabalhistas às atividades, à medida que se flexibilizavam os meios de controle sanitário da pandemia, trabalhadores e trabalhadoras viram-se obrigados/as a utilizar os serviços de transportes por aplicativo, chegando a gastar até 30% do salário com despesas apenas com transporte.

Rebeca menciona ainda acerca da temática das ocupações urbanas para moradia, citando o exemplo de seu bairro, Santa Maria da Codipi, e da Vila Irmã Dulce, um aglomerado subnormal¹¹⁵ situado no bairro Angelim, região sul da cidade. A ocupação do local teve início em 1998 e constitui um dos espaços que expressam a luta por moradia em Teresina (Vieira; Façanha, 2017). O processo de urbanização brasileiro, intensificado a partir da década de 1950, ocasionou impactos no âmbito da moradia/habitação da população, visto que às populações de menor renda restou a ocupação de áreas cada vez mais

distantes dos centros das cidades. Junto a isso, tornou-se comum a prática de ocupações irregulares, “uma das consequências da inexistência e/ou ineficiência, de políticas públicas voltadas para a promoção da habitação popular, principalmente, aos grupos socialmente excluídos pela lógica do sistema capitalista e político vigente no Brasil” (Vieira; Façanha, 2017, p. 23).

No mapa da Figura 19 é possível visualizar a distância entre as regiões norte e sul da cidade, como enfatizado por Rebeca e Anna: na região norte estão os bairros Santa Maria da Codipi (à esquerda) e Jacinta Andrade (à direita), marcados na cor amarela; e na região sul os bairros Angelim (à esquerda – onde está situada a Vila Irmã Dulce) e Esplanada (à direita), marcados na cor azul.



Figura 19 — Localização geográfica de bairros periféricos de Teresina

Fonte: Adaptado de Teresina (2020).

A mobilidade urbana também constitui um tema de autorreflexão entre os/as próprios/as coletivos/as, ao pensarem maneiras de contemplar regiões

periféricas em suas programações e seus produtos culturais. É o caso de Mariana e Alex, que problematizam a respeito dos coletivos In.surge e Salve Rainha.

(029) [...] especialmente, a questão do **transporte público** foi algo também que nos fez refletir muito, porque a gente tava colocando coisas, tipo, vai entrar [no Mapa Colaborativo II] esse ano o Marreco Vigia, que é lá no Planalto Uruguaí. No ano passado entrou o Clóvis Rock Bar e tinha uma galera da zona sul que falava: “Mano, **como** é que eu vou chegar lá? Como é que eu vou voltar pra casa de ônibus? Não vou!”. **Até** a galera do próprio coletivo, que a maioria dos lugares eles nunca foram porque não tem como, a galera anda de ônibus, vai voltar como pra casa, tipo, de um rolê no centro, à noite? Não vai ou vai de uber, quando dá vai de uber, **quando dá** vai de carona, quando não dá, não vai. E é isso, entendeu, limita muito (Mariana – In.surge).

(030) [...] eu tenho percebido que os coletivos, eles estão muito no centro de Teresina ainda, sabe? Eu acho que eles **tão circulando pouco**, assim. Por várias questões, claro, né? Mas, eu ainda vejo que essa conexão com a cidade, ela ainda pode se ampliar muito mais [...] Porque eu tô pensando aqui que teve uma edição lá do Roda de Poesia que o Reação do Gueto foi convidado pra tocar lá, e eles foram lá tocar na Praça Pedro II e tal [...] tá entendendo, eles tavam se deslocando pro centro. Claro que toda cidade conflui pro centro, né. Mas fazer os eventos no centro, nas praças públicas... claro que eu defendo isso, é ocupação, é o registro do patrimônio, né, a consolidação do nosso patrimônio histórico-cultural e tal, a visibilização das praças e tudo mais... mas a gente ainda tá muito limitado, sabe. Eu acho que a relação com a cidade pode mudar muito mais. Eu acho que **dá pra ir pra periferia**, dá pra ter eventos, dá pra ter, sei lá, um Salve Rainha na Santa Maria da Codipi, algo do tipo, um Roda de Poesia... o Roda de Poesia sempre é na Praça Pedro II. O Leia Mulheres, que é um grupo de fomento de livros feitos por mulheres, né, literatura feita por mulher, é itinerante. Então acho mais inteligente que o Roda de Poesia, porque eles são itinerantes, eles vão nas escolas e tal. Eu faço isso individualmente de ir pras escolas e tudo, mas no contexto do coletivo é muito mais forte. E poucos tão pensando nisso ainda, poucos são itinerantes, né. Quando são itinerantes, são muito centralizados. É claro que é uma... isso não é nem uma crítica, é uma constatação, assim, que não dá nem pra gente fazer uma crítica, por que... criticar? Não dá pra criticar porque é uma coisa tão boa que tá sendo feita [rindo], é impossível criticar. Mas o sonho é muito maior, sabe, de fazer com que a cidade... Agora eu lembro, Camila, que num dos eventos lá debaixo da ponte [Juscelino Kubitschek], eu lembro que teve uma **votação no Facebook**, né? E o pessoal escolheu debaixo da ponte **porque era mais fácil de chegar de ônibus**, né? Eu lembro muito bem disso. E o Salve Rainha acabava ali meia noite – e o Roda de Poesia imitou isso – **porque os ônibus... 22h30, 23h, tão deixando, né, de passar**. Então eu lembro muito bem desse fato que escolheram debaixo da ponte. Olha só que coisa incrível. Porque por

ali convergia Frei Serafim, embaixo a Marechal, então convergia todas as regiões [...] (Alex – In.surge/Salve Rainha/Roda de Poesia – GF4).

No texto (029), Mariana narra sobre a construção da segunda edição do Mapa Colaborativo elaborado pelo coletivo In.surge, com a visibilização de novos lugares para lazer em Teresina. Entre os locais sugeridos no Mapa, ela cita exemplos de estabelecimentos localizados na periferia da região sudeste da cidade; e, mais uma vez, a questão do transporte público é explicitada: ainda que o coletivo promova a visibilização de espaços culturais, as deficiências no serviço de *transporte* da cidade constituem impeditivos para que o consumo cultural aconteça – inclusive entre os integrantes do próprio coletivo, ao precisarem recorrer a caronas ou a aplicativos de transporte para o deslocamento.

Alex (030), que integra os coletivos In.surge, Salve Rainha e Roda de Poesia Tensão, Tesão & Criação, recorda uma edição de eventos do Coletivo Salve Rainha, cujo local foi escolhido por meio de uma votação na plataforma virtual Facebook, demonstrando interatividade e diálogo com os públicos. Segundo Alex, a escolha ocorreu em função da centralidade do local e da facilidade para locomoção por transporte público (*porque era mais fácil de chegar de ônibus; porque os ônibus... 22h30, 23h, tão deixando, né, de passar; ali convergia*). Dos seis lugares disponibilizados para a escolha, o coletivo já havia realizado evento em três (sob a Ponte Juscelino Kubitschek, no prédio onde funcionou a Câmara Municipal de Teresina e no Calçadão da Avenida Simplício Mendes) e apenas uma opção não estava situada no centro da cidade (o Parque da Cidade, localizado na Região Norte de Teresina).

Não obstante, embora reconheça os objetivos do coletivo quanto à importância da região central de Teresina, em relação a seus aspecto histórico-patrimonial, Alex problematiza sobre os locais de atuação de coletivos/as, sugerindo que, ao invés de uma mobilidade dos públicos para os locais onde ocorrem eventos de coletivos/as, os próprios agrupamentos realizem eventos em outras regiões da cidade, para além do centro, de modo a facilitar o acesso dos públicos de regiões periféricas (*tão circulando pouco; dá pra ir pra periferia*). Alex faz um paralelo entre o Leia Mulheres e o Roda de Poesia Tensão, Tesão & Criação, dois coletivos ativos em Teresina¹¹⁶. Antes da pandemia de Covid 19, o primeiro ocorria em diversos lugares da cidade, enquanto o segundo ocorria *sempre* na Praça Pedro II, no Centro.

Além das temáticas de cultura e lazer, e transporte público e mobilidade urbana, participantes dos grupos focais também problematizaram acerca de marcadores sociais da diferença, como corpo, raça e gênero e sexualidade, como disposto no tópico a seguir.

Clivagens sociais: corpos, gênero, sexualidade e raça

(031) [...] então, assim é complicado, porque o meu traslado, ele não é só **demorado** como ele também é **negligenciado**, porque os transportes públicos, na verdade o mundo, ele **não foi feito pra corpos gordos**. Então, quando isso acontece, a gente que não tem transporte particular, então a gente tem que se **submeter** ao transporte público, à acessibilidade desse transporte público, que **não cabe os nossos corpos**, que não valorizam, que **desumanizam** a gente todo o tempo. Então, assim, falar sobre esse traslado pro centro, que é onde geralmente ocorre essas reuniões – em relação ao coletivo nossas reuniões sempre são de modo que seja central, mas esse central sempre vai privilegiar certas pessoas, porque se eu for falar de mim, que moro no Jacinta Andrade, pra ir pro centro é uma distância que não é a mesma de uma pessoa que more na zona leste, que não more nos extremos, na verdade, porque eu sei que existe o extremo leste, o extremo sul e extremo norte, então pra gente é muito mais complicado e ainda mais com essa **cultura magra que não sustenta os nossos corpos**. E eu falo isso não só de transporte público, eu falo em **bares**, eu falo em **lojas**, que nem o básico a gente tem, porque pra mim vestimenta é algo básico. E pra gente **encontrar algo que nos sirva**, a gente tem que se humilhar, basicamente é uma **humilhação** – porque a gente não encontra nem vestimenta pros nossos corpos, quanto mais um lugar que nos caiba de verdade, né, dentro desses transportes públicos. E essa é uma pauta que eu queria e que eu quero, na verdade, ter um planejamento, porque eu acho que precisa [...] (Anna – Corpo Gordo Livre – GF1).

No texto (031), Anna relata que, além das deficiências estruturais em relação ao traslado e à quantidade, o transporte público em Teresina também não atende às demandas de pessoas gordas. Entretanto, a necessidade de deslocamento condiciona a utilização do sistema de transporte público, mesmo que em condições degradantes à dignidade da pessoa gorda (*não cabe os nossos corpos*). A inferiorização de corpos gordos é recorrentemente explicitada na fala de Anna, com os léxicos “*submeter*”, “*desumanizam*” e “*humilhação*”. Ela pontua que essa situação é mais ampla e envolve outros setores da sociedade de forma estrutural, como bares e lojas (*cultura magra que não sustenta nossos corpos*), situação que impõe à experiência humana de pessoas gordas uma condição de adequação, explícita nos léxicos “*caber*” e “*servir*”.

Além de corpos gordos, a cidade de Teresina também foi problematizada em relação a marcadores sociais como gênero, sexualidade e raça, como exposto nos textos (032) e (033).

(032) Eu acabei de sair de uma campanha [eleitoral] que chamava “Teresina do bem viver”, com a Lucineide¹¹⁷ [...] Mas essa Teresina do bem viver ela era exatamente o que a gente pensa sobre **a cidade, como ela não nos pertence**, sabe? Nem no quesito mobilidade, nem nada, porque a gente, **enquanto mulher e lésbica, e aí trazendo pra esse local**, a gente tem uma cidade que o **machismo, ele é estrutural**, ele tem no mundo inteiro, mas aqui, quando a gente fala do **Nordeste**, a gente tá falando de uma região que ela se configura de forma ainda **mais machista**, no meu enxergar, porque é aquela coisa do **cabra macho** e tarará. Por mais que a gente ache que isso passou, não passou. Os **homens aqui ainda têm essa coisa muito forte da masculinidade**, sabe? Não só uma masculinidade, é uma **masculinidade nordestina** – porque existe a masculinidade e a masculinidade nordestina, que é completamente diferente das outras, que é essa masculinidade **mais agressiva**, essa coisa **mais bruta**. Pra gente, são **corpos que são diretamente expulsos da cidade**. Então se **você multiplica...** se pra mim, que sou **mulher branca**, que tenho minimamente as condições de locomoção, essa cidade me expulsa, imagina para **uma mulher que é lésbica, caminhoneira, negra, gorda...** o quanto essa cidade não tem espaço pro corpo dela, sabe, o quanto essa cidade exclui essa mulher e coloca ela pra fora o tempo inteiro. Então acho que **Teresina não é inclusiva** pra gente, enquanto **pessoas que não estão dentro dessa cis-heteronorma** [...] E aí, quando a gente pensa que a gente tem o **governo do Bolsonaro**, aqui em Teresina **30 anos de PSDB**, o mesmo partido o tempo todo no governo, **os mesmos homens brancos...** Aquela propaganda do Kleber¹¹⁸ que passava assim: “Teresina sempre soube escolher seus prefeitos”, **uma porrada de homem hétero, cis e branco**. Então aquela ali, pra mim, era a **imagem que marcava o que representa Teresina**, quem são as pessoas que tão ali representando Teresina? O que é que a câmara municipal representa de Teresina? **A gente nunca, nunca teve uma pessoa LGBT eleita**. A gente tem mulheres que são eleitas através... por que é que eu falo do espaço do **pleito eleitoral** nesse momento? Porque ele vai ser decisivo pra gente, é a nossa vida. **Se a gente não começar por lá... é pelos movimentos sociais e a passos de formiguinha** [...] **então** a gente não tem aí uma **possibilidade real de mudança** pra que a gente veja essa cidade como **uma cidade que vai conseguir incluir a gente**, os nossos corpos, dentro das nossas diversidades. Porque é importante pontuar que somos todas mulheres, mas dentro das nossas questões enquanto mulher existem outras questões, né? A gente vai ter mulheres que vão ter vários atravessamentos, de diversas violências pelos seus corpos, como eu falei, por exemplo, da mulher que é lésbica, caminhoneira, negra e gorda. Olha quantas violências vão perpassar esse corpo, né? Eu acho que a nossa relação com a cidade é de exclusão, a gente não se sente pertencente a essa cidade, ela nunca foi. Tem uma fala do Firmino que diz assim: “Teresina é uma cidade planejada”. **Planejada pra quem? Porque não foi pra nós!** A Anna acabou de pontuar que não foi planejada pra ela também, então pra quem essa cidade foi planejada? **Pra qual população que foi pensada?** [...] (Luara – Coletiva Lésbica Piauiense – GF1).

No texto (032), Luara destaca diversos elementos identitários a partir de um interdiscurso que antagoniza valores e práticas da cultura dominante com os valores e práticas culturais de grupos dominados/minoritários. Assim, inicia sua narrativa demarcando seu lugar de fala¹¹⁹ – isto é, o lócus que grupos da sociedade ocupam nas hierarquias sociopolíticas –, explícito nas seleções lexicais “*enquanto mulher e lésbica*” e “*mulher branca*”. Essa demarcação é fundamental para a reflexividade acerca de questões sociais e culturais não apenas de Teresina, mas nas sociedades em geral, sobretudo quando referem-se a questões estruturais, como o machismo (*o machismo, ele é estrutural*). A esse respeito, Luara enfatiza que, culturalmente, a região Nordeste apresenta um machismo mais acentuado (*mais machista*), configurando um tipo específico de masculinidade, denominado por ela de *masculinidade nordestina*, representado pela figura do *cabra macho*, uma pessoa *mais agressiva, mais bruta*; e que, apesar do tempo, essa cultura ainda permanece influenciando a vida de homens nordestinos (*os homens aqui ainda têm essa coisa muito forte da masculinidade*)¹²⁰.

Na narrativa de Luara, fica evidente o interdiscurso que contrapõe grupos conservadores/dominantes e progressistas/subalternos. Como uma cidade inserida na região Nordeste, Teresina é habitada por grupos sociais que reproduzem valores e costumes que colocam homens-brancos-cisgêneros-heterossexuais em um lugar de privilégios. Por se tratar de uma questão estrutural, a cidade apresenta funcionalidades que atendem às demandas desse grupo e, portanto, *peessoas que não estão dentro dessa cis-heteronorma*, como Luara, sentem que a cidade não lhes pertence e que sua existência é negada (*a cidade, como ela não nos pertence; corpos que são diretamente expulsos da cidade; Teresina não é inclusiva*), principalmente entre grupos interseccionais (*mulher que é lésbica, caminhoneira, negra, gorda*).

Além das questões estruturais/culturais, Luara explicita questões políticas que reforçam a situação de segregação e exclusão de grupos minoritários em Teresina. Em relação à gestão executiva nacional, ela menciona o presidente eleito, Jair Bolsonaro, como um ator social que representa uma ameaça à população LGBTQIAPN+, reforçando uma narrativa que ela já havia mencionado no texto (003), sobre a história de surgimento da Coletiva Lésbica Piauiense (*ele foi eleito com esse discurso de ódio sobre corpos LGBTs; enfrentar o governo Bolsonaro*).

No âmbito da gestão municipal, ela denuncia a permanência do PSDB como grupo político à frente da cidade por quase 30 anos – que foi derrotado nas eleições municipais de 2020 –, a homogeneidade do perfil dos sucessivos gestores e a ausência de representantes LGBTQIAPN+ nos Poderes Executivo e Legislativo da cidade (*os mesmos homens brancos; uma porrada de homem hétero, cis e branco; a gente nunca, nunca teve uma pessoa LGBT eleita; a imagem que marcava o que representa Teresina*). Desde 1930, todos os prefeitos

da cidade foram homens, e desde a redemocratização em 1986, apenas quatro partidos comandaram a cadeira executiva, ficando o PSDB atuante por 17 anos consecutivos¹²¹ – entre os anos de 1993 e 2020, com quatro representantes: Wall Ferraz, Francisco Gerardo, Firmino Soares Filho, Sílvio Mendes. Destes, Firmino Soares Filho, mais conhecido como Firmino Filho, administrou Teresina por quatro mandatos, sendo o último entre os anos de 2013 e 2020. Firmino era economista e servidor público no Tribunal de Contas da União (TCU). Além de prefeito, também atuou como vereador e deputado estadual. Faleceu em abril de 2021, aos 57 anos, por suicídio.

Sobre o gestor, Luara recorda que uma de suas falas se referia a Teresina como uma cidade planejada, algo que ela questionou em relação ao lugar ocupado por pessoas pertencentes a grupos minoritários como ela, uma mulher lésbica, e Anna, uma mulher gorda. Com isso, denunciou o fato de tais grupos não possuírem espaços nem constituírem pautas prioritárias no projeto político das gestões municipais (*Planejada pra quem? Porque não foi pra nós!*), deixando implícito que os grupos dominantes constituíam o alvo da gestão (*pra qual população que foi pensada?*)¹²².

Luara aponta a escolha de representantes do Executivo e do Legislativo como um elemento decisivo para a elaboração e a execução de políticas para as populações minoritárias. Nesse sentido, elenca, prioritariamente, o estado como ator social responsável pela construção dessas políticas, cuja estrutura possibilita ações mais rápidas. Com efeito, na ausência dele, resta aos movimentos sociais desempenharem essa função, que, embora seja menos efetiva do ponto de vista macropolítico e financeiro, possibilita mais chances de inclusão de grupos diversos da população no planejamento da cidade (*Se a gente não começar por lá... é pelos movimentos sociais e a passos de formiguinha; possibilidade real de mudança; uma cidade que vai conseguir incluir a gente*).

Questões estruturais também são postas em debate na narrativa de Rebeca, no texto (033), ao elucidar, de modo implícito, sobre o tema do racismo nas periferias de Teresina.

(033) A Luara falou, e eu acho muito importante pautar, essa relação da gestão pública com a cidade. A gente mora, assim, eu, como pessoa que mora na periferia, né. Além de todas as dificuldades que a gente tem, ainda tem o **estigma de quem mora na periferia**, de “ah, não, cê mora na Santa Maria, você é mala? Você conhece quantos traficantes de lá?”, tipo essas coisas que a gente fica assim, “sim, mas a Santa Maria não é isso aí não que vocês pensam”. Então acho que, além dessa dificuldade toda que a gente tem pra ter acesso à cidade, ainda tem o estigma, né, de **lugar perigoso**, o estigma de “não, quem mora nesse lugar é mala, é envolvido com drogas”. E ainda tem a **repressão policial** que vem em cima da gente, entendeu?

Aqui na Santa Maria, eu sou bem do início mesmo da ocupação, eu moro aqui há 22 anos no mesmo local. Presenciei, sei a história do meu bairro, sei como que as coisas aqui foram desenvolvidas, então aqui tem, tipo, você sai na rua e aí eu vejo um carro da polícia, que eu fico com medo, né, porque a **minha irmã**, por exemplo, ela já **tomou baculejo voltando da igreja**. Então eu acho que, além de todos esses percalços que a gente vive na cidade de Teresina, quem mora em periferia ainda tem todo esse estigma e a repressão policial. **Os meninos do Perifala**, por exemplo, têm **várias experiências** e situações em relação a esse ponto de repressão da polícia (Rebeca – Perifala).

No texto (005), Rebeca já havia explicitado que a maioria dos integrantes do coletivo Perifala são pessoas negras, moradoras de bairros periféricos (*o Chico é preto, é pobre e mora na periferia, como a maioria dos que compõem o Perifala*). No texto (033), ela narra vivências que ela e seus familiares ou colegas já enfrentaram por serem pessoas negras moradoras de bairros periféricos de Teresina. De modo implícito, Rebeca evidencia o teor racista nas práticas de estigmatização (*lugar perigoso; é mala, é envolvido com drogas*) e ação repressiva policial. A estigmatização também é visualizada na descrição das ações policiais, visto que, ainda que aconteça com mulheres (*minha irmã tomou baculejo voltando da igreja*), Rebeca enfatiza a frequência com que seus colegas do coletivo Perifala foram abordados (*os meninos do Perifala têm várias experiências*), o que representa a concretude de um número maior de abordagens contra homens negros moradores de bairros periféricos.

Segundo Almeida (2020), o racismo como processo histórico e político produz condições sociais para que grupos racialmente identificados sejam discriminados sistematicamente. Em sua concepção estrutural, o racismo representa um elemento integrante da estrutura social, cuja materialização ocorre por meio de mecanismos institucionais – criação e imposição de regras e padrões que favoreçam grupos raciais hegemônicos. Desse modo, não apenas indivíduos, mas também as instituições reproduzem o racismo, de modo a mantê-lo como parte da ordem social. Raça é um conceito relacional e, como tal, manifesta-se “em atos concretos ocorridos no interior de uma estrutura social marcada por conflitos e antagonismos” (Almeida, 2020, p. 52).

Em uma sociedade em que o racismo está presente na vida cotidiana, as instituições que não tratarem de maneira ativa e como um problema a desigualdade racial irão facilmente reproduzir as práticas racistas já tidas como “normais” em toda a sociedade. É o que geralmente acontece nos governos, empresas e escolas em que não há espaços ou mecanismos institucionais para tratar de conflitos raciais e sexuais. Nesse caso, as relações do cotidiano no interior das instituições vão reproduzir as práticas sociais corriqueiras, dentre

as quais o racismo, na forma de violência explícita ou de microagressões – piadas, silenciamento, isolamento etc. enfim, sem nada fazer, toda instituição irá se tornar uma correia de transmissão de privilégios e violências racistas e sexistas. De tal modo que, se o racismo é inerente à ordem social, a única forma de uma instituição combatê-lo é por meio da implementação de práticas antirracistas efetivas (Almeida, 2020, p. 48).

Assim como governos, empresas e escolas, a polícia encontra-se no rol das instituições que reproduzem o racismo. Infelizmente, abordagens policiais em favelas¹²³ são uma realidade no Brasil que, não raro, culminam em trágicos desfechos. De acordo com o *Anuário de Segurança Pública* (FBSP, 2020, p. 87), no ano de 2019 “o país atingiu o maior número de mortes em decorrência de intervenções policiais desde que o indicador passou a ser monitorado pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, em 2013”, com um total de 6.375 mortes por intervenções policiais, civis ou militares. As cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo apresentam o maior quantitativo de casos, representando 42% de toda a letalidade policial do país, e o perfil das mortes envolve uma maioria de pessoas jovens (74,3%), negras (79,1%), do sexo masculino (99,2%).

Com o isolamento social provocado pela pandemia de covid-19, no primeiro semestre de 2020 as mortes provocadas por ação policial aumentaram 6% em comparação ao primeiro semestre de 2019, vitimizando 3.181 pessoas. Exemplos são os adolescentes João Pedro Mattos Pinto, de 14 anos, morto em 18 de maio de 2020 após uma operação policial no Complexo do Salgueiro, no município de São Gonçalo, estado do Rio de Janeiro; e Mizael Fernandes da Silva, de 13 anos, morto em ação policial na madrugada de 1º de julho de 2020 enquanto dormia, no município de Chorozinho, Grande Fortaleza, estado do Ceará. Ainda em 2020, o assassinato do estadunidense negro George Floyd ganhou repercussão mundial, ao ser estrangulado por um policial branco, reacendendo os debates e as manifestações sobre a letalidade e o racismo em instituições policiais (FBSP, 2020).

Além de questões relacionadas a marcadores sociais da diferença, os/as participantes ainda mencionaram o conservadorismo de Teresina como uma das características que estabelecem a relação da cidade com as ações dos/as coletivos/as, como exposto no tópico a seguir.

Conservadorismo e tradição

(O34) [...] e aí, pontuando mais uma coisa que Teresina tem, é uma cidade **muito provinciana ainda**, é a capital mais provinciana do Brasil, se duvidar. E aí a gente ainda tem que vivenciar isso, né? **A gente tá numa capital, mas é como se a gente tivesse numa cidadezinha do interior ainda**, onde todo mundo se conhece, onde...

sabe? **Então** a gente percebe essa **dificuldade do avanço dentro daquilo que a gente tem em mente**. A gente **avança na mente**, eu percebo que todas as mulheres que tão aqui são mulheres que **conseguem enxergar**, vislumbrar avanços pra sua vida, avanços pra sua cidade, **mas que, na prática é difícil de fazer**, porque é essa junção de tudo que eu falei, né? A gente não tem espaço nessa cidade. Se a gente tivesse, acho que a gente já teria conseguido minimamente alcançado algumas coisas aí (Luara – Coletiva Lésbica Piauiense – GF1).

(035) [...] eu já entrei e já saí da universidade tá com um tempo, eu entrei em 2010, e desde essa época já tinha, acho que desde sempre, desde que a universidade é universidade, aqui tem essa **pressão pelas carreiras tradicionais**. Teresina ainda é uma cidade **muito provinciana**, tem alguns **valores** que as pessoas esperam, sabe, **a qualquer custo preservar**. Tem muito aquela ideia, do tipo: fazer uma carreira ainda pra dar uma **condição de vida melhor** pra você, pra sua **família**, então não vai optar por uma **carreira alternativa** porque isso pode ser pra você um, sabe, um tiro no pé, “você, jovem, que gosta de música, que gosta de arte, que gosta de fotografia, que gosta de dança, não vai por aí porque isso **não vai te dar dinheiro**”. Isso é muito forte, tipo, se você passeia pela cidade... Eu não queria tá, por exemplo, na pele da minha irmã mais nova, que tem 17 anos, porque, se você passa pela cidade, você só vê **outdoor** que só **vangloria** quem for estudar **medicina** [...] Você só vê outdoor de, tipo, “você é o **primeiro**, você é o **melhor**, você pode ser o melhor se você estudar aqui, você vai ser aprovado em medicina”, então isso significa que **você é melhor que todo mundo que não tá fazendo medicina**, ou que não foi aprovado em medicina, ou que não foi aprovado em medicina em primeiro lugar, tipo, **o patamar sempre vai ficando mais alto**, e isso sempre vai colocando uma **pressão cada vez maior no jovem**, que já tem uma série de questões, uma série de inseguranças; e, sabe, é só uma bola de neve [...] (Mariana – In.surge – GF2).

Nos textos (034) e (035), Luara e Mariana caracterizam Teresina como uma cidade *muito provinciana*, em tom de lamentação pela não superação dessa condição (*ainda*). Note que, apesar de as participantes integrarem sessões de grupos focais distintos (GF1 e GF2 respectivamente), elas proferiram praticamente a mesma frase (*Teresina é uma cidade muito provinciana ainda; Teresina ainda é uma cidade muito provinciana*). Nesse caso, se, na perspectiva do paradigma da modernização, os termos têm relação com o atraso no âmbito das práticas sociais e culturais, eles são acionados no intuito de estabelecer uma manutenção do status quo.

Nesse sentido, Luara e Mariana empregam os termos denunciando a continuidade/reprodução de valores e costumes estabelecidos como hegemônicos pela ordem social colonial-moderna – valores e costumes estes que se contrapõem diretamente às pautas defendidas pelos/as coletivos/as. Isso fica explícito quando

Luara compara a capital Teresina a uma *cidadezinha do interior*, destacando que, embora determinados grupos sociais (*mulheres*) apresentem pensamentos contrahegemônicos (*avança na mente; conseguem enxergar*), existem barreiras reais para a concretização de mudanças na ordem social (*dificuldade de avanço dentro daquilo que a gente tem em mente; mas que, na prática é difícil de fazer*).

Na narrativa de Mariana, evidenciam-se sentidos de que a continuidade e a manutenção desses valores e costumes hegemônicos são transformadas em tradição – o que implica em resistência à mudança (*a qualquer custo preservar*). Traços da herança colonial na formação dos/as filhos/as das elites econômicas e políticas do Brasil são identificados na lógica que determina que *carreiras tradicionais*, como *medicina*, oferecem a possibilidade de uma *condição de vida melhor*, de estruturação de uma *família*, ao passo que *carreiras alternativas*, como as inseridas no âmbito das manifestações artísticas, são tidas como aquelas que não oferecem sequer uma estabilidade financeira (não vai dar dinheiro) – as primeiras são sinônimo de vitória e sucesso, enquanto as segundas levam ao fracasso.

Estabelece-se, assim, uma dinâmica que alimenta uma hierarquia social no âmbito das profissões (*you are better than the whole world that is not doing medicine*), que impulsiona e é impulsionada pelo discurso do produtivismo (*o primeiro; o melhor; o patamar sempre vai ficando mais alto*). Tal dinâmica é repassada entre as gerações, inclusive com o aparato legitimador de instituições como a escola – sobretudo as de ensino médio e os cursos pré-vestibulares, ao estamparem outdoors na paisagem visual da cidade com fotografias dos/as primeiros/as classificados/as nos vestibulares para o curso de medicina. Desse modo, práticas sociais como valores e costumes tradicionais vão sendo não apenas reproduzidos como também impostos (pressão cada vez maior no jovem), tanto no âmbito privado, pela família, quanto no público, por instituições da sociedade.

Apesar das práticas sociais *provincianas, tradicionais*, no campo de ação da sociedade civil, alguns personagens individuais e organizações coletivas atuam no enfrentamento do *modus operandi*, como exposto na narrativa de Luana.

(036) Eu acho, assim, minha opinião pessoal em relação à Teresina é que Teresina é uma cidade **muito moderna, né, apesar de muito careta**. É um paradoxo muito interessante, porque é uma cidade **extremamente católica conservadora**, mas que, ao mesmo tempo, é uma cidade vanguarda. Se você for pegar assim na história da **contracultura** e tal e ver as coisas que **Torquato Neto**, por exemplo, lia e o que a galera ali da patota dele, o que eles **produziam e o que eles faziam, era muito moderno pra época**. Então eu acho que a **gente continua**, a gente não perdeu essa característica de vanguarda, de estar sempre na linha de frente. Se você pegar **protestos lá de 2013**, começou em Teresina, o **Contra o Aumento**. Então eu acho que a gente sempre tá na **linha de frente de muitas revoluções** e é engraçado porque

o paradoxo existe **justamente por isso, porque por ser muito conservadora é que surgem também esses movimentos de ebulição**. E eu acho que o Não é Não, ele se aproveitou um pouco também dessa característica, né – em relação às voluntárias que a gente reuniu, são pessoas que têm essa afinidade de pensamento de vanguarda mesmo e de estarem na frente –, mas teve essa facilidade por ser uma organização nacional. Que, assim, acho diferente do grupo da Caju, a gente já pegou uma estrutura pronta né, que já vinha do **Sul e Sudeste**, e a gente só reproduziu aqui. Agora, tentando adaptar pra nossa **realidade**, porque a realidade das meninas do Sul e Sudeste **é totalmente diferente**, assim, embora a gente tenha interseções nas nossas vivências. Principalmente no Carnaval é outra coisa, tipo, isso **delas saírem seminuas no Carnaval...** aqui em Teresina as meninas **vão para bloquinhos extremamente vestidas**. Então até a abordagem tinha que ser diferente e tal, a parte do corpo onde elas tatuavam não eram partes muito à mostra. Então isso tudo foi diferente [...] (Luana – Não é Não Piauí – GF3).

Assim como Luara e Mariana, no texto (036) Luana também caracteriza Teresina como uma cidade cujos grupos dominantes atuam na manutenção e reprodução de valores hegemônicos, inclusive no âmbito religioso (*extremamente católica conservadora*). Em sua narrativa, um elemento interdiscursivo é visível na seleção lexical “*muito moderna, né, apesar de muito careta*”, em que o vocábulo “*moderna*” representa o que é “*novos/diferente*”, enquanto a gíria “*careta*” é metaforicamente utilizada para representar o que é “*ultrapassado/comum*”. Luana ilustra esse argumento ao citar as ações do poeta teresinense *Torquato Neto*, que foi membro do movimento conhecido como Tropicália durante a Ditadura Militar. Desde essa época (*a gente continua*) e apesar do *modus operandi*, ações individuais e coletivas em um movimento de contracultura conferem a Teresina a caracterização de cidade vanguarda (*o que eles produziam e o que eles faziam, era muito moderno pra época*).

Luana relata manifestações mais recentes, como os *protestos lá de 2013* que aconteceram em diversas cidades do Brasil e que, em Teresina, ficaram conhecidos como *Contra o Aumento* (#contraoaumentoTHE). Ela relaciona a atuação de membros/as da sociedade civil teresinenses na *linha de frente de muitas revoluções* ao contexto da ordem social conservadora imposta na cidade. Em outras palavras, ela aponta o surgimento de diversos atores e atrizes sociais como uma decorrência da resistência/contraposição às hegemonias sociais, políticas, econômicas e culturais (*justamente por ser muito conservadora é que surgem também esses movimentos de ebulição*), a exemplo do próprio coletivo Não é Não, do qual faz parte. Luana também evidencia o conservadorismo em Teresina no campo dos costumes ao comparar, por exemplo, as vestimentas de mulheres em blocos de rua durante o Carnaval, enquanto as mulheres

teresinenses *vão para bloquinhos extremamente vestidas*, diferentemente de cidades do *Sul e Sudeste*, cuja *realidade é totalmente diferente*.

Como se vê, as narrativas acerca da relação dos/as participantes com a cidade de Teresina evocaram as temáticas de lazer, cultura, direito à cidade, ocupação de espaços públicos, mobilidade urbana, transporte público, corpo, gênero, sexualidade, raça, conservadorismo e tradição. Para Freire (2020, p. 137)), a investigação sobre temas que envolvem a construção da realidade social requer uma investigação a respeito da própria atuação dos seres sobre a realidade; e, dessa forma, “quanto mais assumam os homens uma postura ativa na investigação de sua temática, tanto mais aprofundam a sua tomada de consciência em torno da realidade e, explicitando sua temática significativa, se apropriam dela”.

Os/as participantes da pesquisa narram suas vivências como habitantes da cidade, revelando uma série de *ausências* por parte de órgãos institucionais municipais em termos de 1) programações artísticas, culturais, de lazer e esporte – inclusive com estrutura de transporte público que possibilite essa circulação na cidade (acessibilidade, segurança e larga oferta); e de 2) políticas e instrumentos que favoreçam a equidade social e estabeleçam o combate às desigualdades e violências de corpo, de gênero e de raça/classe. Diante dessas ausências, manifestam um sentimento de exclusão e de não pertencimento à cidade, denunciando uma Teresina planejada para poucos/as, especialmente pelo e para o patriarcado, composto por homens brancos, burgueses, cisgêneros, heterossexuais, como ressaltam Lugones (2020), Korol (2007a) e Nascimento (2021).

Narrativas que evocaram temas sobre provincianismo, conservadorismo e tradição nas práticas sociais teresinenses revelam que grupos privilegiados pela ordem social colonial-moderna em Teresina, consciente ou inconscientemente, atuam com o fim de mantê-la e reproduzi-la, enquanto atores e atrizes sociais que pertencem a grupos sociais distintos atuam no intuito de combatê-la e transmutá-la. Esse antagonismo foi explicado por Freire em *Pedagogia do Oprimido*. O autor frisa que os seres humanos, como seres criadores e transformadores, produzem não apenas bens materiais, mas também as instituições e o seu conjunto de ideias e concepções. Essa produção acontece em um permanente *devenir* e em uma relação constante com a realidade, portanto não se finda nem se encontra pronta e acabada; ao criarem histórias e relações, dialéticas, os seres constituem-se como histórico-sociais. Com o passar do tempo, vão sendo criados os temas de uma determinada realidade histórica, constituídos pela representação de ideias, valores, concepções e também pelo surgimento de “obstáculos ao *ser mais dos homens*”, que ele chamou de “situações-limite” (Freire, 2020, p. 125-132). Diante do universo dialético de temas, os seres

humanos assumem posições a favor da manutenção das estruturas da realidade história ou de sua mudança.

Neste caso, os temas se encontram encobertos pelas “situações-limite”, que se apresentam aos homens como se fossem determinantes históricas, esmagadoras, em face das quais não lhes cabe outra alternativa senão adaptar-se. Desta forma, os homens não chegam a transcender as “situações-limite” e a descobrir ou a divisar, mais além delas e em relação com elas, o inédito viável. Em síntese, as “situações-limite” implicam a existência daqueles a quem direta ou indiretamente “servem” e daqueles a quem “negam” e “freiam”. No momento em que estes as percebem não mais como uma “fronteira entre o ser e o nada, mas como uma fronteira entre o ser e o mais ser”, se fazem cada vez mais críticos na sua ação, ligada àquela percepção. Percepção em que está implícito o inédito viável como algo definido, a cuja concretização se dirigirá sua ação. A tendência, então, dos primeiros, é vislumbrar no *inédito viável*, ainda como inédito viável, uma “situação-limite” ameaçadora que, por isto mesmo, precisa não concretizar-se [sic]. Daí que atuem no sentido de manterem a “situação-limite” que lhes é favorável (Freire, 2020, p. 130-131).

Segundo Freire (2020), a percepção acerca das “situações-limite” é que determinará uma postura de inação ou de enfrentamento e superação. Essa percepção, entretanto, necessita de criticidade, visto que a realidade objetiva em que vivemos apresenta-se codificada – o que favorece a continuidade das estruturas de dominação. Na metodologia conscientizadora freireana, a decodificação da realidade é um processo de desvelamento de temas que tornam concreta determinada realidade existencial; e, com isso, “a análise crítica de uma dimensão significativo-existencial possibilita aos indivíduos uma nova postura, também crítica, em face das ‘situações-limite’” (Freire, 2020, p. 134). O “inédito viável” constitui uma nova realidade possível. Acerca desse termo, Ana Freire, esposa de Paulo Freire, dá-nos uma direção nas notas explicativas da obra *Pedagogia da esperança*: “o inédito-viável’ é na realidade uma coisa inédita, ainda não claramente conhecida e vivida, mas sonhada, e quando se torna um ‘percebido-destacado’ pelos que pensam utopicamente, esses sabem, então, que o problema não é mais um sonho, que ele pode se tornar realidade” (Freire, A., 2019, p. 279).

Desde as narrativas sobre as histórias de surgimento dos/as coletivos/as, vimos que a formação desses agrupamentos se originou em torno da relação desses(as) jovens com a cidade de Teresina. De modo mais amplo, também se relacionam com temáticas que envolvem a sociedade – ou melhor, com grupos desfavorecidos, oprimidos, condenados. No bojo desse envolvimento com questões sociais, culturais, políticas e econômicas, no Capítulo 4 apresento as principais ações dos/as coletivos/as, seus propósitos de atuação e diálogos estabelecidos na e com a sociedade.

CAPÍTULO 4

PEDAGOGIAS COLETIVAS: AÇÕES PARA A DECOLONIALIDADE DO SER, SABER E PODER EM TERESINA E ALÉM

“REFIRO-ME À SOCIEDADE QUE CONVIVE COM SUICÍDIOS FREQUENTES. À MINHA GERAÇÃO, QUE CONVIVE COM O SUICÍDIO DESDE A ADOLESCÊNCIA. REFIRO-ME AOS AMIGOS E CONHECIDOS QUE SE SUICIDARAM (A CONTA JÁ SUPERA A QUANTIDADE DE DEDOS DAS MÃOS). SUICÍDIO É O ABANDONO DA CIDADE. SUICÍDIO É O ABANDONO DO PRÓPRIO CORPO POR VONTADE PRÓPRIA. PROPONHO O MOVIMENTO CONTRÁRIO: RESSUSCITAR. RESSUSCITAR É OCUPAR NOVAMENTE O PRÓPRIO CORPO POR VONTADE PRÓPRIA. PROPONHO A OCUPAÇÃO DE TERESINA. PROPONHO A OCUPAÇÃO DE NÓS MESMOS. PROPONHO A OCUPAÇÃO DOS ESPAÇOS FÍSICOS, ECONÔMICOS, SOCIAIS E CULTURAIS ABANDONADOS. PROPONHO A OCUPAÇÃO DOS INDIVÍDUOS ABANDONADOS. COM ARTE. RESSUSCITO NA CIDADE SUICIDA.”

ALEX SAMPAIO NUNES, RESSUSCITO NA CIDADE SUICIDA

Acervo do Coletivo Corpo Gordo Livre (2021).



Ao longo das narrativas dos/as participantes dos/as coletivos/as, ficaram evidentes os indícios de que os agrupamentos não apenas observam a realidade ao seu redor, mas assumem uma postura de ação e enfrentamento de “situações-limite” da sociedade, em direção ao “inédito viável” (Freire, 2020). A propósito dessa postura de enfrentamento, neste capítulo apresento as práticas sociais dos/as coletivos/as e como elas estabelecem relações com a epistemologia e a ontologia decolonial, na forma de pedagogias decoloniais. Desse modo, no subcapítulo 4.1, os/as participantes comentam sobre os principais fatores motivadores para as ações dos/as coletivos/as e o público com o qual dialogam e destinam tais ações. Em seguida, no subcapítulo 4.2, os/as participantes revelam as principais ações e intervenções dos agrupamentos nos diversos espaços da cidade de Teresina e nas mídias sociais.

4.1 Coletivos/as como produtores(as) (trans)culturais

4.1.1 *Por que produzem? Papéis e propósitos*

Ao levar o questionamento acerca do papel ou dos papéis de um(a) coletivo(a) na sociedade para as sessões de grupos focais, pude notar dois pontos importantes. Inicialmente, notei que houve uma interatividade em todas as sessões grupais, de modo que pelo menos um(a) participante iniciava sua fala a partir das colocações de um anterior, inclusive mencionando o nome do(a) participante, em concordância com o que havia sido dito. Em seguida, percebi a existência de narrativas semelhantes, mesmo em sessões diferentes, por meio da menção dos mesmos temas ou expressões; isto é, pessoas que não estavam na mesma sessão de entrevista coletiva apontaram questões parecidas em suas falas. As interlocuções nas sessões demonstraram, assim, dois papéis principais na ação dos/as coletivos/as: a conscientização social e a resolução de problemas sociais.

O papel de conscientização foi elencado nas narrativas de Luara e Rebeca, nos textos (037) e (038), ao explicitarem vivências pessoais como mulher lésbica e mulher negra respectivamente.

(037) Eu acho que os coletivos cumprem um papel **a partir do momento em que eles existem**. Quando eu olhei o **Instagram** [do Coletivo Corpo Gordo Livre] **vieram várias coisas na minha mente**, e no momento que a gente dialogou também vieram mais coisas ainda, sabe, pequenas falas diárias, tipo assim, “gordice”, quando a gente vai comer alguma besteira. Aí de **perceber o quanto a gente tem gordofobia na fala, gordofobia no pensamento ou falta de empatia quando a gente pensa na mobilidade de pessoas gordas**. Então eu acho que cumpre, sabe [um papel na sociedade]. Eu tô respondendo porque foi como o coletivo se apresentou pra mim, né. E com relação à Coletiva Lésbica, eu acho que também tem um papel, e que esse papel é muito

sobre **mostrar pras pessoas que mulheres lésbicas são diversas e que elas são mulheres, porque, quando você é lésbica, você é colocada numa categoria separada.** Eu tô cansada de tá no meio de pessoas hétero, de mulheres hétero e dizerem “ah, vai todas as mulheres e a Luara”. Aí eu sempre digo **“e eu não sou mulher não?”**. Quando uma mulher é heteríssima, heterotop, ela não... entendeu? Se você gosta de mulher, ela [mulher heterossexual] te coloca **mais próxima da categoria de homem do que da de mulher.** E aí, justamente por essa **visão da heteronorma** mesmo. Então acho que a coletiva vai cumprindo esse papel de, mesmo que, às vezes, só na fala de uma única pessoa, que é quando eu tô, quando a **Caju** tá sozinha nos espaços – a Caju que tem outra performance de feminilidade, que é uma **mulher caminhoneira**, sabe? – de **mostrar que a gente tem diversas performances** porque nós **somos diversas lá dentro**, e que, dentro dessas performances, **a gente tem diversas demandas e várias formas de existir.** E aí eu acho que cumpre, sim, **inclusive para o próprio homem, para que ele perceba** que “pô essas gatas são muitas, né?” Porque é como a Anna falou sobre a fetichização, né. O homem tem a capacidade de fetichizar o corpo da mulher de várias formas, né? Então ele vai fetichizar mulheres gordas e também mulheres lésbicas. Por quê? Porque é um desafio pra ele provar isso, sabe? Tanto que chega à violência, que são os estupros coletivos. E aí o papel que a gente tem em relação ao **homem cis é mostrar que a gente se organiza, a gente existe, a nossa pauta é essa e a gente gosta de mulheres exclusivamente.** Não é porque nós **“não encontramos o homem certo”**, não é porque **“nenhum homem me pegou direito”**, não é por nada disso, é porque essa é **a minha identidade, é como eu existo no mundo**, sabe? **É um corpo político** (Luara – Coletiva Lésbica Piauiense – GF1).

(O38) Eu vou repetir uma frase que a Luara falou, né, eu acho que só pelo fato de existir um coletivo **já é uma contribuição, já é um impacto na sociedade.** E, falando sobre o Perifala, eu me coloco – **eu, Rebeca, mulher negra** e tal –, eu penso assim: se na minha **adolescência** tivesse tido um coletivo como o Perifala pra ir na escola e **me falar de Ângela Davis**, pra ir na escola e me falar de **Racionais, eu, com certeza, seria uma potência muito mais rápido**, né. Então eu imagino assim, se na minha adolescência tivesse ido uma Coletiva Lésbica, tivesse tido um movimento Corpo Gordo Livre – que, apesar de eu, Rebeca, não ser uma gorda maior, mas eu sou cheinha e já sofri gordofobia na internet por causa disso, **se tivesse existido esses coletivos na época da minha adolescência** – eu falo na minha adolescência porque eu acho o projeto do **Perifala nas Escolas** um dos que eu mais gosto, né, e eu acho que **tem um peso gigante, uma contribuição social enorme** –, e aí eu falo, se tivesse tido isso quando eu era adolescente, né, pautando sobre esse projeto, eu com certeza teria ganhado conhecimento bem mais antes, se eu tivesse conhecido Ângela Davis lá na minha adolescência. Eu só fui conhecer, saber quem era Ângela Davis, na **universidade**, então esse é o impacto, né. Eu acho que assim a gente **poder levar esse conhecimento, poder conscientizar, poder despertar o senso crítico na pessoa, isso é a contribuição de todo o coletivo**, seja ele Perifala, seja Não é Não, seja a Coletiva Lésbica, seja o Corpo Gordo Livre, é isso. Se você **conseguir atingir uma pessoa e fazer com que aquela pessoa pense sobre o propósito do coletivo, pra mim ali já contribuiu** (Rebeca – Perifala – GF1).

No texto (037), Luara atribui importância à existência de coletivos e coletivas, explicitando que cumprem um papel na sociedade desde o momento em que surgem e se anunciam (*a partir do momento em que eles existem*). Como exemplo, ela descreve as percepções que surgiram quando entrou em contato com o Instagram do Coletivo Corpo Gordo Livre (*vieram várias coisas na minha mente*) e o impacto que a existência do coletivo proporcionou à sua autorreflexividade sobre os corpos de pessoas gordas (*perceber o quanto a gente tem gordofobia na fala, gordofobia no pensamento ou falta de empatia quando a gente pensa na mobilidade de pessoas gordas*). De modo semelhante, ela destaca que o papel da Coletiva Lésbica Piauiense consiste em *mostrar pras pessoas que mulheres lésbicas são diversas e que elas são mulheres*.

Luara destaca as determinações sociais dicotômicas sobre os corpos humanos impostos pela heteronormatividade (*visão da heteronormã*) – a exemplo das categorizações homens-mulheres e heterossexuais-homossexuais – e o modo como isso impacta na visibilização de pessoas, tendo em vista suas interseccionalidades (*quando você é lésbica, você é colocada numa categoria separada; e eu não sou mulher não?; mais próxima da categoria de homem do que da de mulher*). Contestando a heteronormatividade e considerando a multiplicidade de categorias que podem integrar a identidade humana, Luara posiciona a Coletiva Lésbica Piauiense no papel de apresentar/visibilizar a diversidade de corpos e performances de mulheres lésbicas (*mostrar que a gente tem diversas performances; somos diversas lá dentro; a gente tem diversas demandas e várias formas de existir*).

Acerca dessa categorização, recorro ao argumento de Lugones (2020, p. 60) a respeito da modernidade eurocêntrica capitalista e da imposição de um binarismo dicotômico e hierárquico sobre os corpos, de modo que “uma separação categorial distorce os seres e fenômenos sociais que existem na intersecção”. Para essa explicação, ela cita como exemplo que a intersecção das categorias “mulher” e “negro” apresenta a ausência da “mulher negra”, visto que a categoria “mulher” seleciona como norma apenas as fêmeas brancas, burguesas e heterossexuais, enquanto a categoria “negro” seleciona os machos heterossexuais negros. Isso também vale para “mulheres lésbicas”, “mulheres negras bissexuais”, entre outras categorias interseccionais inexistentes no padrão normativo colonial-moderno.

Luara explicita ainda que o papel da Coletiva Lésbica Piauiense de exposição da diversidade/interseccionalidade de corpos e performances de mulheres lésbicas ocorre não apenas para mulheres cisgêneras heterossexuais, mas também para homens cisgêneros heterossexuais (*inclusive para o próprio homem, para que ele perceba*), a fim de combater discursos heteronormativos que invalidam a existência de corpos lésbicos, tais como “*não encontramos o homem certo*” ou “*nenhum homem me pegou direito*”. O combate a esses discursos é uma

afirmação direta da identidade de pessoas lésbicas, cuja própria existência já se configura como uma ação política, portanto também como resistência (*é a minha identidade, é como eu existo no mundo; É um corpo político*).

Em concordância com a fala de Luara, no texto (038) Rebeca reforça que a própria existência dos/as coletivos/as *já é uma contribuição, já é um impacto na sociedade*. Essa importância é avaliada desde o seu reconhecimento como pertencente a um grupo social dominado/oprimido pela lógica colonial-moderna (*eu, Rebeca, mulher negra*), o que revela como esses agrupamentos impactam diretamente as suas vidas. Rebeca apresenta uma relação de causa e efeito ao explicitar que se tivesse tido contato com coletivos/as em sua adolescência, então seu entendimento como sujeita no mundo aconteceria mais cedo (*eu, com certeza, seria uma potência muito mais rápido*), entendimento este que, segundo ela, ocorreu apenas quando foi para a *universidade*.

Em sua narrativa, Rebeca enfatiza que o papel dos/as coletivos/as gira em torno da promoção de ações conscientizadoras que estimulam o pensamento crítico das pessoas sobre a realidade (*poder levar esse conhecimento, poder conscientizar, poder despertar o senso crítico na pessoa, isso é a contribuição de todo o coletivo*). Entre tais ações, Rebeca cita o exemplo do projeto *Perifala nas Escolas*, que, segundo ela, *tem um peso gigante, uma contribuição social enorme* para estudantes de escolas públicas, notadamente nas periferias. Isso representa a prática da ação coletiva organizando-se para adentar espaços institucionais e falar sobre o que eles não falam e também sobre quem eles não falam, como o grupo de rap brasileiro Racionais e a intelectual negra Ângela Davis. A partir da existência dos/as coletivos/as e de suas ações, Rebeca explicita que *se você conseguir atingir uma pessoa e fazer com que aquela pessoa pense sobre o propósito do coletivo, pra mim ali já contribuiu*.

Tanto na fala de Luara quanto de Rebeca fica evidente o papel de “conscientização” dos/as coletivos/as, ao atuarem em diálogo com grupos sociais diversos. No âmbito de uma pedagogia da libertação, Freire (1979) ressalta que toda ação educativa deve ser precedida, necessariamente, da reflexão sobre os seres humanos e o seu contexto social, isto é, de uma conscientização que os auxilie a se tornarem sujeitos/as críticos, reflexivos e comprometidos com a ação. A conscientização pressupõe o processo de superação da consciência ingênua por meio do desenvolvimento da consciência crítica dos indivíduos, à medida que, situados no tempo e no espaço e inseridos em um determinado contexto social, assumam o papel de sujeitos/sujeitas de suas realidades em uma relação constante com o mundo.

Para o autor, esse processo é contínuo e constante: quanto mais reflexões sobre a realidade, mais os seres se tornam não apenas mais conscientes, mas também

mais comprometidos com a realidade que almejam mudar. Logo, a conscientização não existe sem práxis, como ato ação-reflexão no e com o mundo, tampouco sem o compromisso histórico de assumir uma posição utópica diante do mundo. A conscientização des-vela e des-mitifica a realidade que foi construída e codificada pela estrutura dominante; e, nesse sentido, ela não ocorre sem a denúncia de estruturas injustas. Estabelece-se, com isso, a “pedagogia utópica da denúncia e do anúncio”, um projeto viável por meio da ação dialética de denunciar a estrutura opressora e anunciar a estrutura libertadora (Freire, 1979, p. 45).

Para Walsh (2017, p. 31, tradução livre), é necessário estabelecer uma “articulação entre o pedagógico e o decolonial”. O aspecto praxístico da pedagogia possibilita pensar sobre seu uso estratégico/acional como um condutor de e para compreensões, posturas e pensamentos não apenas de caráter crítico, mas de um projeto decolonial. Essas são pedagogias capazes de traçar caminhos para analisar criticamente o mundo e intervir na sociedade, como destacado por Paulo Freire, e de proporcionar novas humanidades a partir de uma desordem descolonizada, como frisado por Frantz Fanon. Com efeito, tais pedagogias não se encontram externas às realidades, subjetividades e histórias dos povos, uma vez que integram suas lutas de conscientização, afirmação e desalienação (Walsh, 2017).

O papel de conscientização atribuído aos(as) coletivos/as pode ser visto como decorrente ou relacionado a outro papel elencado pelos/as participantes das sessões de GF2, GF3 e GF4: o de resolução de problemas sociais. Assim, para esses(as) participantes, os/as coletivos/as agem no atendimento de “demandas” e no “preenchimento de lacunas” deixadas por instituições governamentais no oferecimento de produtos e serviços à população.

(O39) Eu acho que, sim, que tem um impacto forte sobre articulação antes de qualquer coisa, **começando pelas pessoas que tão ali dentro**. E aí, como reflete também fora, eu acho que mostra que essa articulação é possível, e aí, para além disso, eu acho que vai **impactar os órgãos públicos**, que precisam tá gerindo a cidade, né. E se se **alcança visibilidade é uma pressão maior ainda**. É sobre **cobrar respostas**, é sobre cobrar **estratégias diferentes**, é sobre cobrar **articulações dessas instituições, das pessoas que trabalham nesses lugares, de uma maneira mais atualizada**. Eu acho que tem **muita coisa enferrujada dentro das nossas instituições de cultura** até hoje, vide esses editais aí que tão acontecendo. E eu acredito que **tem um impacto muito potente na cidade**, sim, independentemente do tamanho que ele seja, mas também proporcional ao tamanho que ele seja (Renata – Salve Rainha – GF2).

(O40) Bom, eu acho que o papel dos coletivos é justamente **preencher uma lacuna** com as ações que esses coletivos implementam que não seriam preenchidas primeiro por **indivíduos**, carregando bandeiras sozinhos; segundo, pelas **instituições**,

da forma como elas existem. A velocidade que as ações são implementadas dentro das instituições é outra completamente diferente da velocidade que as transformações acontecem na sociedade. Então a instituição, ela tá correndo um pouco atrás, tá sempre um pé atrás, sabe? Deveria ser assim? Não deveria ser assim. Eu acho que as coisas deveriam caminhar no mesmo passo, **uma vez que os atores da sociedade trabalhassem em conjunto pra desenvolver aquilo que é o objetivo final de qualquer sociedade, que é um mínimo de qualidade de vida pra todos** os que fazem parte da sociedade, enfim, desse produto que é a sociedade. Então eu acho que os coletivos, eles estão justamente pra preencher essa lacuna, pra **construir** as coisas numa velocidade, pra **entregar determinadas iniciativas, produtos, discursos** que tão muito ativos dentro de determinados grupos da sociedade, **mas eles ainda não alcançaram o discurso institucional**. Então por isso que pra gente foi tão importante fazer um produto que fosse completamente independente. Justamente manter essa liberdade, sabe, como membros da sociedade civil falando sobre a nossa cidade. A gente tem propriedade pra falar sobre a nossa cidade por sermos moradores daqui. A maioria do pessoal do grupo era jovem, que era o mesmo grupo alvo, então era algo que, **talvez, de forma institucionalizada, não fosse ser possível fazer da forma como se foi [...]** Os processos que a gente tem dentro das instituições são extremamente **burocráticos, engessados, morosos, atrasados**. O tempo de transformação lá dentro é um pouco diferente do tempo de transformação social (Mariana – In.surge – GF2).

(O41) Eu acho que um dos [papéis] mais fortes é **preencher essa lacuna** de questões que outras forças, outras instituições, né, como **o estado, outras instituições sociais não dão conta mesmo**. E os coletivos sociais acabam preenchendo essa lacuna assim. **Se o Estado não é capaz de promover** às mulheres o direito de permanecer e de circular livremente na rua, o direito de ir e vir com segurança, **então vamos nós aqui tentar dar um jeito, né?** Eu acho que a gente tenta preencher essa lacuna, mas, para além disso, a gente vai **gerando outras consequências** que são não menos importantes, né, que é isso de **formar rede**, isso de **constituir alianças**, isso da **troca de vivências**, de **experiências**, que eu acho que acaba sendo uma força grande da organização social, que é mesmo essa **ideia de coletividade**, essa ideia de construir juntos as nossas próprias regras, que **podem vir também a se tornar, a ser também regras mais gerais**, e que, acima de tudo, levantam essas discussões. Por que é aquilo, né, quando o repórter veio me perguntar se eu tinha dados que comprovassem a eficiência, eu não sei e **nem sei se esse papel é nosso, sabe? Mas eu sei que a gente tá tentando**, e que assim, **de uma forma micro**, talvez a gente teja conseguindo, porque a gente está **pautando a mídia**, porque a gente tá **levando essa discussão pra dentro de uma escola**, porque a gente tá levando essa discussão pra dentro **do nosso ciclo familiar**, né, que não é menos importante do que de um modo geral, sabe? “Ah, só presta se você conseguir falar e mudar o pensamento de todo mundo”, não é assim. Se eu consigo convencer a minha mãe

ou se eu consigo convencer o meu pai ou a minha irmã de que a violência contra a mulher existe, de que essas coisas precisam ser nomeadas, de que o assédio tira a nossa liberdade de curtir o Carnaval, eu acho que já é um grande ganho, assim, social, né? Aquela metáfora da árvore da floresta: tô mudando a minha micro realidade que ela pode **impactar a realidade macro** (Luana – Não é Não Piauí – GF3).

(042) Concordo com tudo o que a Luana disse. De fato, né, o papel dos coletivos na sociedade é realmente esse de **preencher lacunas** que não são vistas pelo estado. E também **dar uma maior visibilidade a públicos específicos**, né, com essa questão da identificação de cada público com o coletivo específico, caso isso exista. Eu acho isso de uma extrema importância. E também no nosso caso da Coletiva Lésbica Piauiense, essa questão da visibilidade, do amor lésbico, né, que isso muitas vezes ainda é deixado de lado, deixado de lado demais por conta da sociedade patriarcal que a gente vive, onde o nosso amor não é considerado, não é visto, tá? E aí os coletivos têm como papel principal exatamente esse, de **dar essa visibilidade a grupos que não são escutados, que são diariamente silenciados e violentados**. E eu creio que é uma forma de força que a gente tem pra combater, no caso da nossa Coletiva, a **lesbofobia** [...] Então a nossa Coletiva tem como papel principal **combater esse tipo de acontecimentos**, de combater esse tipo de coisa. E acho que cada coletivo com sua especificidade também tem esse papel de levar essa representatividade, de levar essa visibilidade, preencher uma lacuna que o estado não preenche (Caju – Coletiva Lésbica Piauiense – GF3).

(043) A gente vem pra **atender às demandas reais da sociedade**, né. Eu acho que a gente acaba trabalhando o nosso olhar pra **identificar o que falta e, a partir disso, conseguir pensar estratégias pra mudar algumas estruturas**, né? O Salve Rainha surgiu porque todo mundo dizia que todo domingo não tinha nada pra fazer. Então vamos atender esta demanda e **vamos fazer coisas que trabalhem a cidade, que sejam artísticas, que sejam culturais, que sejam patrimoniais, sociais e coletivas**. Então vamos atender uma demanda. E aí eu acho que existe, que é preciso desse pontapé inicial, dessa falta. Assim, não precisa faltar pras coisas poderem acontecer, mas é como se na falta a gente conseguisse identificar, entendeu? A gente só consegue direcionar o olhar, assim, pra determinada coisa que tá faltando quando a gente percebe “olha, isso bem aqui não devia estar assim, isso aqui devia estar de outra maneira, isso podia estar de outra maneira, isso podia estar acontecendo assim ou assado”. Então acho que falta um olhar que seja sensível em entender que é uma necessidade, e **a gente, enquanto sociedade civil, [pode] se articular, sim, porque a gente pode fazer isso, mas a gente também não pode fazer isso só!** Porque não é só pra mim, não é um benefício meu, **é um benefício de todos. Inclusive pra prefeitura, pra estado, pra município, para o país...** porque o **impacto** das coisas que a gente faz é tão **grandioso** que isso **sai reverberando a diversos níveis, a diversas camadas**. Então não é um benefício só meu, né, é algo que eu e meu Coletivo está proporcionando, mas que vai beneficiar a todos. Então eu acho

que acaba se tornando uma troca: eu te ofereço isso, e estado e município me oferecem isso aqui de volta pra poder me dar sustentação pra eu conseguir trabalhar minimamente bem, né? [...] E aí cabe à gente trabalhar de acordo com essas demandas, né. Entendendo também, Alex, que nunca vai ficar bom pra todo mundo sempre, né, porque aí a gente também teria que trabalhar pelo prefeito e pelo governador, não tem como. Então acho que **a gente atende dentro do que nos cabe e dentro do cenário que a gente tá conseguindo trabalhar**, né. E também **apontando o que a gente não consegue**, porque aí outros coletivos conseguem trabalhar, **prefeitura, município, estado conseguem trabalhar e resolver o problema na raiz**, né. E aí é um trabalho de coletivos, de **formigas** (Camila – Salve Rainha – GF4).

(044) Na verdade, é uma coisa que a gente tem que ter até cuidado também pra depois não vir essa cobrança, no sentido da própria sociedade que ainda não entende também os papéis direito, né? Eu acho que, sim, a gente tem essa coisa de surgir da necessidade, tipo: a gente tem uma necessidade até hoje de ter uma escola de cinema no Piauí. Não é que a gente vai conseguir fazer uma escola de cinema sozinho, **mas a gente pode conseguir construir junto** uma política pública... **colaborar** com uma **construção de uma política pública de audiovisual** mais perene, sabe? Então eu acho que **o nosso papel é mais de cutucar, de estimular**, mas a gente não pode pegar realmente pra gente, até porque **a gente não vai conseguir fazer tudo** e vai vir mais uma frustração. Então eu acredito que, sim, a gente pode sim **contribuir** com as políticas públicas na nossa área, mas **a gente não vai conseguir resolver o problema em si, sabe, todo**. Tipo, **não tem perna** pra gente conseguir fazer uma escola de cinema, que é tão necessário pra gente do Piauí, que a gente não tem até hoje. Mas a gente pode cutucar, sabe? E é por isso também que tem essa de **ocupar** os Conselhos, de ter esse diálogo mesmo, por mais que a gente sempre vá mais com essa coisa combativa, mas **a gente precisa dialogar com os gestores**, marcar com eles já que eles não marcam com a gente. Porque é isso, a gente pode **contribuir** para com que essa política pública seja feita, mas a gente não pode fazer ela sozinha. É exatamente esse sentimento que a Camila descreveu mesmo (Milena – Labcine – GF4).

No texto (039), Renata destaca que a existência dos/as coletivos/as afeta inicialmente os/as próprios/as integrantes, reproduzindo o sentido de autorreflexividade já mencionado por Luara no texto (037). De modo semelhante, a construção desses agrupamentos reforça a ideia *de coletividade*, proporcionando a *formação de redes e a construção de alianças, trocas de vivências e experiências*, como evidenciado por Luana (041). Esses impactos também alcançam outras dimensões fora dos/as coletivos/as. Como mencionado por Luana (041), ao levar assuntos que provocam determinadas discussões nas *escolas*, na *mídia* e no próprio *ciclo familiar*, agem em um nível *micro*, sem descartar a possibilidade de que, pouco a pouco, possam *impactar a realidade macro*, permitindo que as

pautas defendidas pelos/as coletivos/as se expandam e influenciem a sociedade de forma mais ampla (*podem vir também a se tornar, a ser também regras mais gerais*).

Essa realidade *macro* também é problematizada por Mariana (040) ao explicitar que os/as coletivos/as implementam ações que *ainda não alcançaram o discurso institucional*, melhor dizendo, não representam políticas concretas em programas de governo ou mesmo pautas em bancadas parlamentares. Nesse sentido, Renata (039) destaca que, ao lançarem luz sobre determinadas questões na cidade, as ações dos/as coletivos/as repercutem de modo amplo na sociedade, inclusive em instituições governamentais, que são pressionadas a agir na resolução de problemas na cidade (*impactar os órgãos públicos; se se alcança visibilidade é uma pressão maior ainda; tem um impacto muito potente na cidade*).

Nas narrativas é possível notar a tônica de denúncia da estrutura de funcionamento e implementação de ações por parte das instituições públicas, tendo em vista que há *muita coisa enferrujada dentro das nossas instituições de cultura* (039), cujos processos são *burocráticos, engessados, morosos, atrasados* (040). Logo, as ações dos/as coletivos/as também visam impactar essas instituições, a fim de *cobrar respostas, estratégias diferentes, articulações dessas instituições e das pessoas que trabalham nesses lugares, de uma maneira mais atualizada* (039).

A esse respeito, nos textos (040), (041) e (042) os/as participantes explicitam que o papel dos/as coletivos/as é oferecer respostas para esses problemas, questões que estão “em aberto” na sociedade e que necessitam de soluções (*preencher uma lacuna; preencher essa lacuna; preencher lacunas*). Sobre isso, Mariana (040) pontua que os/as coletivos/as surgem como mediadores(as) da situação quando nem *indivíduos*, atuando de forma isolada, nem as *instituições, da forma como elas existem*, apresentam soluções eficazes para os problemas sociais. Desse modo, a eficácia dos/as coletivos/as consiste principalmente em conseguirem agir de modo mais rápido do que conseguiriam esses indivíduos ou instituições (*a velocidade que as ações são implementadas dentro das instituições é outra completamente diferente da velocidade que as transformações acontecem na sociedade; talvez, de forma institucionalizada, não fosse ser possível fazer da forma como se foi*), além de agirem sobre questões que *ainda não alcançaram o discurso institucional*. De modo semelhante, Luana (041) explicita que as instituições governamentais não conseguem abarcar toda a seara de questões que emergem no tecido social (*o estado, outras instituições sociais não dão conta mesmo*).

Como dito por Luana (041), *se estado não é capaz de promover* políticas e programas institucionais diversos à população, os/as coletivos tomam para si esse papel (*então vamos nós aqui tentar dar um jeito, né?*). Desse modo, emergem no intuito de *entregar determinadas iniciativas, produtos, discursos* à sociedade, como apontado por Mariana (040), ou de *atender demandas reais da sociedade*;

identificar o que falta e, a partir disso, conseguir pensar estratégias pra mudar algumas estruturas, como explicitado por Camila (043). Algumas dessas demandas foram explicitadas: no caso do Coletivo Salve Rainha, de coisas que trabalhem a cidade, que sejam artísticas, que sejam culturais, que sejam patrimoniais, sociais e coletivas (043); no caso da Coletiva Lésbica Piauiense, uma maior visibilidade a públicos específicos; grupos que não são escutados, que são diariamente silenciados e violentados; combater esse tipo de acontecimentos, mais especificamente a lesbofobia (042); no caso do Coletivo Não é Não, o combate ao assédio, e do Labcine, uma política pública de audiovisual mais perene.

Como já mencionado por outros/as participantes, no texto (043) Camila reitera o impacto que esses agrupamentos podem ter (*sai reverberando a diversos níveis, a diversas camadas*). Ela evidencia a importância e o poder de ação da sociedade civil organizada, mas também reconhece as limitações dos/as coletivos/as diante da resolução desses problemas na sociedade (*a gente, enquanto sociedade civil, [pode] se articular, sim, porque a gente pode fazer isso, mas a gente também não pode fazer isso só!*), limitações que são tanto em nível de estrutura (financeira e humana) quanto de alcance das ações, diferentemente do que podem proporcionar as instituições públicas (*é um benefício de todos. Inclusive pra prefeitura, pra estado, pra município, para o país*).

Com efeito, a responsabilidade referente às mudanças estruturais na sociedade é atribuída a entidades governamentais como a *prefeitura, o município e o estado* porque *conseguem trabalhar e resolver o problema na raiz*, cabendo aos(as) coletivos/as o papel de suporte a esses entes em suas ações (*a gente atende dentro do que nos cabe e dentro do cenário que a gente tá conseguindo trabalhar; apontando o que a gente não conseguir*). O argumento de Camila é reforçado por Milena (044) (*a gente não vai conseguir resolver o problema em si, sabe, todo; não tem perna*) quando defende que, ao lado das instituições, os/as coletivos/as desempenham o papel de contribuição e construção conjunta na sociedade (*mas a gente pode conseguir construir junto; colaborar; o nosso papel é mais de cutucar, de estimular; contribuir*).

A respeito dessa contribuição, Milena (044) destaca o papel dos Conselhos Deliberativos e a importância do diálogo com os representantes dessas instituições. Tanto Milena quanto Alex (In.surge/Salve Rainha/Tensão, Tesão, Criação) integraram o Conselho Municipal de Política Cultural de Teresina (2020/2021). A união de diversos segmentos da sociedade civil e de instituições governamentais, em dialogicidade, coloca em prática os princípios fundamentais da sociedade democrática. Tal argumento é defendido por Camila ao comparar esse trabalho conjunto com o de formigas; e por Mariana (040), ao explicitar que *uma vez que atores da sociedade trabalhassem em conjunto, seria*

possível *desenvolver o objetivo final de qualquer sociedade, que é um mínimo de qualidade de vida pra todos* (040).

A esse respeito, reitero a importância do papel do Estado brasileiro na construção de uma democracia cultural em cumprimento à Constituição Federal de 1988. Isso implica passar pela democratização cultural, com a construção e consolidação de políticas culturais, com aplicação de recursos e instrumentos necessários e em diálogo com segmentos diversos da sociedade. Desse modo, o campo cultural, enquanto relacionado a questões sociais e políticas, exige “uma política de Estado que vise à democratização da cultura e que invista na elevação dos níveis de motivação e participação social, na perspectiva de uma transformação democrática [democracia cultural], baseada na coparticipação entre Estado e sociedade civil” (Coimbra; Morais, 2019, p. 151).

Diante do exposto, a partir das narrativas dos/as participantes, podemos perceber que os papéis dos/as coletivos/as estão relacionados ao atendimento de demandas da sociedade que não são atendidas plenamente por instituições públicas. Por essa razão, além de cobrarem respostas de instituições, os/as coletivos/as agem no *preenchimento dessas lacunas*, inclusive em termos de conscientização sobre diversas questões, colocando em prática a “pedagogia utópica da denúncia e do anúncio” freireana (Freire, 2020, p. 45). A incorporação desse papel pelos/as coletivos/as é bem colocada por Luana (041) na seleção lexical “*nem sei se esse papel é nosso, sabe? Mas eu sei que a gente tá tentando*”. A esse respeito, Freire (2020) afirma que o papel dos/as educadores(as) não é falar ao povo sobre sua visão de mundo de modo impositivo, mas sim dialogar com ele sobre o ponto de vista de cada um. Para o autor, a palavra verdadeira é práxis, é transform(ação) no mundo; a existência humana acontece ao pronunciar e modificar o mundo. Essa ação dialógica no e com o mundo não ocorre sem esperança:

Não é, porém, a esperança um cruzar de braços e esperar. Movo-me na esperança enquanto luto e, se luto com esperança, espero. Se o diálogo é o encontro dos homens para *ser mais*, não pode fazer-se na desesperança. Se os sujeitos do diálogo nada esperam do seu quefazer, já não pode haver diálogo (Freire, 2020, p. 114, grifos no original).

Em *Pedagogia da Esperança*, Freire, P. (2019) ressalta que a esperança é uma necessidade ontológica e, como tal, necessita da prática para concretizar-se na história. O agir esperançoso dos/as coletivos/as é nítido em seleções lexicais como: *alcançar o discurso institucional* (040); *impactar a realidade macro* (041); e *mudar algumas estruturas* (043). Nesse movimento em constante devir, os propósitos de cada um(a) dos/as coletivos/as giram em torno: 1) da produção artístico-cultural na cidade de Teresina; 2) do incentivo à exploração/ocupação

da cidade pelos próprios habitantes; e 3) do enfrentamento a desigualdades e opressões estruturais da sociedade.

(045) [...] A proposta é desenvolver essa tecnologia social a fim de **movimentar essa produção artística e cultural de Teresina**, oferecendo à população **ações** que são **coletivas** e **plurais** nesses **diversos espaços públicos**, acionando essas manifestações, né, a fim de **valorizar o patrimônio histórico, arquitetônico, artístico e cultural de Teresina**. E fazer isso **de maneira itinerante**, oferecendo uma vasta programação cultural, né, a partir dessas **temporadas**, né, e dessas **edições especiais** que nós fazemos **a partir do calendário da cidade**. Então o objetivo é trabalhar essa tecnologia de maneira **independente e autoral**, trabalhando as áreas como música, artes cênicas, fotografia, cinevídeo, artes plásticas, artes gráficas, folclore, artesanato, literatura, patrimônio, microempreendedores, proporcionando visibilidade pra essas pessoas, né, e **construir esse ponto de difusão de cultura em Teresina** [...] (Camila – Salve Rainha – GF4).

(046) Nosso objetivo é esse **fomento, o estímulo à produção, à formação em audiovisual no Piauí**, né. A gente até fala que é no Piranhão porque a gente tem uma relação aí com essa fronteira muito próxima, sabe? Tem gente de Timon envolvida, e a gente também já rodou filme no interior, já foi pra Festivais do **Maranhão** também. E dentro desse objetivo mais geral, que é esse estímulo, esse fomento pra que as produções audiovisuais sejam feitas, **produção independente, de baixo orçamento**, a gente tem mais ou menos **três** [outras] coisas, né, que é **levar o cinema do Piauí pra o resto do Brasil e pro mundo**, né, entender que existe sim cinema no Piauí, existe cinema sendo feito. E quando a gente fala que quer levar o cinema do Piauí, é que **a gente quer levar o nosso sotaque, as nossas locações, a nossa história, a nossa memória, sabe, as histórias do nosso próprio lugar**. E que a gente acredita também que elas devem ser contadas pela gente, que tá ali vivendo. Então, acho que essa é a primeira coisa, assim, de objetivo. O segundo é essa de **estimular as pessoas a produzirem**, sabe. A gente vem de um lugar que o **cinema é algo muito caro, muito elitista**. Tem filmes, assim, que custam milhões de reais, bilhões, e as pessoas... a gente acredita que, assim como a gente, outras pessoas querem produzir, como, por exemplo, o Dedé, que tá lá em Sussuapara, do lado de Picos, e produz filme, bota a galera pra assistir numa praça e vende o dvdzinho. E a maioria das coisas ele aprendeu no Youtube, sabe?! Então, assim, é entender que é possível, sim, fazer filme com 200 reais e **muita vontade, muita gente voluntária**. Não é que a gente não acredite em **editais** e em **financiamento**, porque a gente quer, sim, só que, enquanto ele não vem, a gente vai seguir fazendo. Então, isso que a gente acredita de objetivo, estimular as pessoas a fazerem mesmo na falta do fomento, né, pra que o fomento venha também. E a terceira coisa é a parte do **cinclubismo, divulgar as produções piauienses existentes**, fazer com que as pessoas assistam elas, sabe? [...] (Milena – Labcine – GF4).

(047) A ideia do In.surge é essa de indicar locais, né, **indicar locais, indicar coletivos, mapear a cidade**, tanto um **mapeamento geográfico** quanto um mapeamento **cultural**. Primeiro mapa colaborativo de Teresina, né (Alex/Salve Rainha/Roda de Poesia – In.surge).

Nos textos (045) e (046), é possível visualizar o propósito dos Coletivos Salve Rainha e Labcine relacionado à produção artístico-cultural na cidade de Teresina, algo que ocorre de modo mais amplo no primeiro agrupamento (*movimentar essa produção artística e cultural de Teresina; construir esse ponto de difusão de cultura em Teresina*) e mais específico no segundo (*o fomento, o estímulo à produção, à formação em audiovisual no Piauí*).

Segundo Camila (045), o Coletivo Salve Rainha produz *ações coletivas e plurais*, promovendo a ocupação de *diversos espaços públicos*, de forma *itinerante, independente e autoral*. O Salve Rainha não funciona de modo contínuo, mas de forma intermitente, o que seus/suas membros/as chamam de *temporadas* ou de ensaios: seguindo *o calendário da cidade*, organizam uma série de eventos aos domingos de determinados meses do ano. Cada evento, dentro de uma temporada, é denominado “domingo” ou “rainha”. Além dessas ações aos domingos, eventualmente também organizam as *edições especiais*, eventos em parceria com outros/as organizadores/as. A programação dos eventos é ampla e diversa, dentro de quatro eixos principais: atrações musicais, apresentações/intervenções/exposições artísticas e audiovisuais, bar e uma feira com comercialização de produtos de microempreendedores/as locais.

A Figura 20 ilustra cartazes do Coletivo Salve Rainha com a divulgação da programação cultural da temporada de carnaval do ano de 2016, realizada no Centro da cidade. O primeiro cartaz, no canto superior esquerdo da figura, informa o início da temporada, intitulada “Ensaio de Carnaval”, que ocorreram em todos os domingos do mês de fevereiro, no ano de 2016. A seleção lexical “*centro histórico de Teresina*” denota o posicionamento político do Coletivo acerca dos elementos históricos da cidade. Os demais cartazes fazem parte da divulgação do último evento da temporada, Rainha do Carnaval, ocorrido em 28 de fevereiro de 2016. Perceba que a programação do evento é divulgada em três cartazes – atrações musicais, galeria e feira –, o que representa a dimensão que os eventos apresentavam. Retomo a temática do centro histórico teresinense adiante, na seção 4.2.1.



Figura 20 — Cartazes de divulgação da temporada de carnaval do Coletivo Salve Rainha e da programação cultural de um dos eventos
 Fonte: Instagram do Coletivo Salve Rainha (2016) (@salverainhacafe).

Já o Coletivo Labcine trabalha particularmente com a produção audiovisual no Piauí, atuando também em cidades do Maranhão. No texto (046), Milena ressalta três objetivos específicos do coletivo: *levar o cinema do Piauí pra o resto do Brasil e pro mundo; estimular as pessoas a produzirem; e divulgar as produções piauienses existentes*, colocando em prática o cineclubismo. A respeito da realização audiovisual, Milena destaca que, apesar da ausência de escolas profissionais de Cinema no Piauí, há pessoas e grupos produzindo, e que essa projeção do cinema local visa também apresentar a realidade local, isto é, *levar o nosso sotaque, as nossas locações, a nossa história, a nossa memória, sabe, as histórias do nosso próprio lugar*. O coletivo Labcine age na contramão das dificuldades: apesar do reconhecimento de que a produção audiovisual é uma atividade cara e elitista e das dificuldades de fomento à atividade, por meio de editais e financiamento público, conseguem realizar *produções independentes, de baixo orçamento, com muita vontade e muita gente voluntária*. A Figura 21 mostra os bastidores da gravação de uma das produções do Coletivo Labcine.



Figura 21 — Bastidores de produção do Coletivo Labcine
 Fonte: Instagram do Coletivo Labcine (2018) (@labcine).

Além da proposta de produção artístico-cultural em Teresina, também há a proposta de exploração da cidade de Teresina por seus/suas próprios/as habitantes, como no caso dos Coletivos Salve Rainha e In.surge. Enquanto o primeiro se propõe à ocupação de espaços públicos com o objetivo de *valorizar o patrimônio histórico, arquitetônico, artístico e cultural de Teresina* (046), o segundo realizou um *mapeamento geográfico e cultural da cidade com a finalidade declarada de indicar locais* (047) em diversas regiões para o consumo cultural de teresinenses.

A Figura 22 exibe parte do mapa colaborativo criado pelo In.surge, com a descrição de lugares para visitação em Teresina. No lado esquerdo da figura é possível notar que foi realizada uma descrição para cada lugar indicado no mapa, contendo também o endereço, horários de funcionamento e/ou telefones para contato. No lado direito da figura, uma arte gráfica indica a posição de cada lugar. Elementos ilustrativos são utilizados para representar lugares históricos da cidade, como a Ponte Metálica e a Igreja Nossa Senhora das Dores. A ponte metálica faz parte do patrimônio histórico da cidade, com tombamento em esfera federal em 2008. No entorno da Igreja Nossa Senhora das Dores, o Coletivo Salve Rainha ocupou a Praça Conselheiro Saraiva, no centro da cidade, entre os meses de setembro e outubro de 2017, durante a Temporada de Primavera. A Figura 23 registra um ensaio fotográfico realizado em frente à igreja para a realização da “Rainha dos Tempos”.

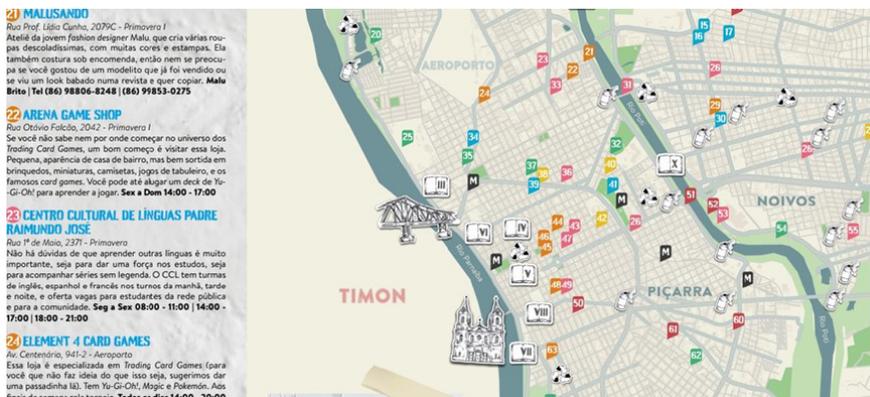


Figura 22 — Recorte do mapa colaborativo do Coletivo In.surge
Fonte: In Surge [...] (2024).



Figura 23 — Ensaio fotográfico com integrantes do Coletivo Salve Rainha em frente à fachada da Igreja Nossa Senhora das Dores, na Praça Conselheiro Saraiva
Fonte: Facebook do Coletivo Salve Rainha (@salverainhacafe). Fotografia de João Albert (2017) (@salverainhathe).

A terceira proposta de ação dos/as coletivos/as estudados/as é a de enfrentamento das desigualdades e opressões estruturais da sociedade, abrangendo quatro coletivos/as: Coletiva Lésbica Piauiense, Corpo Gordo Livre, Não é Não e Perifala.

(048) Mas, no geral, ele [coletivo] foi criado pra gente conseguir **falar sobre o nosso corpo**, pra gente desmistificar o nosso corpo [...] (Anna – Corpo Gordo Livre – GF1).

(049) [...] e aí a Coletiva veio nisso, né, de conseguir dar esse **suporte pra enfrentar esses anos de conservadorismo** que a gente tem aí pela frente, ainda, infelizmente; também **pra levantar questões** que são **exclusivas**, específicas de **mulheres lésbicas** ou de mulheres que... algumas [questões] são da lesbianidade, outras são de **pessoas com vulva** (Luara – Coletiva Lésbica Piauiense – GF1).

(050) Como a principal ação do Não é Não é essa intervenção corpo a corpo no carnaval, eu acho que o **objetivo primordial é o combate ao assédio**, né, à mulher, e ampliando isso pra um **combate à violência contra a mulher** [...] Claro que isso é o **propósito maior**, mas eu acho que tem uma outra finalidade ali que é **tornar essa discussão sobre o assédio presente nos espaços públicos** e ser capaz, talvez, de trazer essa união feminina, tornando um ciclo de proteção pra que a mulher possa se divertir com segurança, né, e um pouco, assim, **ilusoriamente, num nível de igualdade à liberdade dos corpos masculinos** nesses espaços. Então, a tatuagem tem essa eficiência de você tá num bloquinho, e você tá tatuada, olha pra outra menina que também tá com a tatuagem e quando uma olha pra outra rola uma identificação, tipo, “ah, nós pertencemos a um mesmo universo de ideias, né” [...] E em **segundo lugar** eu traria essa questão de **formação de base**, assim, de **educação**, porque, embora a gente saiba que numa festa, no meio da rua, no meio daquela muvuca do carnaval, com som, não é, talvez, o melhor lugar pra você trazer discussões sobre esses conceitos que são, às vezes, complicados ou são difíceis pra uma pessoa que não tá introduzida nessa discussão num primeiro momento ela sacar, talvez não é o espaço adequado, mas, assim, por que não tentar, né? Acho que ali é **um primeiro contato pra que depois ela possa se aprofundar**, então esse trabalho de formação também é um dos nossos propósitos, porque **muitas mulheres** que a gente encontrou na rua quando tá fazendo a ação corpo a corpo, **elas nunca nem ouviram falar** [sobre assédio] ou elas **não se entendem como vulneráveis ou como participantes desse cenário de violência**. Então, elas olham assim [fazendo careta] “Não é Não? E por que que eu vou colar isso no meu corpo? Nunca ouvi falar sobre assédio e sobre o que é violência contra a mulher”. Então eu acho que **semeiar essa discussão** também é um **terceiro propósito** que botaria como importante também (Luana – Não é Não Piauí – GF2).

(051) [...] o objetivo do Perifala é **descentralizar o conhecimento acadêmico**, é poder levar esse conhecimento que eu e os meninos e as meninas do grupo temos, adquirimos na universidade, a gente quer **levar pra comunidade**, pra eles poderem **ter também esse senso crítico da realidade** deles [...] (Rebeca – Perifala – GF1).

Nos textos (048), (049) e (050), é possível notar que o Coletivo Corpo Gordo Livre, a Coletiva Lésbica Piauiense e o Coletivo Não é Não têm em comum o objetivo de atuar no combate à opressão e à desigualdade em relação a determinados corpos: a desmistificação do corpo gordo (048), o levantamento de questões relacionadas ao corpo de mulheres lésbicas ou pessoas com vulva (049) e o combate ao assédio e à violência contra corpos de mulheres (050). Acerca dessa ação combativa, Luara (049) explicita que a Coletiva Lésbica age com a finalidade de oferecer *suporte pra enfrentar esses anos de conservadorismo*; e Luana (050) explicita que o Não é Não visa *tornar essa discussão sobre o assédio*

presente nos espaços públicos, evidenciando, em tom de pessimismo, a desigualdade entre corpos femininos e masculinos no acesso e na utilização desses espaços (ilusoriamente, num nível de igualdade à liberdade dos corpos masculinos).

Em determinados casos, o combate à opressão e às desigualdades é operacionalizado por meio de ações educativas, como a formação de base (050) realizada pelo Coletivo Não é Não ou a descentralização do conhecimento acadêmico (051) realizada pelo Coletivo Perifala. No caso do Não é Não, Luana (050) cita que o ato de abordar uma mulher durante o carnaval para a aplicação de tatuagens com os dizeres “não é não!” representa *um primeiro contato pra que depois ela possa se aprofundar* na questão do assédio, principalmente pelo fato de muitas mulheres ainda não terem conhecimentos sobre o tema (*elas nunca nem ouviram falar [sobre assédio] ou elas não se entendem como vulneráveis ou como participantes desse cenário de violência*). Portanto, semear essa discussão constitui o *terceiro propósito* do coletivo.

Quanto ao Perifala, Rebeca (051) ressalta que as ações do coletivo se propõem a *levar* conhecimentos adquiridos no ambiente universitário para as comunidades, a fim de incentivar o *senso crítico da realidade* nesses/as sujeitos/as. Desse modo, deixa implícita a questão da desigualdade presente nas universidades, nos espaços que ainda privilegiam o acesso de pessoas brancas, burguesas e moradoras de regiões nobres das cidades. A Figura 24 apresenta postagens que exemplificam o propósito de enfrentamento conservadorismo e/ou das opressões e desigualdades sociais apresentadas pelos/as coletivos/as.



Figura 24 — Postagens relacionadas ao combate ao assédio promovido pelo Coletivo Não é Não

Fonte: Facebook do Coletivo Não é Não (2019) (@tatuagensnaoenao).



Figura 25 — Postagem de divulgação de encontro do Coletivo Perifala
 Fonte: Instagram do Coletivo Perifala (2019) (@perifala_).

A Figura 24 ilustra duas mulheres exibindo as tatuagens do Coletivo Não é Não com frases que combatem discursos machistas e misóginos: à esquerda, a frase “*e a culpa não era minha, nem onde estava nem o que vestia*” contrapõe-se ao discurso de culpabilização de mulheres vítimas de estupro em razão da roupa que vestiam ou do local que frequentavam; à direita, a frase “*lugar de mulher é onde ela quiser*” contrapõe-se aos discursos normatizadores, que limitam as funções das mulheres à atividades do lar, como determinado em expressões como “*lugar de mulher é na cozinha*” ou “*mulher no volante, perigo constante*”. Já a Figura 25 apresenta a divulgação de um dos encontros dominicais realizados pelo Coletivo Perifala na Praça do Esplanada, região sul da cidade de Teresina, cujo objetivo foi a discussão de um texto da intelectual negra Grada Kilomba.

Tendo discorrido sobre o papel que os/as coletivos/as desempenham na sociedade e os propósitos de suas ações, apresento na seção seguinte os públicos dessas ações, co-autores/as na construção de outras concepções a respeito da realidade e das formas de viver.

4.1.2 Para/com quem produzem? Construindo diálogos

As narrativas dos/as participantes apontaram três categorias de públicos, sendo elas: 1) público em geral, diversificado e amplo; 2) públicos jovens; e 3) públicos específicos. A respeito da primeira categoria, Camila e Milena fazem algumas considerações nos textos (052) e (053).

(052) O público do Salve Rainha é **amplo** [rindo]. Criança, jovem, adulto, idoso, pet, mulheres, homens, não-binários, LGBT Queer +, pessoas pretas, amarelas, brancas, indígenas, rico, pobre, pessoas em situação de rua, pessoa com deficiência, bruxas, ciganos, alfabetizados ou não... então o público mais amplo possível. Quem conseguir acessar, né, a essa tecnologia. Menos o **Bolsonaro** e sua corja. Tô brincando. **Até essas pessoas precisam saber o que nós estamos fazendo. Principalmente elas.** Então, todos são bem-vindos (Camila – Salve Rainha – GF4).

(053) A gente contempla **margens grandes**, né, aí. Vai ser **ênfatisado no jovem**, de fato, de 15 a 29 anos, mas a gente não tem a pretensão, não teve nem tem, de fechar isso, né, delimitar, até porque a gente acredita que **atingia outros públicos também diretamente, ainda que não fossem alvo**. Além de frequentarem as discussões que eram fomentadas, elas impactavam a cidade, né. Coisas aconteciam lá dentro que depois chegavam aos ouvidos da minha avó, da sua avó. E aí a gente acaba **influenciando outros públicos**, então eu entendo que existem margens grandes aí. E que também **tem a ver com essa itinerância** que o projeto se propunha, né. Então, como ele se movia... tinha, sim, público fiel, que acompanhava onde quer que a gente fosse, mas também **acabava alcançando novas pessoas, de acordo com essa locomoção**, né [...] Abrange outros [públicos], né, porque acaba afetando, mas, sim, esse é o público-alvo: pode-se dizer que são essas **pessoas que queriam encontrar lugares onde elas pudessem ser elas mesmas**. Onde elas **sabiam que, se beijassem na boca, não iam apanhar no meio da rua, não iam ser mal olhadas**. Estavam em maioria, então havia essa percepção de proteção, então, sim, tendia a ser um público mais concentrado. E aí quando eu digo que abre pra outras coisas é porque eu acho que **contempla também quem tá na calçada de casa, sabe, na beira da praça, ali e vira público por um dia. Quem vai num domingo e se propõe a isso e assusta e não volta também** acho que pode ser considerado público, porque ali ele viu um casal gay se beijando, ali ele **acessou manifestações artísticas que falavam sobre coisas que ele reluta em aceitar**. Então, não era a proposta **só de acolher** quem faz parte do que a gente é, do que a gente acredita. Era sobre **alcançar [outras] pessoas também pra ter essa mudança na tolerância**, de entender que a gente vive em **coletividade** e que é preciso exercitar essa tolerância se você não tá disposto a tá vendo o que você lá no meio da rua (Renata – Salve Rainha – GF2).

Nos textos (052) e (053), Camila e Renata explicitam que o Coletivo Salve Rainha abrange a categoria de público em geral, é diversificado e amplo, constituindo uma tecnologia disponível a qualquer pessoa que queira acessá-la, independentemente de sua classe, sua raça ou seu gênero. No âmbito dessa diversidade, Renata (053) pontua que o Coletivo é algo destinado a *peessoas que queriam encontrar lugares onde elas pudessem ser elas mesmas*. Assim, em uma sociedade com altos índices de violência contra pessoas LGBTQIAPN+, o Coletivo representa um lugar de acolhimento e pertencimento, oferecendo uma *percepção de proteção* a pessoas que *sabiam que, se beijassem na boca, não iam apanhar no meio da rua, não iam ser mal olhadas*.

Vale ressaltar que, na esfera institucional, apenas em 2019 foi incluída a discriminação contra a população LGBTQIAPN+ nesse tipo penal, a partir da Lei 7.716/1989, que tipifica o crime de racismo. De acordo com o *Anuário Brasileiro de Segurança Pública* (FBSP, 2020), em 2019 foram 584 casos de lesão corporal dolosa, 84 de homicídio e 55 de estupro. Entretanto, o anuário frisa que a captação e a publicização de dados sobre violência contra esse grupo são deficitárias, semelhante aos casos de racismo e injúria racial: das 27 unidades da federação, apenas 13 forneceram dados sobre violência contra pessoas LGBTQIAPN+. A situação é agravada com a inexistência de contabilização dessa população pelo IBGE, dificultando o embasamento estatístico para a elaboração de políticas públicas para o segmento.

As categorias de públicos jovens e públicos específicos também são mencionadas nas narrativas. Para Renata (053), embora exista uma ênfase nos públicos jovens, o Salve Rainha não delimitava a participação e, inclusive, *atingia outros públicos também diretamente, ainda que não fossem alvo*. O caráter itinerante do Coletivo e a ocupação de diversos espaços na cidade influenciavam outros públicos, tais como os/as moradores/as das regiões próximo à ocupação (*acabava alcançando novas pessoas, de acordo com essa locomoção; contempla também quem tá na calçada de casa, sabe, na beira da praça, ali e vira público por um dia*) ou mesmo pessoas que não compartilham da mesma visão e dos mesmos propósitos do Coletivo (*quem vai num domingo e se propõe a isso e assusta e não volta também*).

Nesse sentido, Renata ressalta que a proposta do Coletivo não era só de acolher seus/suas semelhantes, mas de *alcançar [outras] pessoas também pra ter essa mudança na tolerância*, a fim de estimular o respeito às diferenças e o convívio em coletividade. No texto (052), a narrativa de Camila coaduna-se com a narrativa de Renata (053), ao enfatizar que as ações do Coletivo se destinam também a pessoas conservadoras, a exemplo do “público bolsonarista” (*até essas pessoas precisam saber o que nós estamos fazendo. Principalmente elas*).

Os textos apresentam elementos interdiscursivos com o contexto cultural do Brasil durante a gestão do ex-presidente Jair Bolsonaro e o desmonte de políticas e programas no setor cultural, em um cenário contrário ao propagado e defendido pelo Coletivo. O caráter de diversidade desde a própria composição do Coletivo Salve Rainha até a programação de seus eventos repercute na amplitude e diversidade dos públicos, componentes que impulsionam o fortalecimento de uma democracia cultural. “Isso traz à tona sentidos de cultura como direito que envolve o exercício de liberdade de criação, de expressão e de fruição, nos marcos de uma política da diversidade e no desenvolvimento humano” (Coimbra; Morais, 2019, p. 151).

No texto (054), Milena também explicita as categorias de público em geral, diversificado e amplo, públicos específicos e o público jovem em relação ao Coletivo Labcine.

(054) [...] então **esse público é muito variável**, muda muito, não é tão constante, mas ele vai muito de **pessoas jovens**, sabe, e **pessoas que se interessam por cinema**, assim, por **audiovisual**. E aí, eu acho que, quando a gente começou a fazer oficina com celular, atraiu mais gente ainda porque qualquer pessoa que tinha um celular, que queria fazer vídeos, lidava com a gente, né, tinha uma conexão mais próxima. Então é isso, acho que a gente vai se abrindo aos públicos **de acordo com os projetos que vai trabalhando** [...] e essas **pessoas que estão envolvidas** no nosso processo de criação, **elas são donas também, elas fazem parte desse processo de criação tanto quanto a gente**. Aí, tipo, esse primeiro filme: o *Reação do Gueto*, que tava como protagonista, falar “olha, a gente pode fazer a trilha sonora e assinar a trilha musical do filme”. E aí veio esse diálogo: “ah, não, no dia de exibir pode ser na parede de Fulano de Tal, lá da Santa Maria”. Então, a gente entende esse **laboratório como esse espaço que congrega quem tá produzindo com quem tá sendo...** como é que a gente fala... tipo assim, **sem a sua história não tem o filme, então você é tão protagonista quanto quem tá realizando aquele filme**, e você pode colaborar nessa construção, que o que a gente imagina como vertente também do cinema de processo, né. Então, é uma mescla toda que faz isso (Milena – Labcine – GF4).

Segundo Milena, o público do Coletivo Labcine é *muito variável*, pois está relacionado a cada projeto que desenvolve (*de acordo com os projetos que vai trabalhando*). Entretanto, quanto a essa variedade, existe uma ênfase na participação de *pessoas jovens e pessoas que se interessam por cinema e audiovisual*. Milena explicita ainda o caráter de construção coletiva e de coparticipação do público dentro do Labcine, quando pessoas que estão sendo filmadas durante as produções não são apenas colaboradoras, mas também são consideradas realizadoras (*pessoas que estão envolvidas; elas são donas também, elas fazem parte*

desse processo de criação tanto quanto a gente), principalmente quando parcerias derivam dessa experiência. É dessa visão que decorre a ideia de laboratório de cinema, a partir das experimentações do coletivo (*laboratório como esse espaço que congrega quem tá produzindo com quem tá sendo...sem a sua história não tem o filme, então você é tão protagonista quanto quem tá realizando aquele filme*).

O Coletivo In.surge, por sua vez, é direcionado ao público jovem, enquanto os/as coletivos/as Perifala, Coletiva Lésbica Piauiense, Não é Não e Corpo Gordo Livre atingem tanto públicos amplos e diversos quanto específicos, como exposto nos textos (055) a (058), a seguir.

(055) A taxa de suicídio de Teresina se destaca dentre as capitais brasileiras e outras cidades de porte semelhante entre [pessoas de] 15 a 29 anos, então a gente destinou o nosso trabalho pra essas pessoas que tivessem nessa faixa etária, **“vamo pegar o jovem de 15 a 29 anos, vamo mudar linguagem superinstitucional que você vê em materiais publicados como esse”**. A gente não deve satisfação a ninguém, porque não tem um patrocínio, não tem uma presença institucional ali, freando o que a gente pode ou não pode dizer, então... **Não é um material pro turista, é um material pro próprio morador de Teresina ter curiosidade de conhecer sua cidade**. Claro que a pessoa que vem de fora e se depara com um mapa como aquele, eu acho que ela gosta, se sente também contemplada pelo material, porque também tem muito lugar que ela não encontraria em outros guias sobre a cidade ou talvez fosse difícil ela ter acesso. Mas **é, essencialmente, pro jovem de Teresina**, pro jovem que quer conhecer outras partes da cidade que ele não conheceu ainda, que quer engajar com outras atividades que ele não sabia que eram possíveis. Então esse é o público-alvo. Inclusive, no material impresso, né, na parte que a gente descreve um pouco do trabalho lá no mapa tem dizendo “esse não é um guia turístico, esse não é um mapa de turismo”. E quando a gente publicou o mapa e a mídia ficou sabendo, a imprensa ficou sabendo, todas as vezes tinha que repetir, “gente, parem de divulgar como se fosse um mapa turístico, não é pro turista, é pro pessoal daqui”, entendeu? Por isso que a gente também se denomina como um **coletivo de afetividade, porque é uma demonstração de carinho com as pessoas daqui**. Então, a gente tem que mudar primeiro a cabeça da pessoa daqui que acha que não tem nada pra fazer, antes de destinar alguma coisa pra quem vem de fora. Eu acho que, uma vez que a gente trabalha com a nossa autoestima, a autoestima da pessoa que mora aqui, a gente consegue também recepcionar melhor quem nos visita (Mariana – In.surge – GF2).

(056) O Perifala, a gente tenta captar **público de todas as idades e lugares**. Assim, o que a gente trabalha mais é **público que mora na periferia**, não importa se é jovem, se é velho, não importa (Rebeca – Perifala – GF1).

(057) O Não é Não **tem um público-alvo extremamente amplo**, né. Porque quando a gente fala de violência e de assédio à mulher não tem idade, não tem classe social,

não tem fronteiras, assim, não tem nem orientação sexual, porque independe disso também, então é extremante amplo [...] Eu acho que, assim, **mulheres de todas as idades, de todas as orientações sexuais, cis, trans, de todas as classes sociais e de todos os tipos de feminismos também** [...] Mas é bem amplo, bem amplo mesmo (Luana – Não é Não Piauí – GF3).

(058) Como a gente trabalha tanto com o **público escolar** quanto o público mais aberto, né, então são diferentes. Mas, assim, nas nossas reuniões a gente aborda **um público bem amplo de mulheres lésbicas cis e trans**. E aí geralmente nestas reuniões **participam mulheres lésbicas de todas as faixas etárias, classes sociais... mulheres brancas e pretas** também aparecem na nossa reunião. E de outros coletivos também, às vezes, elas vêm participar. A gente já fez reuniões com a participação de outros coletivos. E é realmente bem amplo a participação das mulheres nas nossas reuniões. Então, aqui em Teresina não tem nem como separar, assim, muito, porque basicamente nós expomos nas redes sociais, e aí elas chegam pra nós de todos os lugares aqui de Teresina, de todos os bairros, de todas as localidades pra debater aqui junto com a gente. Então, é basicamente esse: mulheres lésbicas de todas as classes sociais, idade... a gente já teve uma reunião que teve mulheres jovens e tinha uma senhora, acho que ela tinha uns 60 anos, por aí, que participou também com a gente, debateu, inclusive superativa na reunião, falou, falou. Muito, muito massa. E é basicamente esse o nosso público. **Tanto também mulheres lésbicas que performam feminilidade quanto as que não**, né, que são debates e discussões diferentes que devem ser citados aqui também (Caju – CLP).

Em sua narrativa, Mariana (055) explicita que o mapa colaborativo elaborado pelo Coletivo In.surge, embora possa ser utilizado por turistas, não é destinado a esse público, e sim para *o próprio morador de Teresina*; e, de modo específico, *essencialmente, pro jovem de Teresina*. A intenção é despertar nesses/as jovens a curiosidade de conhecer sua cidade e as atividades que acontecem nela, motivo pelo qual o agrupamento autodenomina-se um *coletivo de afetividade, porque é uma demonstração de carinho com as pessoas daqui*.

Enquanto o Coletivo In.surge é direcionado ao público jovem, os/as coletivos/as Perifala, a Coletiva Lésbica Piauiense e o Coletivo Não é Não atingem tanto públicos amplos e diversos quanto públicos específicos: o Perifala abrange *público de todas as idades e lugares*, com enfoque no *público que mora na periferia* (056); já o Não é Não e a Coletiva Lésbica Piauiense têm público amplo de mulheres: *mulheres de todas as idades, de todas as orientações sexuais, cis, trans, de todas as classes sociais e de todos os tipos de feminismos também* (057); *um público bem amplo de mulheres lésbicas cis e trans; participam mulheres lésbicas de todas as faixas etárias, classes sociais... mulheres brancas e pretas* (058).

Caju, da Coletiva Lésbica Piauiense, explicita ainda que a coletiva tem como público alunos/as de escolas.

No âmbito do público de mulheres, tanto a Coletiva Lésbica Piauiense quanto o Coletivo Não é Não enfatizaram o direcionamento de suas ações para uma pluralidade de mulheres, tanto as que se identificam com o gênero socialmente designado como as que não se identificam, quer dizer, pessoas cisgênero ou transgênero. Além disso, como pontua Caju (058), a Coletiva Lésbica Piauiense reconhece e visibiliza *tanto mulheres lésbicas que performam feminilidade quanto as que não*. À vista disso, observamos que tais coletivos/as desnaturalizam e transcendem os padrões normativos de gênero ao considerarem a transgeneridade e a performatividade de gênero em suas práticas sociais como um “exercício de transgressão”, parafraseando Vergueiro (2015, p. 45).

Ao passo que a transgeneridade desafia a naturalização da cisgeneridade como uma construção normativa que atribui conceitos sobre corpos e identidades de gênero a partir de características anatômicas/biológicas (Vergueiro; 2015; Nascimento, 2021), a performatividade de gênero é uma categoria conceitual que desafia a estabilidade da identidade de gênero, sendo este, portanto, a atribuição de uma identidade constituída no tempo por meio de uma “*repetição estilizada de certos atos*” (Butler, 2019, p. 214, grifos no original). Compreendendo o gênero como performance, várias são as formas de expressão de feminilidades e masculinidades. Nesse sentido, nas palavras da transfeminista Nascimento (2021, p. 129), “é urgente promover um processo de desnaturalização de nossos corpos, fazendo emergir performances de gênero para além da lógica binária do masculino e do feminino construídos a partir de um corpo natural”. Para essa autora, momentos de partilha como os promovidos por encontros acadêmicos e de movimentos sociais são fundamentais para pensar coletivamente sobre o gênero e, especificamente, os corpos trans*.

Apesar de destinarem suas ações a públicos específicos, os/as coletivos/as também impactam outros públicos, inclusive aqueles que se dizem antagonísticos, como já apontado por Renata no texto (053). Nessa direção, nos textos (059) e (060), Rachel e Anna relatam que, ainda que os coletivos Não é Não e Corpo Gordo Livre desenvolvam ações voltadas para mulheres, o alcance dessas ações também reverbera em homens.

(059) De início, como a gente tem essa campanha do carnaval de aplicação das tatuagens, a gente faz aplicação apenas em mulheres. São só mulheres fazendo as aplicações em mulheres. Mas, em questão de falar sobre, de palestra, essas coisas, **abrange pro público masculino também**, porque, como **é uma conscientização**, né, que a gente faz sobre o assédio, sobre essa questão do machismo, e **é uma**

desconstrução, é levado também pro público masculino, quando é [evento] aberto. Quando acontece de alguém precisar dar uma entrevista ou uma palestra, como a Luana já foi dar uma palestra em uma escola, então abrange também o público masculino (Rachel – Não é Não Piauí – GF1).

(060) As nossas ações são **voltadas para mulheres**, a gente não fecha o nosso coletivo... na verdade a gente não fecha pra ninguém, sabe, a gente é bem democrático em relação a nossas reuniões [...]. Então, [o coletivo] é voltado pras mulheres, **mas a gente não fecha o coletivo só nesse nicho, sabe. Se homens quiserem escutar o que a gente tem pra falar, eu acho importante**, só que eu deixo bem claro que há reuniões privadas, porque as nossas reuniões privadas são pra esclar..., desculpa que esse termo é racista, são pra elucidar o nosso planejamento e colocar em prática [...] quando surge a procura de homens no nosso coletivo, geralmente não é homem hetero, só reforçando e dando ênfase ao que ela [Luana] falou, porque **homem branco e hétero realmente não procura a gente, não quer saber de nada, e geralmente quem procura a gente são homens negros, não héteros, são gays, são trans**, quem procura a gente é esse público. Eu tô aqui na minha luta, eu tô dentro da minha **bolha**, mas **não custa nada eu colocar a minha cabecinha pro lado de fora e ver a luta da minha amiga, do meu amigo**, sabe? (Anna – Corpo Gordo Livre – GF1).

No texto (059), Rachel explicita que as discussões promovidas pelo Coletivo Não é Não também abrangem o *público masculino*, por se tratar de ações de *conscientização* que promovem a *desconstrução* de conceitos considerados hegemônicos. De modo semelhante, no texto (060), Anna menciona que as ações do Coletivo Corpo Gordo Livre são *voltadas para mulheres*, mas que não há limitação quanto à participação de outros públicos nas reuniões abertas (*mas a gente não fecha o coletivo só nesse nicho*). Esse posicionamento permite o acesso de homens ao conteúdo do coletivo, algo que Anna considera importante (*se homens quiserem escutar o que a gente tem pra falar eu acho importante*). Entretanto, ela pontua que essa busca pelo coletivo ocorre, de modo geral, por homens que não pertencem ao padrão hierárquico-social: *geralmente quem procura a gente são homens negros, não héteros, são gays, são trans*. A esse respeito, Anna critica a inércia de homens brancos-cisgêneros-heterossexuais que, amparados pelos privilégios de gênero e raça, não buscam ampliar o horizonte de conhecimento e contato com as diferenças (*homem branco e hétero realmente não procura a gente, não quer saber de nada; eu tô dentro da minha bolha, mas não custa nada eu colocar a minha cabecinha pro lado de fora e ver a luta da minha amiga, do meu amigo*).

Desse modo, ainda que os/as coletivos/as promovam ações relacionadas à conscientização social, realizando discussões que chegam a todas as pessoas,

mudanças mais significativas na sociedade também dependem da tomada de iniciativa de pessoas que pertencem a grupos socialmente e culturalmente hegemônicos, sobretudo por estarmos vivendo uma época cujo acesso à informação é mais amplo e, em certa medida, mais democratizado. Como dito por Freire (2018, p. 34), “ninguém educa ninguém”. A educação é um processo contínuo em que o ser humano se torna sujeito de sua própria educação, realizada em conjunto com outros seres. A educação somente é possível porque tem caráter permanente e o ser humano é inacabado. Assim, a consciência ingênua, por não ser uma condição permanente do ser humano, pode ser transmutada, desde que este assuma uma postura de reflexão e ação diante da realidade dada (Freire, 2018, 2020).

Ao longo deste subcapítulo, vimos como a organização dos/as coletivos/as foi pensada para o atendimento de demandas, vazios e lacunas de determinados grupos da sociedade, ao mesmo tempo que, em seu próprio existir, tais agrupamentos aparecem como uma crítica à macropolítica, à negligência de instituições governamentais, à reprodução do status quo, enfim, de processos que sedimentaram a ordem social colonial-moderna como princípio organizador das relações sociais. Diante dessas ausências, os coletivos e as coletivas representam emergências, insurgências e insurreições, denunciando estruturas opressoras e anunciando novos horizontes. Tendo respondido aos questionamentos sobre os motivos para essa produção cultural e a quem se destinam suas ações, ainda restam alguns: o que e onde produzem na cidade de Teresina? Como planejam e executam essas ações? A esse respeito, no subcapítulo a seguir apresento os modos de fazer dos/as coletivos/as: suas principais ações, os lugares em que elas são realizadas, sua estrutura de funcionamento, os instrumentos, as linguagens e as estéticas que evocam e os diálogos que estabelecem.

4.2 Ocupações & intervenções coletivas em Teresina

Ao observar e analisar o conjunto das falas dos/as participantes e das postagens nas mídias sociais dos/as coletivos, categorizei nove tipos de ações: realização de reuniões (internas ou abertas ao público); apresentação de palestra; organização ou participação em rodas de conversa/discussão; organização ou participação em eventos acadêmicos; realização de atividades de formação/oficinas; organização de eventos culturais; realização de intervenção sociocultural; realização de mostra/exibição artística; e utilização de mídias sociais. No período pré-pandêmico, tais ações ocorreram majoritariamente em espaços físicos, com divulgação nas mídias sociais dos/as coletivos/as. Após a pandemia, alguns coletivos/as suspenderam completamente suas ações, enquanto outros/

as continuaram atuando virtualmente, por meio de suas mídias sociais, até o retorno gradual das atividades presenciais.

4.2.1 *O que e onde produzem? Problematizações no e sobre o espaço público*

As ações e intervenções culturais dos/as coletivos/as aqui estudados ocorrem de variadas formas, tanto em espaços físicos quanto em espaços virtuais, por meio de mídias sociais. As ações em espaços físicos são realizadas por meio de: 1) ocupação de espaços públicos abertos, como ruas, praças, parques; ou 2) ações/intervenções em espaços específicos, como bairros, comunidades, museus, escolas, universidades etc. A espacialidade¹²⁴ das ocupações e intervenções também é abordada, de forma indireta, na seção 4.2.2.

O Perifala é um dos coletivos que atua na ocupação de espaços públicos da cidade, como exposto em textos anteriores (004 e 027). No texto (061), Rebeca destaca que, antes do período pandêmico, as reuniões do Perifala aconteciam de forma presencial na Praça do Esplanada, região extremo sul de Teresina, a partir da transformação simbólica de um *local de diversão* em um *local político*. Durante a pandemia, as atividades presenciais foram suspensas, mas o Coletivo continuou atuando por meio de postagens em suas mídias sociais. A Figura 26 apresenta os/as membros/as do coletivo reunidos na Praça do Esplanada.

(061) O Perifala, as nossas reuniões, é **ocupando** um espaço da cidade, a **Praça do Esplanada**, então a gente tem relação [com a cidade de Teresina] aí desde isso, dessa ocupação desse lugar, um **local público**. A gente diz que é a nossa ágora [rindo]. Então, a gente pega esse local, que é um **local de diversão**, mas **transforma** ele como um **local político**, a partir do momento que a gente ocupa ele pra discutir a nossa realidade [...] em relação às nossas reuniões, elas são abertas, falando **pré-pandemia**. Sempre acontecia na **Praça do Esplanada** e é aberto. Nas nossas reuniões já foram os secundaristas, já foram pessoas da terceira idade, sabe, jovens... a gente também sempre tenta ter uma comunicação com o pessoal que é da Associação do Bairro, os presidentes, pra ter essa comunicação e juntar, unir forças, né (Rebeca – Perifala – GF1).



Figura 26 — Integrantes do Coletivo Perifala reunidos na Praça do Esplanada
 Fonte: Facebook do Coletivo Perifala (@perifala_).

Ainda no âmbito da ocupação de espaços públicos, um dos objetivos dos/as coletivos/as é chamar a atenção da população e de instituições públicas para a valorização de elementos patrimoniais na cidade. O Salve Rainha foi um dos/as coletivos/as teresinenses que atuou diretamente com essa pauta.

(062) [...] No Salve Rainha a gente sempre pensa esses lugares a partir de **um estudo**, né, a partir de **uma pesquisa patrimonial** que é feita, né, e é escolhido através de **critérios que priorizam valores históricos, arquitetônicos, ambientais**. A gente dá preferência a **lugares**, mas **também a não-lugares**, né, **lugares que foram negligenciados**, que estão **subutilizados**, como forma mesmo de **resgate e valorização dessas memórias**. Eu sou muito chata em relação a essa palavra *resgate* porque eu acho que **a gente não é salvador**, eu acho que a gente **assume pra nós uma responsabilidade** que vai para além do que um coletivo pode fazer, né. E é tirar mesmo das nossas costas essa grandiosidade de determinadas **responsabilidades**, né. Paciência! Então, resgate não, mas acho que a **valorização e visibilidade** tudo bem, né. Mas **era** uma discussão que eu **tinha** o tempo todo com a **Chagas** por conta disso, **a gente não tá aqui pra resgatar ninguém de nada**, a gente tá aqui pra dar visibilidade, entendeu, pra conseguir contemplar questões e demandas, mas sem colocar isso tudo nas nossas costas, né. E acho que essa relação passa muito também por esse respeito à cidade, né, compreendendo essas suas necessidades e entendendo que **a população tem direito a esses espaços, o direito à cidade**, né [...] (Camila – Salve Rainha – GF4).

Sendo o Coletivo Salve Rainha formado por um conjunto amplo e diverso de estudantes e pesquisadores/as, no texto (062) Camila explicita que a escolha dos locais para ocupação e intervenção do coletivo era feita a partir de *um estudo e uma pesquisa patrimonial, com critérios que priorizam valores históricos, arquitetônicos, ambientais* desses espaços. As ocupações ocorriam tanto

em lugares quanto em não-lugares, em referência aos *lugares negligenciados ou subutilizados* na cidade. O antropólogo Augé (1994) apresenta o não-lugar em oposição ao lugar tomando como base o conceito de lugar antropológico. Desse modo, enquanto lugares são espaços identitários, relacionais e históricos, o não-lugar constitui-se como espaço sem tais atributos, resultado dos excessos produzidos no que o autor chama de supermodernidade. A apropriação dessa concepção aqui aponta para esvaziamentos de sentidos produzidos no próprio processo de urbanização, modernização e, muitas vezes, de gentrificação promovidos por intervenções urbanísticas decorrentes.

As ações e intervenções do Salve Rainha eram largamente marcadas por contrausos, “práticas cotidianas que, desafiando o espaço disciplinar, subvertem os usos esperados dos espaços enobrecidos mediante táticas que criam lugares e tornam públicas as diferenças” (Leite, 2012, p. 276). Por essa razão, a ocupação de não-lugares produz ressignificações, transformando-os em lugares. Segundo Camila, a proposta do coletivo, idealizado por Francisco das Chagas Júnior, era o *resgate e a valorização* patrimonial da cidade e, portanto, de suas *memórias*. Sobre isso, ela questiona o uso da nomenclatura resgate, pois acredita que não era *responsabilidade* do coletivo resgatar pessoas e lugares (*a gente não é salvador; a gente não tá aqui pra resgatar ninguém de nada*). Contudo, por outro lado, o coletivo deveria oferecer *visibilidade* e estimular a *valorização* de determinados espaços em Teresina, problematizando os usos dos espaços públicos e o *direito à cidade*.

De fato, do ponto de vista conceitual, o trabalho da memória não pode ser definido como *resgate*, uma vez que traduz uma mirada sobre o passado a partir do presente. O passado nunca é alvo dado, pronto para ser resgatado, mas sim algo a ser significado por diferentes grupos, de diferentes formas, como indicam os estudos sobre memória coletiva e memória social. Trata-se, portanto, de uma produção de sentidos sobre o passado com ancoragem espacial da memória (Halbwachs, 1990; Connerton, 1999).

Acerca da temática patrimonial, Sant’Anna (2009) ressalta o berço europeu-ocidental na conceituação de patrimônio, que, por muito tempo, ficou restrita apenas ao aspecto material – monumentos, edificações e artefatos. Essa perspectiva é guiada por referenciais de autenticidade e permanência, em que bens patrimoniais tangíveis são protegidos e conservados da forma mais íntegra e durante o maior tempo possível. A partir da década de 1970 – mais especificamente a partir da convenção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural da Unesco em 1972 – debates ampliaram esse horizonte conceitual, incluindo o chamado *patrimônio imaterial*. Essa emergência, contudo, não se deu por vias de uma “reflexão europeia e ocidental”, mas a partir do reconhecimento de

práticas de preservação de países não ocidentais, “cujo patrimônio, em grande parte, é constituído de criações populares anônimas, não tão importantes em si por sua materialidade, mas pelo fato de serem expressões de conhecimentos, práticas e processos culturais, bem como de um modo específico de relacionamento com o meio ambiente” (Sant’anna, 2009, p. 52). Patrimônio material e imaterial¹²⁵ são os dois componentes do patrimônio cultural. Ademais, como ressaltado pela Coordenação de Registro e Conservação (CRC) do Piauí, “é premente salientar que não é somente tomar um patrimônio cultural para que se tenha vida, é necessário que, além de entendermos o valor histórico da edificação, crie-se uma troca cultural com a cidade e seus indivíduos” (CRC/ Secult, 2021), como desenvolvido pelo Coletivo Salve Rainha.

Ainda no texto (062), Camila refere-se a Francisco das Chagas Júnior apenas como *Chagas*, que também era chamado pelos/as colegas de Chaguinha, Júnior ou Chagas Jr. – como farei referência a ele deste ponto em diante na narrativa. Camila utiliza o artigo feminino “a” para referir-se ao amigo – *a Chagas* –, pois, além de ser homossexual, ele também performava como *Drag Queen*, com o nome *Kency Porta*. Na Figura 27, uma postagem do Coletivo Salve Rainha em seu Facebook faz referência à Kency Porta como “um dos ‘alter-egos’ de Chagas Jr., que aparece em frente a um muro com o texto “*será que posso andar sem medo sozinha? A rua também é minha*”, segurando um cartaz com os dizeres “*Fora Todos*”, em alusão aos políticos corruptos no Brasil. Em maio de 2016, o então vice-presidente, Michel Temer, assumiu a Presidência da República, após o afastamento provisório de Dilma Rousseff, durante o processo de impeachment, fato que gerou várias manifestações no Brasil e a popularização dos dizeres “*Fora Temer*”. Em 2017, Kency Porta foi homenageada postumamente e eleita a Madrinha da Parada da Diversidade na 16ª edição do evento em Teresina, organizado pelo Grupo Matizes. A postagem na Figura 27 é um convite para a participação do evento e homenagem à *drag queen*.



Figura 27 — Francisco das Chagas Júnior como a Drag Queen Kency Porta
Fonte: Facebook Salve Rainha (2017) (@salverainhacafe).

Dos/as coletivos/as com os/as quais dialogo nesta pesquisa, o Salve Rainha é o mais antigo e com mais tempo de atuação, estando ativo entre os anos de 2014 e 2018. Nesse intervalo, as *temporadas* foram realizadas a partir de diversas ocupações em espaços públicos da cidade: no Centro, ocuparam a Rua Simplício Mendes e o prédio inativado onde inicialmente funcionou a Câmara Municipal de Teresina; a Praça Conselheiro Saraiva; e o Parque Estação da Cidadania, com evento comemorativo relativo à Bienal do Coletivo. Na região centro-norte, ocuparam o prédio inativado onde funcionava o Sanatório Meduna e, na região Leste, ocuparam: o prédio inativado onde funcionava a Fundação Nacional de Humor, na Praça Ocílio Lago, popularmente conhecida como *Praça dos Skatistas*; e o espaço ocioso situado embaixo da Ponte Juscelino Kubistchek. Em uma edição especial, o Salve Rainha também realizou uma temporada na casa de shows Balde, na região sudeste da cidade.

Além das temporadas, o Coletivo também participou de outros eventos, oferecendo os serviços do Café Sobrenatural: a *I Mostra Transviada de Cinema, realizada em 2014* no então espaço cultural Galpão do Dirceu¹²⁶, região sudeste de Teresina; o I Festival de Advocacia, em 2016, na Sede da Ordem dos Advogados do Piauí (OAB/PI), na região centro-norte – edição em que o

coletivo também disponibilizou uma exposição da galeria de arte – e a Parada de Cinema, edição 2018, no Clube dos Diários, no Centro.

(063) [...] E aí, ao longo desse período, a gente **oportunizou** mais de 160 atrações musicais, mais de 305 exposições e feira com aproximadamente 415 empreendimentos – e aqui não são 415 empreendedores, são 415 empreendimentos, é a potencialidade, a oportunidade que o empreendedor tem de comercializar o seu produto, né? [...] De ação, assim, né, pra além das temporadas, mas também não obrigatoriamente, tinha algumas ações que a gente fazia antes ou depois das temporadas, mas também avulso, de acordo com o calendário da cidade, né? E aí tinha desde oficina de crochê, oficina de yoga, de cozinha experimental pra fazer drinks, oficina de balé, **oficina de produção de carimbos, customização de roupa, bordado, fotografia, oficina de curadoria, de escrita criativa, confecção de instrumentos, yoga pra criança, amarração de turbante, reuso e reciclagem de lixo, produção de máscara** – que a Rosa Prado fez uma oficina de produção de máscara que foi a coisa mais linda. E também algumas **ações dentro de campanhas**, né, dentro do calendário da cidade. Ou então, por exemplo: de conscientização no trânsito, né, na época do acidente dos meninos, do crime dos meninos. Ou então uma campanha contra a LGBTfobia, racismo, machismo, consciência negra. Então, a partir do calendário da cidade, a gente ia vendo, dentro do que a gente conseguia fazer e de onde a gente estava, quais eram as opções de ações que a gente podia fazer, né? Tipo, desde artistas se voluntariando pra oferecer algum tipo de produto, de oficina, de experiência ali, pra ensinar alguma coisa, pra mostrar alguma coisa e a gente poder acolher de acordo com o calendário que a gente fazia. Então, sempre casou muito com as temporadas ou com o calendário da cidade (Camila – Salve Rainha – GF4).

(064) Em 2016 eu comecei a colaborar lá no Salve Rainha, e em 2018 a Mariana começou a articular o In.surge. E aí tem outro coletivo com o qual eu colaboro, que é o Roda de Poesia. **Salve Rainha 2014, Roda de Poesia 2015, In.surge 2018**. Então, assim: o que o **Salve Rainha fez na cidade foi algo tão impactante que pessoas começaram a se articular em coletivos**. Porque o Salve Rainha era como se fosse um coletivo que englobava vários outros coletivos, né? Então, **lá circulava tudo**, né. **Circulava audiovisual, circulava música, circulava literatura...** Então, em 2014 surgiu o Salve Rainha; 2015 o pessoal que ia lá no Salve Rainha vender livro, lá nos eventos do Salve Rainha, resolveram fazer o coletivo da literatura, de saraus, entendeu? Porque o pessoal viu que funcionava, o Salve Rainha mostrou que existia **caldo cultural** na cidade. Por que onde é que eu vou lançar livro se eu escrever um livro? Os escritores vão lançar livro onde? **Então, como o Salve Rainha mostrou que havia caldo cultural pra isso, aí em 2015 surgiu o Roda de Poesia. E em 2018... eu tô falando isso porque a Mariana falou expressamente sobre o Salve Rainha** – porque eu colaborava com o Salve Rainha desde 2016 – e aí em 2018 ela veio falar comigo, falou das ideias do In.surge e tal, né. Aí ela veio falar comigo, falou das ideias

do In.surge e tal, aí ela falou “Alex como a gente articula essas pessoas, porque eu queria fazer em formato de coletivo” porque ela disse que sozinha não conseguiria fazer, né. Aí ela falou assim: **“como tu já tem experiência lá no Salve Rainha, bora fazer essas conexões aí?”**. Então tá vendo como o Salve Rainha mostrou que existia caldo cultural e, que nem a Camila Fortes tava dizendo, **oportunizou a chegada de muitos artistas novos**, tanto ali... o Salve Rainha fez com que **artistas novos e artistas já muito consolidados** dessem as mãos, sabe, **se encontrassem no mesmo local**, fez com que grupos muito diversos se encontrassem. Eu ainda hoje lembro de... olha, sinceramente, eu não estou subestimando nem exagerando, mas era **em torno de umas cinco mil pessoas** ou mais debaixo da ponte Juscelino Kubitschek. Eu lembro de tá nesse show, umas cinco mil pessoas debaixo da ponte. Pé na areia porque, na época, não tinha reforma lá, não era, ainda, a **Praça Cultural Francisco das Chagas Júnior**. Era pé na areia mesmo, o rio fendendo. Tinha lá o grupo LGBT, tinha o grupo dos *skatistas*, tinha os negros, tinha os *bodim* da zona leste, todo mundo junto, ninguém brigava, ninguém se olhava estranho. Tinha idoso, tinha criança, tinha travesti. Eu tava lá e de boca aberta com isso [...] Então, assim, o caldo cultural que o Salve Rainha mostrou foi tão forte... porque o Salve Rainha englobava vários outros coletivos, e esses coletivos que iam expor no Salve Rainha – eu tô falando tanto coletivos artísticos quanto essas microempresas, né, que iam lá, a questão da economia criativa, economia solidária que o Salve Rainha movimentou muito, né? As pessoas iam vender seus produtos e levavam seus clientes. Os artistas iam expor e levavam seu público. E aí aquilo virou um caldo cultural muito louco, sabe?! E aí as pessoas começaram a pensar na possibilidade de montar coletivos (Alex – In.surge/Salve Rainha/Roda de Poesia – GF4).

(065) [...] por isso que eu acredito nessa coisa da **sincronia dos coletivos**, porque o **Salve Rainha é esse espaço que pode e que dialoga com as outras artes e com os outros coletivos por unir mesmo em um espaço**, naquela determinada espacialidade, essas pessoas que têm **muitos produtos, muita arte feita no Piauí** e a gente não... sabe?! **Não conhece porque não tem a exibição, um estímulo** pra que essa produção chegue, por exemplo, nas salas de cinema ou no museu, sabe, que **sai, que vá pras praças...** (Milena – Labcine – GF4).

No texto (063), Camila apresenta tanto dados sobre o quantitativo quanto sobre a diversidade da produção cultural do Coletivo Salve Rainha, com ações anteriores, posteriores e paralelas às temporadas. A amplitude de sua produção cultural, em diversas linguagens, foi destacada por Camila (063), ao listar algumas atividades do Coletivo, e também por Alex (064), na seleção lexical *“lá circulava tudo, né. Circulava audiovisual, circulava música, circulava literatura...”*. Alex (064) destaca, ainda, o caráter expressivo do público que acessava os eventos, que chegou a ter *em torno de umas cinco mil pessoas*. Nos

textos (064) e (065), Alex e Milena reconhecem a importância do Salve Rainha para Teresina, inclusive no estímulo a certa sincronia dos coletivos, de modo que o Coletivo representou um *espaço que dialoga com as outras artes e com os outros coletivos por unir mesmo em um espaço* (065), possibilitando que *artistas novos e artistas já muito consolidados se encontrassem no mesmo local* (064). Alex (064) sugere, ainda, que o Salve Rainha influenciou o surgimento de outros/as coletivos/as, como o In.surge e o Projeto Roda de Poesia Tensão, Tesão & Criação, os quais ele também integra (*Salve Rainha 2014, Roda de Poesia 2015, In.surge 2018; o que o Salve Rainha fez na cidade foi algo tão impactante que pessoas começaram a se articular em coletivos; então como o Salve Rainha mostrou que havia caldo cultural pra isso, aí em 2015 surgiu o Roda de Poesia; E em 2018... eu tô falando isso porque a Mariana falou expressamente sobre o Salve Rainha*).

Os/as diversos/as produtores/as artístico-culturais de Teresina – diversidade metaforizada por Alex (064) com a expressão *caldo cultural* – encontraram no Salve Rainha a oportunidade de divulgar seus trabalhos. Como reforçado por Milena (065), *existem muitos produtos e muita arte feita no Piauí*, embora o acesso seja dificultado pela ausência de incentivos que possibilitem essa oferta cultural (*não conhece porque não tem a exibição*). O léxico “*estímulo*” deixa implícito o pressuposto de que as instituições públicas seriam os atores responsáveis pelo fomento a essa produção; e a utilização dos léxicos “*chegue*”, “*saia*” e “*vá*” denotam que a ação e o movimento da oferta cultural aconteçam direcionados à população, preferencialmente em espaços públicos, como está explícito na utilização do léxico “*praças*”.

A repercussão do Salve Rainha alcançou programas de TV, jornais e espaços acadêmicos, constituindo até hoje um tema de estudo para vários/as pesquisadores/as, como demonstrado no Quadro 11. Em razão da amplitude e diversidade de sua programação artístico-cultural, da itinerância de suas intervenções e do quantitativo de público que alcançava, entre os/as coletivos/as, o Salve Rainha é reconhecido como um dos agrupamentos culturais mais representativos de Teresina. Essa representatividade foi reconhecida, inclusive, com premiações e honrarias concedidas: o Coletivo recebeu o Prêmio INTERAJE 2015, na categoria *Melhor Movimento Social*; o Prêmio SAMDICE 2014, na categoria *Melhor Evento*; e recebeu a Medalha de Mérito Conselheiro José Antônio Saraiva no Grau Cavaleiro, conferida pelo Município em 2016. Francisco das Chagas Júnior foi homenageado postumamente com a Medalha do Mérito Renascença no Grau Oficial, conferida pelo estado em 2016. A mesma honraria foi conferida, em 2017, a Jader Damasceno – integrante do Coletivo. Jader foi o único sobrevivente

do acidente que levou à óbito o fundador do Salve Rainha, Chagas Jr., e seu irmão, também integrante do Coletivo, Bruno Queiroz.

A Figura 28 mostra Chagas Jr. recebendo o Prêmio Interaje, em 2015, de Olavo Braz, representante da Secretaria Municipal de Economia Solidária (Semest). Já a Figura 29 apresenta, à esquerda, o pai de Chagas Jr. e Bruno, Sr. Francisco das Chagas, recebendo a Medalha do Mérito Renascença pelo então governador, Wellington Dias; e, à direita, Renata Reis – integrante que assumiu a diretoria da Associação Salve Rainha Café Sobrenatural após o falecimento de Chagas Jr. – recebendo a Medalha de Mérito Conselheiro José Antônio Saraiva de representantes municipais. As duas medalhas foram conferidas em 2016, após o falecimento dos irmãos.

A Medalha de Mérito Conselheiro José Antônio Saraiva é a maior honraria do município de Teresina, destinada a quem realiza serviços relevantes na cidade. Foi instituída no ano de 1985, tendo três graus: Grau Grande Oficial – Ouro, Grau Oficial – Prata e Grau Cavaleiro – Bronze, sendo este último o grau recebido pelo Coletivo. Já a Medalha do Mérito Renascença, criada em 1973, é conferida a personalidades ou entidades dignas de gratidão, admiração e reconhecimento pelo povo e pelo governo do estado do Piauí, tem os graus: Cavaleiro, Oficial Primeira Entrada, Oficial Segunda Entrada, Comendador e Grande Oficial, sendo conferido a Chagas Jr. o Grau Oficial Primeira Entrada (Idealizador [...], 2016).



Figura 28 — Idealizador do Salve Rainha, Francisco das Chagas Jr., recebendo prêmio municipal
Fonte: Facebook Salve Rainha (2015) (@salverainhacafe).



Figura 29 — Entrega de medalhas estadual e municipal ao Salve Rainha
 Fonte: Facebook Salve Rainha (2016) (@salverainhacafe).

Como destacado por Leite (2012, p. 276), *contrausos* implicam uma “subversão prática e simbólica” dos espaços públicos, indicando insatisfações ou rejeições em relação a determinados aspectos na urbe; desse modo, “o caráter político desses usos inesperados tem forte ressonância para as práticas cotidianas de usos públicos dos espaços da cidade”. Tendo isso em vista, as ações do Salve Rainha também influenciaram setores da gestão pública, mobilizando representantes governamentais a repensarem as políticas culturais de Teresina. Nos meses de maio em 2015 e em 2016, após ocupações do Coletivo no espaço ocioso embaixo da Ponte Juscelino Kubistchek, popularmente conhecida como Ponte JK, uma parceria entre a Secretaria Estadual de Cultura e o Governo do Estado do Piauí resultou na proposta de revitalização do espaço, que, em 14 de agosto de 2017, foi inaugurado com o nome de *Praça Cultural Francisco das Chagas*, em homenagem ao idealizador do Coletivo. A solenidade contou com a presença do governador do estado e do prefeito da cidade, entre outras autoridades. No mesmo dia, à noite, o Coletivo realizou a *Rainha da (IN)Visibilidade*, inaugurando a temporada de primavera daquele ano.

A ocupação desse espaço e sua revitalização foi tema de estudo do artigo *Coletivos urbanos e a transformação do espaço público: o caso da Praça Cultural Francisco das Chagas Junior em Teresina-PI*, de Ferreira e Tenório (2020, p. 1), em que analisam “como coletivos urbanos podem inspirar o governo e terem suas reivindicações acatadas, provocando a transformação dos espaços públicos”. O autor e a autora apontaram, a partir de análise documental de fotografias, a dinâmica do espaço entre os anos de 2012 e 2019. No decorrer desse período, o espaço também recebeu outras ocupações, antes e após as revitalizações: em 2012 foi ocupado por trabalhadores/as floristas, e em 2019 por grupo cultural que realizou o evento Baile Afrosamurai¹²⁷. As conclusões do estudo evidenciam que o Coletivo impulsionou a transformação do local, embora seja ocupado em eventos pontuais, no período noturno.

A Figura 30 mostra, à esquerda, a solenidade de inauguração da Praça e, à direita, a presença de Renata Reis ao lado do então governador, Wellington Dias, ambos em frente a uma das exposições da temporada. Já a Figura 31 apresenta as ocupações do Salve Rainha no espaço embaixo da Ponte JK antes e depois da revitalização, em 2015 e em 2018.



Figura 30 — Solenidade de inauguração da Praça Cultural Francisco das Chagas (2017)
Fonte: Ponte [...] (2017).



Figura 31 — Espaço embaixo da Ponte JK antes e depois da revitalização
Fonte: Facebook do Coletivo Salve Rainha (2015; 2018) (@salverainhacafe).

Ainda no âmbito das mudanças no cenário cultural de Teresina por influência do Coletivo Salve Rainha, a Prefeitura de Teresina deu início às obras para a construção do Museu da Imagem e do Som de Teresina e de uma Pinacoteca no centro comercial da cidade em 2016, incluindo o prédio ocioso em que funcionava a Câmara Municipal, no Centro. O local também foi ocupado pelo Coletivo em 2015, e, por esse motivo, no projeto da reforma, o museu receberia o nome de *Museu Francisco das Chagas Júnior*, com aprovação da Câmara Municipal de Teresina (Entrecultura, 2016; Câmara [...], 2016). A obra estava prevista para conclusão em 2021, porém até o momento de escrita dessa pesquisa não havia sido entregue.

As temáticas direito à cidade, espaços públicos e defesa dos patrimônios de Teresina também são problematizadas por outros/as coletivos/as na cidade, como o In.surge, e também por agrupamentos que não integraram este estudo

diretamente, como interlocutores/as, mas que constam no levantamento de coletivos/as realizado (Quadro 3) antes da pesquisa. É o caso do Coletivo Ocuparthe/OcupARTE, que promove ocupações artísticas em diversos espaços públicos teresinenses¹²⁸; do Coletivo Viva o Centro, que propõe visibilidade ao centro de Teresina; o Coletivo Teresina e o FRITHE Coletivo Urbano, que problematizam o cotidiano da cidade; e ainda do Projeto Roda de Poesia Tensão, Tesão & Criação, que realiza ocupações para realização de saraus literários na Praça Pedro II, no centro da cidade. Nos textos (066) e (067), Alex e Mariana expõem algumas problematizações sobre a temática dos espaços públicos.

(066) Bom, a gente discutiu muito, muito sobre o que a gente colocaria no mapa, porque, quando você afirma alguma coisa num documento impresso, num documento escrito, porque, de certa forma, é um documento, você tá, de certa forma, também, se responsabilizando pelas ações que as pessoas vão tomar em cima daquilo que você tá afirmando [...] Então, a gente teve muitas discussões, como é que a gente ia abordar isso, como, por exemplo, a Lagoa do Centro Administrativo. É um espaço público, é super bonito, mas **tem um horário pra você ir lá**, tem uma forma de você chegar lá, você não vai descer do ônibus e sair caminhando pra lá, a menos que você não tenha nada a perder, porque **é arriscado**, a gente sabe que é, e a gente não queria enganar nem **maquiar a cidade** que a gente tinha, **não era a nossa intenção pintar Teresina como uma cidade pacífica e perfeita e cheia de atividades na periferia**. Isso foi uma coisa que as pessoas questionaram muito, tipo, “ah, não tem muitos lugares na periferia”, mas, “pô, você queria o que, que tivesse muitos...?” Não tem lugares na periferia [no Mapa] porque **não tem lugares na periferia, é esse o problema!** É justamente esse o problema, é por isso que tem mais lugares na Zona Leste e no Centro, essa é a cidade que você tá vivendo. Se você não percebeu isso e você acha que é porque eu estou maquiando a cidade através do meu mapa, você não entendeu nada. Tipo, não é bem assim, né. A gente, claro, teve a dificuldade de encontrar vários lugares, tem lugares que a gente não conseguiu encontrar, mas a realidade é dura, **não tem muitas opções de entretenimento pro jovem na periferia não**. Então não é que a gente queira **romantizar** também o espaço público, por exemplo. A gente fez um roteiro pras pessoas, de como elas percorreriam o centro e ver algumas coisas que não são muito óbvias, né, algumas **casas antigas que ainda tavam lá – até mesmo como forma de registro pra algo que tá se perdendo**. Então, a nossa relação com o espaço público é, em primeiro lugar, de muita responsabilidade com relação ao que a gente ia colocar e de que forma a gente ia colocar. Então, o Mirante do Monte Castelo é um lugar massa pra todo mundo ir lá e ter uma vista da cidade, mas a gente colocou “olha, vá acompanhado, não vá em determinados horários, né, dê uma olhada antes, se tá funcionando, se você vai tá sozinho lá talvez não seja uma boa ideia”. Sabe, até mesmo a forma de informar as pessoas que não conhecem, não preservam, quem não conhece a

história da cidade não tem uma relação afetiva com ela, também não tá interessada em preservar nada. [...] Até mesmo **como uma forma das pessoas conhecerem a própria cidade e ter interesse em valorizar aquilo** e saber que lá no centro ainda tem poste desses antigos, da época que a gente não tinha telefone ainda, e eles tão lá no centro, num lugar super visível e ninguém nunca se perguntou sobre eles, sabe. Então, tem muito detalhe assim que a gente saiu coletando, tipo **a última casa da Frei Serafim, só tem uma casa que é habitada, que ainda tem função residencial na Frei Serafim**, a gente colocou lá no mapa pras pessoas, tipo, sentirem que, “olha, era uma avenida inteira residencial”, hoje você só tem uma pessoa que mora nela e essas casas tão desaparecendo. Sabe, até uma forma de chamar atenção pra isso. Com relação aos espaços públicos que a gente chamou as pessoas a visitar, olhar, ter esse olhar diferenciado, talvez tanto por a gente já ter o conhecimento que esses lugares existiam, né, e a gente só apontar pra eles, **colocar só a lanterna em cima deles** e as pessoas poderem saber também que eles existem e outras vezes com muita **responsabilidade** também, né, do que a gente tava sugerindo que a pessoa fizesse na cidade. Em nenhum momento a gente romantizou a experiência do espaço público na cidade não (Mariana – In.surge – GF2).

(O67) [...] eu vou dar um exemplo do Roda de Poesia: o Roda de Poesia, sempre que tá tendo evento lá na Praça Pedro II, eu costumo fazer isso, eu tiro uma foto e boto nos stories, já botei no feed também, eu coloco a foto e marco assim “Centro”. E só aparece Centro Comercial, né? Aí eu faço um macro textinho, um mini textão, né? Que eu falo assim: “olha só, se eu tivesse lá no centro de Recife, apareceria Centro Histórico, se eu tivesse no centro de São Luís apareceria Centro Histórico, aqui aparece Centro Comercial. Então, nosso centro continua sendo comercial, não é histórico e, portanto, não é cultural, e a gente tá nessa resistência, né? [...] (Alex – In.surge/Salve Rainha/ Roda de Poesia – GF4).

No texto (066), Mariana relata, em tom de crítica, duas questões que fazem parte do contexto urbano de Teresina que influenciaram na elaboração do Mapa: a violência e os perigos envolvidos no acesso a determinados espaços públicos (*tem um horário pra você ir lá; é arriscado*); e a escassez de locais destinados ao lazer em regiões periféricas (*não tem lugares na periferia, é esse o problema!; não tem muitas opções de entretenimento pro jovem na periferia não*). Diante de tais questões, ela ressalta que o Coletivo In.surge intencionalmente elaborou um material que refletisse o contexto social e cultural de Teresina, sem maquiagem ou romantizar a cidade (*não era a nossa intenção pintar Teresina como uma cidade pacífica e perfeita e cheia de atividades na periferia*).

Acerca da temática do lazer em Teresina, Santos (2015) analisou a distribuição, o acesso e a manutenção de espaços públicos de lazer na capital¹²⁹ de 1994 a 2014. A pesquisa apontou uma desigualdade quanto à distribuição desses

espaços, que, em sua maioria, estão localizados nas regiões do centro e leste da cidade – onde reside a população com maior renda; a região sudeste foi apontada com a menor quantidade de equipamentos de lazer¹³⁰. No aspecto qualitativo, vários desses espaços apresentaram-se deteriorados ou abandonados, com ausência de limpeza e/ou de iluminação. A violência urbana também foi apontada na pesquisa, constituindo um dos principais entraves para a utilização de espaços públicos de lazer, principalmente as praças. Desse modo, os resultados apontam para a falta de estrutura de determinados espaços públicos e a insegurança quanto ao seu uso como fatores que favorecem a utilização de espaços privados de lazer, que, de modo geral, são bem equipados, fechados e contam com equipamentos de segurança. Logo, o lazer como mercadoria é mais facilmente consumido pela parte da população que possui maiores recursos.

Entretanto, em uma análise a partir das lentes da perspectiva teórica da colonialidade/modernidade, sabemos que a lógica capitalista que transforma até mesmo lazer em mercadoria tem suas bases constitutivas na colonialidade do poder – ou, como dito por Grosfoguel e Onesko (2021, p. 15), “[o] capitalismo sempre foi colonial, de modo que sua projeção histórica não [foi] possível sem a expansão colonial”. Portanto, é a soma de processos econômicos, políticos e culturais que mantém o sistema capitalista como uma rede global de poder (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007). Contrapondo-se a tal lógica, já se encontra em curso a construção de pontes entre decolonialidade e o campo do lazer a fim de desvelar práticas de lazer, inclusive em contextos de re-existência, “como um espaço de protesto, demarcação das diferenças, opressões e desigualdades” (Maurício *et al.*, 2021, p. 699).

O lazer como mercadoria também foi objeto de estudo de Oliveira e Luz (2016), ao analisarem os lazeres de jovens teresinenses nos anos de 2013 e 2014. A pesquisa apontou a escassez de equipamentos de lazer em regiões periféricas, onde residiam os/as jovens entrevistados/as. Em função disso, o acesso ao lazer ocorria em outras regiões, sendo a leste a mais mencionada. Dentre os espaços públicos, como praças e parques, o Parque PotyCabana foi mencionado como opção de lazer; entre os espaços privados, shoppings e bares foram apontados. Tanto o Parque PotyCabana, como os shoppings e uma grande concentração de bares e restaurantes estão localizados na região leste. Desse modo, a relação entre lazer e consumo foi revelada com base (na necessidade) do custeio tanto 1) do deslocamento para a região quanto 2) do consumo de bebidas/alimentos e/ou pagamento de entradas/ingressos no acesso a locais como bares e cinema. Logo, parte da remuneração desses/as jovens era destinada ao lazer. Críticas ao setor público foram feitas pela ausência de investimento em espaços públicos e equipamentos de lazer, sobretudo nos bairros e nas regiões periféricas.

Mariana (066) explicita, ainda, que o Mapa elaborado pelo Coletivo In.surge apresenta e indica lugares de valor histórico em Teresina *como uma forma das pessoas conhecerem a própria cidade e ter interesse em valorizar aquilo, até mesmo como forma de registro pra algo que tá se perdendo*. Ao citar o exemplo da *última casa da Frei Serafim*, na seleção lexical “*só tem uma casa que é habitada, que ainda tem função residencial na Frei Serafim*”, o vocábulo ainda deixa implícito o pressuposto da incerteza quanto à continuidade desse espaço como residência, diante da função comercial que a Avenida ganhou. A entrevista com Mariana aconteceu em dezembro de 2020; em dezembro de 2021 a casa já se encontrava à venda.

A propósito, Monte (2016b) narra como ocorreu o processo de esvaziamento do Centro de Teresina como área residencial, com a migração da população do local para a região leste da cidade:

a área do Centro, a partir de então, perde progressivamente o espaço de área residencial e passa ser eminentemente comercial, uma vez que a população de alto poder aquisitivo se transfere para Zona Leste da Cidade. Alguns estudiosos afirmam que a inserção dos automóveis também favoreceu a esse processo, uma vez que era possível por meio do veículo ter acesso à área comercial sem necessariamente morar nela. Ficando no Centro apenas uma pequena parcela da população que relutava em permanecer nesse espaço, as demais residências ou sofreram modificações para se adequarem a espaços comerciais ou são postas a baixo para ceder espaços para estacionamentos de veículos. Com a saída da população de classes mais abastadas do centro da cidade, espaços de lazer e sociabilidades passam por modificações. É o caso de praças, como a Pedro II, o Teatro 4 de Setembro e o Clube dos Diários, importante eixo cultural da cidade. Uma vez que as formas de lazer eram substituídas por clubes e restaurantes situados na Zona Leste como o Jockey Clube. Em contrapartida o Centro vai ficando cada vez menos movimentado, principalmente no período noturno. Cedendo lugar para moradores de ruas e usuários de drogas que passam a fazer outros usos desses espaços. Dessa forma, fica ameaçada também a memória desses espaços, uma vez que perdendo sua função original, suas práticas são cada vez menos presentes (Monte, 2016b, p. 3).

Segundo Mesquita, Campos e Lima (2019), no decorrer do século XX, o processo de descaracterização do Centro Histórico de Teresina foi acelerado em razão da expansão urbana, marcada pela especulação imobiliária, pelo surgimento de subcentros e até mesmo pelo aumento do uso de transportes individuais, como o automóvel. Nesse contexto, e com foco nas atividades comerciais da região, construções históricas foram sendo demolidas e descaracterizadas de seu uso original, cedendo espaço para a construção de lojas comerciais e, mais recentemente, de estacionamentos. “Este processo de desaparecimento do acervo histórico teresinense acarreta inúmeras prejuízos no

que diz respeito a modificações da morfologia da cidade, com alterações na paisagem e no valor de identidade cultural, ao representarem parte da história da cidade (Mesquita; Campos; Lima, 2019, p. 11).

No âmbito dessa descaracterização, no texto (067), Alex faz uma crítica à atribuição cultural do Centro de Teresina como *comercial* em vez de *histórico*, diferente do que ocorre em cidades como *Recife* ou *São Luís*. Segundo Mesquita, Campos e Lima (2019), os centros históricos representam áreas fundacionais das cidades, onde estão localizados seus marcos históricos nos âmbitos econômico, administrativo e cultural. A caracterização do Centro de Teresina como *comercial* torna evidente a perspectiva econômica da cidade colonial-moderna, quando, nos termos conceituais de Baudrillard (1995), seu valor de troca se sobrepõe ao seu valor de uso.

Por outro lado, a sobreposição desse *ethos comercial* provoca o esvaziamento do *ethos cultural* da cidade e de seus usos pela população, algo reforçado, inclusive, pelo maior acesso ao centro durante o dia, no chamado *horário comercial*. A resistência a essa lógica deriva de atuações como a do Projeto Roda de Poesia Tensão, Tensão & Criação, que organiza e realiza saraus literários na Praça Pedro II, Centro de Teresina, com o objetivo declarado de valorizar e honrar a memória cultural do lugar. Na seleção lexical “*nosso centro continua sendo comercial, não é histórico e, portanto, não é cultural, e a gente tá nessa resistência*”, Alex (067) denuncia a descaracterização do Centro de Teresina em relação aos seus aspectos patrimoniais históricos e culturais em detrimento de sua caracterização como comercial.

Alguns espaços históricos do Centro da cidade também receberam intervenções do Coletivo Labcine, que já realizou exposições em frente ao prédio onde funcionou o primeiro cinema de Teresina, Cine Rex (Figuras 32 e 33), e no Museu do Piauí (Figura 34), ambos tombados como patrimônios do estado do Piauí (Piauí, 2012).



Figura 32 — Fotografia do Cine Rex ao lado do Theatro 4 de Setembro
Fonte: Cine Rex [...] (c2024).



Figura 33 — Cartaz de divulgação e exibição audiovisual realizada pelo Labcine em frente ao Cine Rex

Fonte: Instagram do Coletivo Labcine (2019) (@labcine).

De acordo com a CRC/Secult (2021), órgão vinculado à Secretaria de Cultura do Piauí (Secult), as primeiras exibições cinematográficas no Piauí datam do início do século XX, no ano 1901. O Cine Rex foi inaugurado em 1939, dando início ao cinema de rua¹³¹ na cidade. O Cine Rex foi construído ao lado do Theatro 4 de Setembro, inaugurado em 1894, equipamento cultural que passou a integrar também o Clube dos Diários em 1995. A reunião desses espaços faz da região um complexo artístico-cultural para a cidade (Teresina [...], [202-]). Como ocorreu com os demais cinemas de rua do país, a chegada da televisão e, posteriormente, do VHS e dos cinemas em shopping centers contribuiu para a decadência do Cine Rex, que foi tombado no ano de 1997 e teve encerradas suas atividades como cinema em 2005¹³² (CRC, 2021).

A Figura 33, acima, ilustra, à esquerda, o cartaz de divulgação da Mostra Cinemas do Brasil, evento gratuito que ocorreu em várias cidades do país com a proposta de discussão sobre os cinemas de rua brasileiros, enfatizado pelos dizeres “*quando a sala de projeção vira personagem*”; e à direita, uma fotografia de um dos dias de exibição da Mostra, realizada pelo Coletivo Labcine, em frente ao prédio – e não dentro – do Cine Rex. Outro prédio histórico que recebeu exibições do Coletivo Labcine – dessa vez do lado de dentro – foi o Museu do Piauí (Figura 34).



Figura 34 — Exibição e debate sobre audiovisual no Museu do Piauí
 Fonte: Facebook do Coletivo Labcine (2019) (@contatolabcine).

(068) [...] eu acho que uma das experiências mais legais que ajudou a gente a entender isso foi o **cineclube lá no Museu**, que a gente tinha o **Cine Diálogo** presencial, depois **virou virtual por causa da pandemia**, mas era tipo assim: você ter filme, uma ficção piauiense sendo exibida ali e um **aluno de escola pública** que tava visitando o Museu assistir e falar assim “nossa, isso é gravado aqui mesmo?”, sabe? Mas **se reconhece pelo sotaque, pela vivência**. “Isso aqui foi gravado aqui mesmo? Ah, e tem **ficção** aqui? Achei que tudo era documentário, o povo só fazia documentário e tal”. Então, tem essa relação com as pessoas, de elas entenderem, né, que existe, que elas podem se ver nessas produções também e que elas são importantes pra levar a gente de volta pra essa espacialidade de que **tem, sim, muito cinema sendo produzido no estado** (Milena – Labcine – GF4).

(069) A Milena falou algo muito interessante, que é o Piauí, Teresina, **contar a própria história**, né, produzir. Porque cinema é isso, é contar a própria história, literatura é isso, identidade cultural é isso, contar a própria história, né. Porque, **se um povo não conta sua história, é um povo sem memória, né, e sem memória não existe**. Então pra gente existir... por isso que, inclusive, **o lema lá do Salve Rainha é “resistir, insistir e existir”**, né? Então você tem que existir, precisa contar sua história. E quando a Camila fala em tecnologia social, eu vejo que todos esses coletivos... que a Milena faz parte, a Camila, a Mariana... esses coletivos, eles são tecnologia social pelo seguinte: tecnologia não é aquilo que muda a maneira que a gente se relaciona, né? Agricultura é uma tecnologia, transporte é uma tecnologia, internet é uma tecnologia... muda a maneira como as pessoas se relacionam. Tecnologia social é alguma coisa que acontece que **muda a maneira como as pessoas socialmente se relacionam**. Por exemplo, o Salve Rainha fez com que a cidade se relacionasse com ela mesma de uma maneira diferente, como lá embaixo da ponte, tava todo mundo sem brigar – e a gente sabe que a gente briga o tempo todo, né, nós somos seres segregados. Quem estuda em escola privada só conhece gente de escola privada, casa com gente de escola privada, tem filho e coloca na escola privada; quem estuda em escola pública só conhece gente de escola pública, casa, bota filho na

escola pública. Nunca se encontram porque o que estudou em escola privada só vai pra boates, bares, restaurantes privados, e o que estudou em escola pública não tem acesso a esses lugares que a entrada é alta, então eles nunca se encontram, tão sempre segregados. Então, esses coletivos fazem com que essas pessoas finalmente se encontrem. Então é uma tecnologia social, **faz com que as pessoas se encontrem, mudem a maneira como lidam com a sua cidade. Então pra você ir pra um evento embaixo de uma ponte, na frente de um rio...** “nossa, nunca pensei, nem penso que existe rio em Teresina, passo do lado dele sempre e nem lembro que ele existe”, aí tá lá, na frente dele, um evento que vai falar sobre o rio, que vai falar sobre a ponte... Então é bem significativo. E isso só é possível através desses coletivos, que é pra contar a sua história. Se não fosse o Labcine, como é que iria contar a história do Reação do Gueto, né? Então é bem interessante isso. Se não fosse o Leia Mulheres, como é que as mulheres estariam escrevendo poesia? Não estariam, né (Alex – In.surge/Salve Rainha/Roda de Poesia – GF4).

A Figura 34 ilustra, à esquerda, o cartaz de divulgação do evento intitulado Cine Diálogo, que ocorreu nas manhãs de sábado do mês de agosto de 2019 no Museu do Piauí, Centro de Teresina; e, à direita, a fotografia de uma das seções do evento. No texto (067), Milena destaca o cineclubismo como uma das ações do Coletivo Labcine e o impacto dessa ação em públicos *como alunos de escolas públicas*, ao perceberem, pelo *sotaque* e pela *vivência* apresentados nos filmes, que existe produção audiovisual sendo realizada no Piauí. Desse modo, as exhibições funcionam como disseminadoras da produção piauiense de audiovisual, pois *tem, sim, muito cinema sendo produzido no estado*, inclusive com a realização de filmes de *ficção*.

A importância da produção audiovisual em e sobre Teresina – ou no e sobre o Piauí, de modo mais amplo – é apresentada por Alex (069) como a oportunidade de *contar a própria história*, o que reflete na produção de memórias. Le Goff (1990) afirma que a memória é um elemento fundamental na busca pela constituição de identidades individuais e coletivas. As memórias coletivas, entretanto, também podem ser acionadas politicamente, como instrumento e objeto de poder, servindo de modo distinto a interesses de grupos sociais diversos. Por isso a consideração do autor de que “a memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos trabalhar de forma a que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens” (Le Goff, 1990, p. 250). Portanto, no âmbito da construção social, “*a memória e a identidade são valores disputados em conflitos sociais e intergrupais, e particularmente em conflitos que opõem grupos políticos diversos*” (Pollak, 2012, p. 5, grifos no original).

Com base nessa contextualização, na seleção lexical “*se um povo não conta sua história, é um povo sem memória, né, e sem memória não existe*”, proferida por Alex (069), o vocábulo “*povo*” é acionado como categoria que representa as minorias excluídas socialmente, o que remete à concepção de Dussel (1997) sobre o povo. Para o autor, no âmbito cultural, o povo constitui o grupo daqueles/as localizados na *periferia* do sistema de poder, em oposição aos/às que estão no centro. Desse modo, a cultura popular e o próprio povo emergem e representam a exterioridade do sistema e, por isso, são atribuídos como um *Outro*.

A existência do povo está condicionada à tessitura de suas histórias no mundo por meio da ação e do discurso; por sua vez, a preservação de suas memórias representa, decerto, um instrumento de resistência às tentativas de silenciamento, apagamento ou deslegitimação de suas existências. O lema do Coletivo Salve Rainha – “*resistir, insistir e existir*” – simboliza esse movimento. De maneira semelhante, os/as demais coletivos/as também agem de modo a produzirem as próprias histórias e memórias: enquanto tecnologias sociais, os/as coletivos/as mudam *a maneira como as pessoas socialmente se relacionam e fazem com que as pessoas*, e suas diferenças, se encontrem. Por conseguinte, a realização de eventos *embaixo da ponte* ou *na frente de um rio* cria condições para que essas pessoas *mudem a maneira como lidam com a sua cidade*.

No texto (068), Milena destaca, ainda, que o Cine Diálogo do Labcine acontecia de forma presencial, mas que *virou virtual por causa da pandemia*. Durante o período pandêmico, além de sessões virtuais de cineclubismo e realização/participação em *lives*, o Coletivo iniciou ou deu continuidade a produções fílmicas – duas, inclusive, com subsídio municipal por meio da Lei Emergencial Cultural Aldir Blanc¹³³. Em 2021, com a ampliação da imunização vacinal contra a covid-19 e a flexibilização das medidas sanitárias de isolamento social, o Coletivo Labcine organizou a exibição das duas produções contempladas no Edital da Lei Aldir Blanc: o documentário *Tempo de Pipa no Padre Humberto* foi exibido no bairro Santa Maria da Codipi, região extremo norte de Teresina; e o documentário *Cidade Entre Rios*, durante o evento *Rolê Beira de Rio*, no Centro de Teresina, ao lado do Rio Parnaíba.

A Figura 35 mostra o momento de gravação do Coletivo Labcine durante a pandemia, em que o integrante Wesley Oliveira utilizava equipamentos de proteção individual; já a Figura 36 exhibe as postagens de divulgação das duas produções audiovisuais contempladas pelo Edital Prêmio Aldir Blanc Teresina.



Figura 35 — Integrante do Coletivo Labcine em momento de gravação durante a pandemia
Fonte: Facebook Coletivo Labcine (2020) (@labcine).



Figura 36 — Postagens de apresentação de filmes do Labcine realizados com recursos da Lei Aldir Blanc
Fonte: Instagram do Coletivo Labcine (2021) (@labcine).

Diante do exposto, vimos que as ações dos/as coletivos/as são realizadas em espaços públicos, como parques, praças, museus, bairros, a partir de problematizações sobre a cidade e outras temáticas. Tais ações constituem, em si mesmas, ações educacionais, uma vez que, como já explorado na seção 4.1.1, os/as coletivos/as almejam a conscientização social sobre diversos temas, amplos ou específicos, na cidade de Teresina. O caráter educacional dessas ações amplia – ou mesmo transgride – a noção de educação como uma atividade circunscrita a espaços institucionalmente destinados a esse fim, a exemplo das

escolas e universidades. Essa transgressão torna-se bastante significativa principalmente em ações realizadas em regiões periféricas da cidade, pois são espaços que contam com poucas escolas públicas, por vezes, com estrutura precária, além de constituírem regiões mais afastadas de onde estão instalados os espaços universitários. Desse modo, na seção seguinte, analiso mais detalhadamente as ações culturais dos/as coletivos/as em espaços públicos diversos e espaços educacionais formais, como escolas e universidades, destacando a perspectiva educacional dialógica de tais ações, realizadas por meio do encontro e da construção coletiva com públicos diversos.

4.2.2 Ações dos espaços públicos para os espaços educacionais

Entre as ações dos/as coletivos que estabelecem relação com uma perspectiva educacional, em diálogo com públicos diversos, as mais comuns são a realização de rodas de discussão, formações, cursos/oficinas e palestras. No caso do Coletivo Salve Rainha, na programação de suas temporadas também havia a realização de minicursos, oficinas, palestras e rodas de conversa/discussão nos espaços ocupados. A temática das rodas de conversa/discussão relacionava-se ao tema dos eventos ou a temas avulsos, como machismo, gênero, arte, patrimônio e empoderamento feminino. A Figura 37 exhibe os cartazes de divulgação de rodas de discussão durante a temporada realizada no Sanatório Meduna, em 2017.



Figura 37 — Cartazes de divulgação de rodas de discussão do Coletivo Salve Rainha
Fonte: Instagram Coletivo Salve Rainha (2017) (@salverainhacafe).

(070) [...] E aí 2017 a gente vai pro **Meduna** fazer a temporada de carnaval lá. E aí também foi um espaço onde a gente começou a **gerar mais debate** em relação

às questões que norteavam o tema de cada domingo, né. Então, como a proposta era ocupar o Meduna, a gente proporcionou alguns **debates sobre saúde mental e sobre espaços subutilizados de Teresina, patrimônio histórico-arquitetônico** que estava abandonado em Teresina. E aí a gente fez disso um espaço pra rodas de discussão, apresentações culturais, além da Feira, da Galeria de Arte, do Palco e do Bar [...] (Camila – Salve Rainha – GF4).

(071) [...] Ali é um evento que vai ressignificar a cidade, que tem roda de discussão sobre saúde mental, **doutores são convidados e eles vão!** E os doutores vão falar pra quem? E são convidados por quem? E eles obedecem e vão e aceitam o convite de quem? De um grupo de estudantes, de LBGTs, de mulheres, de negros que se propuseram a fazer a coisa. Então, isso blinda, sabe? Lá na temporada do Meduna, Camila, que eu vi o **Carlos Aragão**, doutor em **Tanatologia**, um dos maiores psicólogos que nós temos aqui, que estuda essa área de prevenção de suicídio, estudo da área de morte ou morrer, ele lá, **sentado no chão** do Meduna, fazendo uma roda de conversa com a galera. Convidado pelo grupo de comunicação formado lá pelas mulheres do Coletivo Salve Rainha [...] (Alex – In.surge/Salve Rainha/Roda de Poesia – GF4).



Figura 38 — Roda de conversa sobre suicídio no Sanatório Meduna
Fonte: Instagram Coletivo Salve Rainha (2017) (@salverainhacafe).

Em 2017, o Salve Rainha ocupou o prédio onde funcionava o Sanatório Meduna, “instituição de modelo manicomial fixada em Teresina – Piauí responsável pela internação psiquiátrica de mais de 100 mil pessoas com transtornos mentais, usuários de drogas, prostitutas, alcoolistas, moradores de rua, entre outros, no período de abril de 1954 a maio de 2010” (Franklin, 2018, p. 1). No texto (070), Camila relata que, a partir dessa temporada, o Coletivo impulsionou a promoção de rodas de discussão com a participação de profissionais especialistas sobre os temas abordados. Entre as rodas de discussão que ocorreram, uma foi reservada à temática da *saúde mental*, mais especificamente sobre suicídio. O debate foi conduzido por Carlos Henrique de Aragão Neto, psicólogo com especialização em Tanatologia – estudo sobre a morte – e Doutorado em Psicologia Clínica. Como explicitado por Alex (071): *Doutores*

são convidados e eles vão! A Figura 38 mostra o momento de realização da roda de discussão sobre saúde mental nas instalações do Sanatório Meduna. A utilização do formato “roda de discussão”, com a disposição das pessoas *sentadas no chão*, em formato circular, são aspectos que denotam informalidade e horizontalidade na realização da atividade. Essa configuração é compreendida como favorecedora da aproximação e do diálogo entre debatedores e demais participantes, de forma não hierárquica, sobretudo na abordagem de temas socialmente considerados tabus. Após essa roda de discussão, houve outra sobre arteterapia e uma oficina de produção de mandalas.

A temática patrimonial também foi pauta nas rodas de discussão durante a ocupação no Sanatório Meduna (*debates sobre espaços subutilizados de Teresina, patrimônio histórico-arquitetônico*). A propriedade onde está situado o conjunto edificado do sanatório e de uma capela foi adquirida por uma empresa que, em seu entorno, construiu um shopping. Em fevereiro de 2021, diante da possibilidade de demolição desse conjunto arquitetônico, constituído por sanatório e capela, algumas entidades mobilizaram-se, entre elas o Conselho Municipal de Política Cultural e o Ministério Público do estado do Piauí. De acordo com o portal de notícias GP1 (Promotora [...], 2021), “o imóvel foi incluído no inventário do Patrimônio Artístico e Cultural (IPAC) em 1998, e novamente inventariado na atualização de 2015. Tratando-se de construção protegida pelo Plano Diretor de Ordenamento Territorial de Teresina (PDOT – LC nº 5.481/2019)”, cabendo também ao município a responsabilidade por sua conservação. Após pressão das entidades, em novembro do mesmo ano o prédio foi tombado como Patrimônio Histórico, Artístico e Paisagístico do estado do Piauí (Piauí, 2021). A discrepância arquitetônica entre símbolos patrimoniais e símbolos de paisagens características da modernização urbana contemporânea é apresentada nas Figuras 39 e 40.



Figura 39 — Fachada do prédio onde funcionava o Sanatório Meduna
Fonte: Guimarães (2021).



Figura 40 — Capela do Sanatório Meduna ao lado de shopping center
Fonte: Capela [...] (2021).

Nessa mirada de pedagogias dialógicas, no âmbito das conversas e discussões com o público que participa das ações, a Coletiva Lésbica Piauiense dispõe de um material didático para trabalhar sobre sexualidade e saúde, como apresentado por Luara no texto (072).

(072) [...] A gente tem um **documento** pra falar sobre a **política de saúde sexual de pessoas com vulva**, onde a gente não tem aí uma política de prevenção... as pessoas com vulva, mulheres lésbicas e bissexuais e homens trans, eles tem que fazer relações sexuais na sorte, porque a política de saúde sexual ela é **voltada para o pênis**, então se você tem vulva, e se você não se relaciona com pênis, você tá se relacionando com outra vulva, você tá exposto o tempo todo a ISTs, isso em cima de uma **mentira de que a gente não transmite ISTs** etc. E, por último, pensando nessa coisa da **formação política**, entendendo que esse corpo de mulher lésbica, ele é um **corpo político**, né, e a existência dele já é uma existência que incomoda, sabe. Quando você se diz lésbica nos espaços, você já é uma **existência que incomoda**, quando você se diz LGBT, no geral, mas aí, pensando enquanto mulher lésbica, você incomoda. Então formar politicamente essa cabecinha dessa **juventude**, dessas mulheres que tão aí, pra que elas entendam, inclusive **pra que elas não reproduzam situações de machismo** pra nós mesmas... porque dentro dos diálogos, né, **a gente também vai se percebendo enquanto pessoas que podem estar praticando violência** (Luara – Coletiva Lésbica Piauiense – GF1).

Em sua narrativa, Luara explicita a utilização de um *documento* para a discussão da temática da *política de saúde sexual de pessoas com vulva* – isto é, mulheres lésbicas, mulheres bissexuais e homens transgêneros – com públicos que acessam a Coletiva Lésbica Piauiense. O documento em questão trata-se da 26ª Edição dos Cadernos de Atenção Básica, intitulada *Saúde Sexual e Saúde Reprodutiva*, material organizado pelo Ministério da Saúde em 2013, durante

o governo presidencial de Dilma Rousseff (Brasil, 2013). Além dessa edição, a temática de saúde sexual também foi abordada na 18ª Edição do material¹³⁴, intitulada *HIV/Aids, hepatites e outras DST*, elaborada em 2006, durante o governo presidencial de Luiz Inácio Lula da Silva.

De modo implícito, Luara denuncia a hegemonia masculina na política de saúde sexual por meio da metáfora “*voltada para o pênis*” e aponta a necessidade de ampliar a discussão a respeito da temática, principalmente na desconstrução de mitos acerca da saúde sexual de pessoas com vulva (*uma mentira de que a gente não transmite ISTs*). Essas discussões também são necessárias diante dos enfrentamentos cotidianos de pessoas LGBTQIAPN+, pois, como argumenta Luara, trata-se de um *corpo político*, uma *existência que incomoda*. Nesse sentido, a Coletiva Lésbica Piauiense atua na *formação política* de pessoas com vulva, com ênfase nos/as jovens, de modo que desconstruções conceituais e de práticas sociais iniciem por esses/as sujeitos/as (*pra que elas não reproduzam situações de machismo; a gente também vai se percebendo enquanto pessoas que podem estar praticando violência*).

Ainda no campo da promoção de discussões sobre temáticas relacionadas a pessoas com vulva, a Coletiva Lésbica Piauiense realizou o I Encontro Piauiense de Sapatonas (Figura 41).



Figura 41 — Cartaz de divulgação do I Encontro Piauiense de Sapatonas organizado pela Coletiva Lésbica Piauiense
Fonte: Instagram da Coletiva Lésbica Piauiense (2020) (@coletivalesbicapi).

(073) [...] A gente também se organiza todo mês de agosto pra fazer várias ações. No ano passado [2019] a gente não conseguiu fazer uma ação da Coletiva específica, foram ações em conjunto com outros grupos, porque, como a Coletiva tava ver-dinha, tinha acabado de nascer, aí todo mundo queria a gente nos espaços, então a gente teve em vários espaços no mês de agosto, representando o **mês da visibilidade lésbica**. E esse ano [2020] a gente fez um evento virtual, que foi o **I Encontro de Sapatonas**, e a gente usou esse nome pensando que se usa o nome “sapatão” de **forma pejorativa**, mas o sapatão, a pessoa **sapatão é uma identidade política**. Eu digo que eu sou lésbica agora, que eu tô dentro da academia e aí, quando eu digo sapatão, dá aquele... [fazendo gesto de espanto], mas, no geral, eu me apresento como uma **mulher sapatão** porque eu acho que é uma identidade também. Ou seja, é pegar aquilo que as pessoas usariam pra me diminuir e mostrar que não incomoda, né, na verdade é uma identidade. E a gente nem usou “sapatão”, a gente usou “sapatona”, porque a Coletiva tem isso de colocar tudo no feminino, né, então se é coletivo, então é coletivA; se é sapatão, então é sapatona. E também porque no Nordeste é sapatona, não é sapatão, o povo chama sapatona [...] A gente já fez uma **formação de feminismo**, né, que não era feminismo lésbico, era feminismo, então era pra **todas as mulheres**. A gente fez uma formação de três encontros, onde cada encontro a gente levou uma pessoa. Por exemplo, no primeiro encontro de formação feminista a gente levou **uma acadêmica e uma militante** – a Bárbara Johas, que é professora da UFPI, e a Mariana, que é uma mulher lésbica que constrói o Coletivo Rua – Juventude Anticapitalista. E aí essas formações são no intuito de fazer com que as pessoas saiam apenas do debate, pegar o conhecimento mais de quem tá na construção e de quem tá na academia, juntar eles e levar pra pessoa fazer essa reflexão, né? (Luara – Coletiva Lésbica Piauiense – GF1).

Luara (073) explicita que a Coletiva Lésbica Piauiense realiza várias ações nos meses de agosto por ser o *mês da visibilidade lésbica*. Em 2020, durante a pandemia, por causa da impossibilidade de realização de ações presenciais, a Coletiva organizou virtualmente o I Encontro de Sapatonas. Luara explica que a utilização do termo “*sapatona*” tem uma dupla intencionalidade: a de enfrentamento em relação à *forma pejorativa* com que o termo *sapatão* é acionado, assumindo, assim, a *mulher sapatão* como uma *identidade política*; e a de transgressão linguística, ao *colocar tudo no feminino*, evidenciando como símbolos de estigmatização são ressignificados no campo das políticas da diferença e das identidades. O evento em questão ocorreu gratuitamente, por meio da Plataforma Google Meet. A programação envolveu quatro mesas, com temáticas relacionadas a gênero e sexualidade e seus atravessamentos nos campos da pesquisa científica, da literatura, das lutas antirracista e anticapitalista. As mesas foram conduzidas por professoras, pesquisadoras e estudantes.

Luara também destaca que a Coletiva Lésbica Piauiense realizou um curso de formação acerca da temática *feminismo*, voltado para *todas as mulheres*, ministrado por uma acadêmica, professora e pesquisadora da Universidade Federal do Piauí, e uma *militante* do Coletivo Rua – Juventude Anticapitalista. Nos dois eventos, a combinação de debatedoras de diferentes níveis de formação acadêmica e de variados campos de atuação representou a consideração de distintos contextos de enunciação e vivências, denotando pluralidade e heterogeneidade na abordagem das temáticas.

Além da realização de encontros ou rodas de conversa/discussão e cursos de formação, outra ação cultural educacional dos/as coletivos/as diz respeito à realização de oficinas, como no caso dos Coletivos Labcine e Salve Rainha.

(074) Sobre as ações é bem isso, né? Se a gente for fazer um mapinha de ações, o que a gente mais faz é **exibição e oficinas**. E os filmes, né? Mas os filmes levam pra isso. Então, a gente já fez Mostra de...e também a gente é conectado às vezes com “ah, conheci uma pessoa da Bahia que tá organizando uma Mostra de Cinema do Brasil”. Aí ela: “ah, eu vou mandar um material pra vocês, vocês fazem uma exibição também e manda foto”. Aí a gente faz exposições. Então já fizemos exposições em diversos lugares, assim, nem sei contar. E oficinas também, a gente já deu oficina **no litoral, no semiárido, no Cerrado, na Amazônia...** Aí em Teresina: **no Senac, na própria Santa Maria da Codipi**, numa parceria também com o Senai. Então, assim, o que a gente mais faz de ação é exibição, que junta gente, inclusive. E eu também acho que termina sendo uma ação **o ato de gravar na rua**, sabe? Porque sempre envolve alguém. **Aquela câmera é muito interventora, a presença**, né? Então eu considero ação cada set que a gente já fez, seja no Mercado do Dirceu ou lá no Assentamento Terra Nossa ou aonde quer que a gente vá porque a ação não é só o evento ali organizado como exibição, sabe? Mas a **ação é o nosso transitar pela cidade e intervindo, fazendo algo**. Querendo ou não **a nossa presença já é essa ação no lugar**, sabe? Ter uma câmera...tipo assim: uma cena assim sendo feita no Centro de Teresina ou no Mercado, todo mundo chega perto pra olhar, pra perguntar o que é. Então ali pra mim já é ação. Então, nesse caso, a gente tem assim muitas ações (Milena – Labcine – GF4).

No texto (074), Milena ratifica a tríade de ações do Coletivo Labcine formada por produção audiovisual, realização de exposições e oficinas. Entre 2017 e 2021, o Coletivo finalizou 19 produções¹³⁵. Além da realização de *exposições em diversos lugares*, o Coletivo ainda realizou oficinas *no litoral, no semiárido, no Cerrado, na Amazônia... no Senac, na própria Santa Maria da Codipi*. A Figura 42 apresenta a realização da Oficina de Produção de Documentário durante evento sobre o Dia Mundial da Criatividade no Piauí, realizado na sede do Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial (Senac) em 2019. Para além

da organização de exposições ou oficinas, Milena destaca o impacto causado pelo equipamento de filmagem ao chegarem em determinadas regiões (*aquela câmera é muito interventora*) que faz com que a simples presença do Coletivo constitua uma ação em si mesma (*já é essa ação no lugar*); desse modo, a ação também acontece no ato de gravar na rua, no transitar pela cidade e intervindo, fazendo algo.



Figura 42 — Integrantes do Coletivo Labcine durante realização de oficina
Fonte: Instagram do Coletivo Labcine (2019) (@labcine).

O Coletivo Salve Rainha também realizou diversas oficinas gratuitas nos espaços ocupados durante as temporadas em eventos dos quais participaram como convidados/as, ocorridos na sede do Café Sobrenatural, no Parque Estação da Cidadania e no Centro Esportivo Unificado (CEU) do bairro Santa Maria da Codipi, região norte, em 2015. Tais oficinas proporcionaram a produção de peças artesanais, incentivando o desenvolvimento de processos artístico-criativos entre diferentes públicos.

A Figura 43, à esquerda, é uma fotografia da oficina *Ambientação e Decoração de Reuso* realizada durante o I Simpósio de Arquitetura e Design da Faculdade Uninassau em 2017; e, à direita, apresenta-se a programação de quatro oficinas realizadas no CEU Vieira Touranga, no bairro Santa Maria da Codipi, em 2015. Já a Figura 44, à esquerda, exibe o cartaz de divulgação de Oficina de Bordado realizada no Quiosque Café Sobrenatural, no Parque Estação da Cidadania, em 2017; e, à direita, o cartaz de divulgação de Oficina de Crochê realizada durante temporada de ocupação da Sede da Antiga Câmara Municipal de Teresina em 2016.



Figura 43 — Oficinas realizadas em evento acadêmico e no CEU Região Norte

Fonte: Facebook Coletivo Salve Rainha (2017;2015) (@salverainhacafe).



Figura 44 — Oficinas realizadas no Café Sobrenatural e durante a temporada do Coletivo Salve Rainha

Fonte: Facebook Coletivo Salve Rainha (2017; 2016) (@salverainhacafe).

Por sua vez, o Coletivo Perifala ganhou repercussão a partir de sua atuação com a educação popular em comunidades periféricas de Teresina, chegando a participar de uma roda de conversa no Festival Internacional de Dança Junta¹³⁶, além de conceder entrevistas para veículos jornalísticos como a *Revista Revestrés*¹³⁷, de Teresina, e a *Revista Piauí*¹³⁸, de São Paulo.

Ainda que os/as coletivos/as teresinenses ressignifiquem diversos espaços na cidade, transformando qualquer lugar ocupado em espaço de diálogo, (des) construção e educação, os agrupamentos também percebem a importância de *ocupar*, especificamente, espaços educacionais formais, levando suas experiências, concepções e provocações para as escolas e universidades. No período pré-pandêmico, o Coletivo Perifala, a Coletiva Lésbica Piauiense e o Coletivo Não é Não Piauí desenvolveram projetos em escolas públicas de Teresina por meio de ações que estabeleceram relações diretas com os princípios da educação

popular, cujo propósito centrava-se em proporcionar a libertação dos/as sujeitos/as oprimidos/as política, econômica, social e culturalmente, resistindo e opondo-se ao status quo da sociedade (Brandão; Assumpção, 2009).

(075) [...] A gente procura chegar nas pessoas da periferia. Então, como que a gente faz isso? Algumas atividades do Perifala, nós temos o **Projeto Perifala nas Escolas**, que a gente vai em determinado dia da semana nas escolas do... por exemplo, a gente já foi em escolas lá da zona sul, né, da Vila Irmã Dulce, faz esse debate com os alunos, procura **falar sobre a realidade periférica**, sobre a questão de **gênero, raça e classe**, olhando pra periferia, **sempre fazendo essa ligação em como que isso acontece na periferia**. E a gente também tem algumas atividades em que a gente é **convidado**, né. A gente já deu... falamos na **Uespi, UFPI**, em **palestras** que fomos convidados, entrevistas também pra algumas revistas, *Revista Piauí*, *Revista Revestrés*. Também fomos convidados prum evento, o Festival Junta, que é evento internacional de dança, e aí eu e o Chico, a gente participou de uma roda de conversa lá. Então todo espaço que é aberto pra gente a gente sempre tenta ir, né, pra, além de divulgar o Perifala, a gente falar, né, da realidade do tema que a gente mais aborda, que é a periferia. Mas a gente também tenta levar esses projetos pra comunidade, nosso foco principal é sempre a comunidade [...] (Rebeca – Perifala – GF1).

Além das reuniões abertas realizadas na Praça do Esplanada, a principal ação do Perifala é o Projeto Perifala nas Escolas, que, Segundo Rebeca (075), tem como propósito falar sobre a realidade periférica, abordando temáticas como gênero, raça e classe, sempre fazendo essa ligação em como que isso acontece na periferia. Ao estabelecer essa relação entre a educação e as vivências culturais, o Coletivo evidencia a dimensão cultural no âmbito da educação popular, “destinada a recriar com/através/para o povo, a sua própria cultura, para conscientizá-lo através dela [...] Trocando em miúdos, isso quer dizer que há um espaço concreto de ação política que se realiza na dimensão da cultura” (Brandão; Assumpção, 2009, p. 68, grifos no original). Nesse sentido,

a cultura popular pouco a pouco se define como a prática de uma relação de compromissos e de alianças entre movimentos de cultura popular e movimentos populares, através da cultura. Entre muitas polêmicas teóricas, programáticas e práticas, a cultura popular aspira a se tornar um projeto de realização coletiva de um *trabalho educativo* (no sentido mais amplo e aberto da palavra) de vocação libertadora a ser construído como e através da *educação popular*. A relação que sustenta a cultura popular deve ser pensada em sua dimensão dialética. Ela é um trabalho político sobre a cultura, que cria condições de transformação cultural de teor político entre as classes populares. Aí está a base do acesso do povo à participação efetiva na luta pela transformação das estruturas sociais de poder (Brandão; Assumpção, 2009, p. 71, grifos no original).

A Figura 45 exibe o momento da palestra do Coletivo Perifala na Escola Municipal Raimundo Nonato Monteiro Santana, na região da Vila Irmã Dulce, no extremo sul de Teresina. O Coletivo também atuou na Escola Municipal Profa. Maria do Socorro Pereira da Silva, no bairro Esplanada. Além de promover ações em escolas do ensino básico, o Perifala também esteve presente em espaços universitários, como a Universidade Estadual do Piauí e a Universidade Federal do Piauí.



Figura 45 — Projeto Perifala nas Escolas
Fonte: Facebook do Coletivo Perifala (2019) (@perifala_).

A Coletiva Lésbica Piauiense também desenvolveu ações em escolas públicas de Teresina, em parceria com a Secretaria de Estado da Educação do Piauí (Seduc/PI), como relata Caju (076).

(076) [...] pra te dizer um objetivo que nós estamos **focando mais** é realmente nesse trabalho de **palestras nas escolas**, que tem o conhecimento da Seduc, a gente tem **parceria com a Seduc**, né, pra trabalhar conteúdos de **gênero, sexualidade, lgbtfofia nas escolas**, o que é uma coisa **extremamente difícil** de se conseguir, né, **demorei um pouquinho pra fazer com que a gente conseguisse entrar nas escolas** com esse objetivo **por conta de todas as barreiras**. Então o nosso objetivo principal, né, **objetivo/meta** que a gente ainda não cumpriu, **não terminou de cumprir**, é exatamente esse de **levar essas informações** pra uma população que ainda não tem contato nem com o básico, que é a **população das escolas públicas**, tanto **municipais** quanto **estaduais**. No meu foco, **como eu tô no estado**, a gente trabalha com as escolas do estado. E, em 2019, a gente fez **duas palestras em duas escolas**, numa escola do **Promorar** e numa escola do **Monte Castelo**. E aí essas palestras tiveram **receptividade muito boa**, tanto é que nesse período, a Regional que eu faço parte, que é a 19ª Regional, tinha enviado uma **repórter** pra cobrir parte da palestra e também me entrevistar, entrevistar a integrante que tava junto comigo fazendo a palestra. Então nosso objetivo principal é levar essas informações básicas sobre

gênero, sexualidade, LGBTfobia pras escolas, pra o público que realmente não tem acesso a quase nada, eles realmente não sabem o básico, não sabem o mínimo [...] (Caju – Coletiva Lésbica Piauiense – GF3).

No texto (076), Caju destaca o *foco* da Coletiva Lésbica Piauiense na realização de palestras nas escolas sobre temáticas relacionadas a *gênero, sexualidade, lgbtphobia nas escolas*. Em 2019, chegaram a realizar duas palestras em duas escolas públicas estaduais, nos bairros *Promorar* e *Monte Castelo*, ambas na região sul de Teresina, *objetivo/meta* que foi interrompido/a em função da eclosão da pandemia de covid-19 em 2020.

Apesar da iniciativa da Coletiva em *levar essas informações* ao público escolar, Caju explicita a dificuldade da execução da ação em parceria com a Seduc ao utilizar os léxicos “*extremamente difícil*” e “*demorei um pouquinho pra fazer com que a gente conseguisse entrar nas escolas*”. Na seleção lexical “*por conta de todas as barreiras*”, há o pressuposto implícito relacionado ao tabu na abordagem de tais temáticas, especialmente com crianças e adolescentes. Outra dificuldade apontada por Caju, relatada com base em sua própria experiência como professora da rede pública estadual de ensino (*como eu tô no estado*), diz respeito à precariedade estrutural dessas escolas e ao próprio déficit na aprendizagem de alunos e alunas (*não sabem o básico, não sabem o mínimo*), temática que ela aprofunda no texto (077).

(077) [...] E, assim, nós pensamos... com relação, especificamente agora, às escolas, em atingir **um público mais de base pra que essas ideias já sejam colocadas pra eles muito cedo. Porque eu creio que a mudança, ela é feita na base, não é de cima pra baixo, né?** [...]. Então o papel da nossa Coletiva com relação a Teresina é esse, porque ainda existem muitos espaços em que ainda é muito difícil a gente entrar. O da Seduc, né, pra gente conseguir demorou um pouquinho... porque demora pra gente **convencer a gestão** de uma escola que esse assunto é importante e deve ser debatido. Porque existe a **comunidade escolar** que ainda não aceita, eles **acreditam que seja um tipo de indução a comportamentos específicos**, né, aí a **gente tem que explicar milhões de vezes a mesma coisa**. Então, o papel da Coletiva com relação à cidade de Teresina... ultimamente, a gente tem tentado **fortalecer essa base pra que num futuro seja mais fácil o entendimento, o conhecimento seja mais acessível a essas pessoas** [...] quando a gente fez as **intervenções nas escolas**, o primeiro público que a gente atingiu foi o [ensino] Fundamental maior, que é do 6º ao 9º ano, porque a escola lá que nós fizemos primeiro, ela não abrangia ainda ensino médio, que foi a escola do Monte Castelo. E na segunda palestra nós fizemos também do 6º ao 9º ano, já lá na outra escola lá do Promorar. Então, primeiramente, nós conseguimos abordar esses anos, que o fundamental maior, e

aí nós tínhamos o projeto pra esse ano [2020] – eu já tinha até conversado com a Seduc, com a Regional e com a gestão de uma escola de ensino médio pra gente **levar essa palestra pra um nível lá de ensino médio** –, só que aí veio a pandemia e, enfim, não conseguimos concretizar. Mas o nosso público inicial que fizemos as palestras, assim que o nosso projeto começou a ser concretizado, foi esse do ensino fundamental maior, que **os alunos têm por volta de onze, doze até dezessete, dezoito** [anos], levando [em consideração] **a distorção idade-série, né? Por isso** que a gente acredita ser tão importante esses conceitos básicos, porque, **diferente da escola particular**, que os alunos têm, **geralmente, um padrão em cada série, na escola pública a gente tem essa distorção idade-série muito visível, muito presente**. Então, você vê **menino de 18, 19 [anos] no 9º ano**, né? E aí a gente levou isso em conta, a necessidade dessa palestra, tanto dentro da escola até pra comunidade escolar. Só que não conseguimos levar pra comunidade escolar porque faltou uma maior mobilização da gestão, mas **nós queríamos fazer também reuniões com os pais** pra falar, explicar um pouco pra eles como é também. E isso ficou também como **meta**, né, pra pós-vacina: tanto ensino médio quanto a comunidade escolar – pais e outros professores que queiram participar também (Caju – Coletiva Lésbica Piauiense – GF3).

No texto (077), Caju destaca que as palestras da Coletiva Lésbica Piauiense sobre gênero, sexualidade e LGBTfobia são destinadas a *um público mais de base*, referindo-se aos estudantes alocados no ensino fundamental II (6º ao 9º ano). A intencionalidade na escolha desse público fica explícita na seleção lexical “*pra que essas ideias já sejam colocadas pra eles muito cedo*”. Ao enunciar que “*a mudança, ela é feita na base, não é de cima pra baixo, né?*”, Caju ressalta a importância da formação escolar na construção de conceitos que possibilitem a transformação do status quo colonial-moderno, no qual a sociedade está estruturada de forma econômica, política e cultural. A ação de movimentos sociais, coletivos/as/es e atores/atrizes sociais diversos vêm consubstanciando significativas transformações nessas estruturas, sobretudo ao promoverem a dialogicidade e a conscientização em um sentido freireano.

O léxico “*intervenção*”, acionado para referir-se à ação nas escolas, denota o caráter exógeno da Coletiva Lésbica Piauiense na abordagem de conteúdos que ainda não fazem parte do currículo escolar de nível básico, no intuito de facilitar o acesso do público escolar a temas relacionados ao gênero e à sexualidade (*fortalecer essa base pra que num futuro seja mais fácil o entendimento, o conhecimento seja mais acessível a essas pessoas*). Sendo a intervenção uma ação sobre circunstâncias ocorridas antes disso e de forma mais profunda, a interventiva da Coletiva consistiu em convencer a gestão escolar e a *comunidade escolar*, formada por professores/as e responsáveis pelos/as alunos/as, sobre a

importância dessas temáticas, principalmente no que diz respeito à desconstrução de discursos relacionados à LGBTfobia (*acreditam que seja um tipo de indução a comportamentos específicos*), fato que exige trabalho redobrado da Coletiva no processo de conscientização (*ai a gente tem que explicar milhões de vezes a mesma coisa*). Em razão disso, após a regularização da crise sanitária de covid-19 na cidade de Teresina, a retomada do projeto pela Coletiva terá como *meta*, além da inclusão de palestras em turmas do *ensino médio*, a realização de *reuniões com os pais* dos/as alunos/as.

A propósito, a abordagem com os/as cuidadores/as responsáveis pelo/as alunos/as representaria um importante passo da Coletiva na desconstrução de discursos reacionário-fundamentalistas no Brasil, como a “ideologia de gênero”, termo utilizado por “empreendedores morais” para distorcer os avanços no campo dos direitos sexuais e reprodutivos no país (Miskolci, 2018, p. 12). Como uma tragédia anunciada, esse discurso foi impulsionado há uma década, em 2011, quando o então deputado federal Jair Bolsonaro, ex-presidente do país, “encabeçou movimento contra o material que seria distribuído nas escolas para enfrentar a discriminação e a violência contra homossexuais, bissexuais, travestis e transexuais” – material esse que foi caricatamente apelidado por ele como “*kit gay*” (Miskolci, 2018, p. 5). Na época, mudanças substantivas ocorreram no terreno dos direitos humanos da população LGBTQIAPN+, como o reconhecimento jurídico da união entre pessoas do mesmo sexo na Argentina em 2010, e no Brasil em 2011. O fato atingiu diretamente segmentos conservadores e religiosos, porém, no que se refere a essa “cruzada moral”, apenas o diálogo não seria eficiente para a manutenção do status quo, mas sim um combate direto a tais ideais contrahegemônicos (Miskolci, 2018). Estava travada a batalha dos arautos da defesa de Deus, da Família e da Pátria, cuja arma mais potente seria, logo mais, a disseminação de *fake news* e, especificamente no âmbito escolar, a imposição de censura sobre as questões de gênero¹³⁹.

No caso em pauta, é possível compreender “ideologia de gênero” como um referente compartilhado a despeito de diagnósticos diversos sobre o que ele significa e das razões pelas quais ele deveria ser combatido. Se para a Igreja representa uma vertente teórica e política que contesta sua hegemonia em fóruns internacionais, para seguidores religiosos é uma noção que ameaça concepções idealizadas sobre a família e seu papel social, e, para agnósticos com interesses políticos ou econômicos à direita, representaria uma agenda oculta de doutrinação “marxista”. O espectro “ideologia de gênero” delimita um campo discursivo de ação que podemos reconhecer como unindo imaginariamente uma suposta ameaça de retorno do comunismo ao pensamento acadêmico feminista estabelecendo um enquadramento da política em torno do medo de mudanças na ordem das relações entre homens e mulheres e, sobretudo, da extensão de direitos a homossexuais. Discussões macropolíticas são substituídas por uma

retórica que traz à opinião pública o diagnóstico de que a origem de problemas sociais resulta de mudanças comportamentais que precisariam ser combatidas. Nesse campo discursivo de ação fundado no medo e performado como cruzada moral contra a chamada “ideologia de gênero”, a política compreendida como diálogo agonístico – o contraste de perspectivas divergentes, mas com fins comuns – se transmuta em uma guerra que só pode terminar com a eliminação do adversário compreendido como inimigo, no caso, uma espécie de doutrina enganosa a ameaçar a família brasileira [...] A cruzada moral recusa e reage a mudanças nas relações de poder sob o disfarce de defesa da família, na verdade um arranjo doméstico compreendido por esses grupos de maneira pouco condizente com a realidade sociodemográfica nacional. Os empreendedores morais que deflagraram a cruzada definem a família como indissociável da heterossexualidade e do controle dos homens em relação às mulheres e aos filhos defendendo, portanto, a autoridade absoluta do pai e a família como verdadeiro estado de exceção (Miskolci, 2018, p. 7-14, grifos no original).

Além da problemática relacionada à “ideologia de gênero” no texto (077), fica evidente, ainda, o interdiscurso entre escolas públicas e privadas na apresentação das distinções contextuais relativas a cada espaço, dentre elas a distorção idade-série, que diz respeito à existência de dois ou mais anos de atraso escolar. Se, de acordo com as Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais da Educação (Brasil, 2013), o ensino fundamental II deveria contemplar alunos/as na faixa etária de 11 a 14 anos, Caju explicita que, diferente da escola particular, nas salas de aula em que leciona, na rede pública, não é difícil encontrar menino de 18, 19 [anos] no 9º ano; nas escolas privadas há, geralmente, um padrão em cada série, enquanto nas escolas públicas a distorção idade-série é muito visível, muito presente.

A propósito, dados do Censo Escolar 2017 apontaram que, dos/as 35 milhões de estudantes matriculados/as nos ensinos fundamental e médio, tanto em redes públicas quanto privadas, sete milhões – 20% dos/as estudantes matriculados/as – estavam em situação de distorção idade-série; desse quantitativo, 5 milhões cursavam o ensino fundamental. As regiões Norte e Nordeste apresentaram as maiores taxas, estando o Piauí com o percentual de 52% de alunos/as nessa situação. Em relação à dependência administrativa, enquanto a taxa nacional abrangia 4% de estudantes matriculados em escolas da rede privada em situação de distorção idade-série, o percentual chegou a 14% em relação aos estudantes de escolas públicas. Ademais, sobrepondo-se às taxas nacionais, no Piauí os números atingiram 6% do fenômeno na rede privada e 22% na rede pública (Unicef, 2018).

Ainda sobre a atuação em ambientes escolares, além do Coletivo Perifala e da Coletiva Lésbica Piauiense, o Coletivo Não é Não Piauí também realizou uma ação em uma escola pública de Teresina. Em 2020, como parte das ações

do Coletivo em comemoração ao 8 de Março – Dia Internacional da Mulher –, a embaixadora do Coletivo no Piauí, Luana Sena, realizou uma palestra sobre assédio para alunos/as do ensino fundamental da Escola Municipal Professor Ubiraci de Carvalho, na região leste de Teresina (Figura 46). Inclusive, ainda na programação em comemoração ao 8 de Março, o Coletivo esteve presente na roda de conversa com o tema “O que é feminismo?”, realizada no iCEV Instituto de Ensino Superior de Teresina.



Figura 46 — Palestra do Coletivo Não é Não Piauí em escola pública municipal de Teresina
Fonte: Acervo fotográfico do Coletivo Não é Não Piauí (2020).

(078) Ouvindo a Caju falar sobre a dificuldade com a Seduc, me ocorreu que **a gente não conseguiu**, praticamente, desenvolver nenhum **projeto educativo** em nenhuma escola de Teresina. E olha que nós **tentamos bastante**, assim, eu tenho muito contato com **escolas particulares**, principalmente, e a gente nunca conseguiu desenvolver. E depois quando teve aquele estouro das denúncias de assédios nas escolas de Teresina [alunas/os denunciando professores/as no Twitter], assédio dos professores, dos diretores, assim a ficha caiu total pra mim, fez muito sentido que a gente não conseguisse desenvolver nenhum projeto educativo sobre a questão do assédio em nenhum ambiente escolar, **porque esses ambientes são repetidores e reprodutores de práticas abusivas e de assédio contra mulheres e meninas diariamente, cotidianamente**. É muito assustador [...] Principalmente nas particulares. Eu ainda consegui, a gente fez **uma ação no 8 de Março num grupo da rede municipal**. Então, assim, **na escola pública foi mais fácil do que nas particulares**. Nas particulares a gente não conseguiu acesso nenhum, e olha que eu fui pra bastantes reuniões, escrevi projetos, mandei e nenhum foi acatado, assim. O desdobro era sempre financeiro, né, mas depois, quando surgiu esse caso, eu somei as peças, né? Entendi, é um campo muito minado pra uma escola com o **rabo preso** se meter, né, usando aqui um linguajar bem mais popular. Mas é isso, a maioria tem muita **culpa no cartório**, então, até pra não soar hipócrita, né, de falar de combate ao assédio quando tá cheio de denúncia lá dentro mesmo (Luana – Não é Não Piauí – GF3).

Apesar da realização de uma ação em uma escola, Luana evoca, no texto (078), a dificuldade do Coletivo Não é Não Piauí em *desenvolver projetos educativos* em escolas teresinenses, sobretudo em instituições da rede privada de ensino (*a gente não conseguiu; tentamos bastante; na escola pública foi mais fácil do que nas particulares*). Ao mencionar os casos de assédio a estudantes em algumas escolas teresinenses¹⁴⁰, ela associa a dificuldade do Coletivo em acessar escolas privadas de ensino básico ao fato de esses espaços serem *repetidores e reprodutores de práticas abusivas e de assédio contra mulheres e meninas diariamente, cotidianamente*. Luana utiliza a expressão “*campo muito minado*” para referir-se aos riscos corridos por essas instituições na explanação da temática do assédio; e as expressões “*rabo preso*” e “*culpa no cartório*” para referir-se ao conhecimento das instituições sobre a existência de casos de assédio, ainda que tratados de forma velada.

Ainda que o objetivo do Não é Não Piauí de desenvolver projetos educativos em escolas não tenha tido continuidade, movimentações importantes ocorreram internamente no âmbito nacional do Coletivo, envolvendo embaixadoras de outros estados. Algumas integrantes criaram um subgrupo chamado *Não é Não das Pretas*, voltado para o debate e a produção de conteúdo para mídias sociais sobre temáticas relacionadas à raça, em perspectiva interseccional.

(079) [...] que essa é uma discussão que a gente nem chegou a um consenso ainda, assim, de qual vertente do feminismo a gente acredita, porque dentro do próprio coletivo existe uma diversidade, né, de pensamento e de crenças e de tudo. E a gente entende também as **limitações** entre as nossas abordagens, sobretudo em relação ao feminismo negro, sobretudo em relação às mulheres lésbicas, porque, em essência, **a gente é um coletivo formado por mulheres brancas de classe média**, vamos dizer. Então tem algumas **limitações que a gente reconhece**, mas que a gente entende também que **é processo**, né? Agora começou mais o *Não é Não das Pretas*, então tem algumas **ações** que tão acontecendo internamente pra que a gente possa abranger cada vez mais um público maior tanto de integrantes, como de pessoas tocadas ou que chegam a conhecer o coletivo [...] O *Não é Não das Pretas* foi uma **iniciativa das próprias mulheres negras que integram o Coletivo**, que são **pouquíssimas**, acho que a gente tem **quatro ou cinco dentro de todas as 16 embaixadoras**, né? Acho que só cinco são mulheres pretas. E surgiu como uma **demandas delas**, assim, uma sugestão delas de que elas pudessem ter **mais voz e mais participação**. E, obviamente, a gente queria já abrir esse espaço, né? **Tem que ter**, na real. E aí elas têm um grupo particular, assim, elas se organizaram separadamente para pensar demandas que é muito da realidade de vivência delas. Então tem um espaço da agenda da **produção de conteúdo** que é destinado só ao *Não é Não das Pretas*, então toda **pauta** que você vê no Instagram sobre **feminismo negro** ou que trazem pauta sobre a **vivência da mulher negra, ele é produzido por elas**. Basicamente é isso. Eu nunca participei, mas elas têm reuniões e tem ações

só das mulheres pretas no coletivo. E isso são mulheres, no *Não é Não das Pretas*, são meninas da **Bahia** e de **Minas Gerais** que se juntaram. Basicamente são esses dois estados que tão, assim, na frente desse projeto, um **subprojeto**, né, dentro do projeto maior [...] (Luana – Não é Não Piauí – GF3).

No texto (079), Luana explicita que o Coletivo Não é Não é formado majoritariamente por *mulheres brancas de classe média*, posicionamento importante para o reconhecimento dos privilégios moderno-coloniais, bem como das *limitações* prático-teóricas desse grupo social. Inclusive, esse reconhecimento é apontado por Luana como um importante impulsionador para o *processo* de des/reconstrução de discursos/práticas sociais hegemônicas e para o consequente desenvolvimento de *ações*. Nesse sentido, surgiu o *Não é Não das Pretas*, uma *iniciativa das próprias mulheres negras que integram o Coletivo*, tendo em conta as pouquíssimas mulheres negras do Coletivo, em torno de cinco embaixadoras, que representam os estados da *Bahia* e de *Minas Gerais*. A Figura 47 mostra a postagem de apresentação do “Núcleo das Pretas Não é Não” dentro do Coletivo Não é Não. Além das embaixadoras, outras integrantes do Coletivo também fazem parte do núcleo, em sua fundação, em julho de 2020, em referência ao “Julho das Pretas” e ao Dia Mundial da Mulher Negra Latino Americana e Caribenha, comemorado no dia 25.

Nesse contexto, segundo Luana (079), a partir de suas *demandas por mais voz e mais participação*, essas mulheres organizam e produzem os conteúdos para as mídias sociais sobre temáticas que envolvem o *feminismo negro*, isto é, *toda pauta sobre a vivência da mulher negra é produzido por elas*. A narrativa de Luana pode ser analisada à luz da argumentação de Lugones (2020) sobre o reconhecimento não apenas da raça, como apontado por Aníbal Quijano, mas também do gênero como imposições coloniais constituintes da colonialidade do poder. Ainda que não referenciado na narrativa de Luana, a temática levantada apresenta relações com as propostas do feminismo decolonial, que emerge como luta contra o sistema colonial-moderno de gênero, estabelecido com base em uma lógica eurocêntrica, patriarcal, capitalista, imperialista, atribuída de raça, gênero e cis-heterossexualidade. Nas palavras de Lugones:

decolonizar gêneros é necessariamente uma práxis. Trata-se de transformar uma crítica da opressão de gênero – racializada, colonial, capitalista e heterossexista – em uma mudança viva da sociedade; colocar o teórico no meio das pessoas em um entendimento histórico, humano, subjetivo/intersubjetivo da relação oprimir → ← resistir na intersecção de sistemas complexos de opressão. Em grande medida, essa práxis tem que estar de acordo com as subjetividades e intersubjetividades que constroem e são construídas pela “situação” e precisa incluir um “aprender” sobre os povos (Lugones, 2019, p. 363).

A Figura 48 apresenta duas postagens no Instagram do Coletivo Não é Não posteriores à criação do núcleo do Não é Não das Pretas: à esquerda, publicada em 2021, a postagem dá continuidade a uma série temática sobre empreendedorismo feminino; à direita, a postagem publicada em 2020 aborda a violência institucionalizada sobre corpos pretos e/ou gordos.



Figura 47 — Postagem sobre o surgimento do “Não é Não das Pretas”
 Fonte: Instagram do Coletivo Não é Não (2020) (@tatuagensnaoenao).



Figura 48 — Postagens do Coletivo Não é Não com conteúdo sobre raça (2021 e 2020)
 Fonte: Instagram do Coletivo Não é Não (2021; 2020) (@tatuagensnaoenao).

Assim como o Coletivo Não é Não, o Coletivo Corpo Gordo Livre também pretende realizar ações em espaços escolares do ensino básico.

(080) A gente tem um planejamento muito grande, a gente tem um **desejo muito grande de ir pra escola pra falar sobre os corpos**, mas ainda tá só no papel esse planejamento, a gente ainda não colocou em prática por conta da pandemia e também porque a gente não tava conseguindo organizar o coletivo [...] Eu tento planejar pra que futuramente a gente consiga fazer um, na verdade eu tenho **um projeto de intervenção nas escolas, porque eu acho que tudo começa nas escolas**. E aí se essas crianças têm esse conhecimento cedo é muito mais fácil de conseguir que a **gordofobia não seja instalada tão cedo**. Porque eu acho que tudo começa na escola, e eu tenho esse projeto de intervenção que eu quero compartilhar com as meninas pra gente colocar pra frente [...] Nós do coletivo já participamos de palestras na UFPI, já fomos convidadas duas vezes. A gente já palestrou duas vezes na UFPI: uma foi, na verdade, uma **roda de conversa**, e a outra foi uma **palestra** da professora Luciana, de Artes Visuais. Pra gente foi um divisor de águas participar do evento que ela criou pra falar sobre o corpo gordo e na verdade foi o que deu ênfase ao nosso coletivo foi participar dessa palestra que ela criou, foi maravilhoso (Anna – CGL – GF1).

Mesmo participando de uma diferente sessão de Grupo Focal, Anna evocou uma narrativa semelhante à de Caju no texto (077), ao explicitar o projeto do Coletivo Corpo Gordo Livre em realizar “*intervenção nas escolas*”. A seleção lexical denota a atuação exógena ao espaço escolar de ensino básico como uma forma de problematizar os conteúdos que não fazem parte dos currículos oficiais nessas instituições, como a *gordofobia*. A justificativa para a ação interventiva expressa-se na seleção lexical “*porque eu acho que tudo começa nas escolas*”, em que fica evidente a concepção acerca da responsabilidade de espaços escolares na formação inicial, que influenciará o pensamento e o desenvolvimento de crianças e adolescentes.

Já na seleção lexical “*a gente tem um desejo muito grande de ir pra escola pra falar sobre os corpos*”, o pressuposto da esperança por uma mudança no padrão da estrutura escolar colonial-moderna é desvelado; essa esperança, contudo, não está ancorada em mera espera, mas sim na ação direta da Coletiva, ao projetar-se em movimento na direção de lugares e ao encontro de públicos intencionalmente escolhidos, o que remete à noção freireana de esperança ancorada no movimento, na luta, na práxis (Freire, 2020).

Diante da importância da discussão da temática dos corpos, Anna ressalta que é primordial que crianças e adolescentes tenham acesso a esse conteúdo para que a *gordofobia não seja instalada tão cedo*, sobretudo se considerarmos:

1) o peso corporal como um fator predominante em casos de bullying (Ipea, 2014); e 2) as escolas como um dos principais espaços onde emergem tais comportamentos abusivos (Zequinão *et al.*, 2016). Embora, até o recorte temporal desta pesquisa, não tenham realizado nenhuma ação em espaços escolares do ensino básico, o Coletivo Corpo Gordo Livre esteve presente em eventos acadêmicos na Universidade Federal do Piauí, participando de uma *roda de conversa e de uma palestra*. A Figura 49 ilustra momento da roda de conversa sobre *A solidão da mulher gorda*, junto à I Jornada Sobre a Mulher na Atual Sociedade Neofascista, em agosto de 2019¹⁴¹. Já a Figura 50 exhibe momentos da palestra no evento *Diálogos Visuais Corpo_Território_Invento_Educativo*, organizado pela artista visual e fundadora do Coletivo OcupARTE/OcuparTHE, Luciana Leite, em outubro do mesmo ano.



Figura 49 — Roda de conversa com integrantes do Coletivo Corpo Gordo Livre na UFPI
Fonte: Acervo do Coletivo Corpo Gordo Livre (2019).



Figura 50 — Palestra do Coletivo Corpo Gordo Livre em evento na UFPI
Fonte: Acervo do Coletivo Corpo Gordo Livre (2019).

Com relação à participação de coletivos/as em espaços acadêmicos, o Coletivo In.surge também esteve presente em eventos de cursos de graduação, como Arquitetura e Urbanismo, Geografia, Sociologia e Psicologia.

(081) Sobre as atividades, além do próprio mapa em si, a gente teve um evento presencial, que foi o evento de lançamento do mapa, que a gente fez uma festa no The Doors, também aberta, né, e foi mais uma celebração da própria equipe. E a gente teve a oportunidade de falar em muitos **espaços acadêmicos**, então sempre vinha muita curiosidade da galera da **Arquitetura** e do **Urbanismo**, da **Geografia**, da **Sociologia**, da gente participar de algumas disciplinas pra falar sobre o processo de mapeamento, né? Tanto que essa visão do mapear ser um ato de visibilidade e invisibilidade vem da filosofia, né, vem do Foucault, enfim. Então a gente, ao trazer esse discurso, despertou muito interesse da **psicologia** também, quando a gente falava da questão sobre do jovem, de abraçar o jovem, as angústias dele e ver de que forma ele poderia se sentir mais bem acolhido na cidade onde ele nasceu. Quando a gente lançou o mapa, teve muito burburinho, muita participação em rádio, TV, chamou muita atenção, mas depois deu uma sossegada, assim. Mas a participação dentro da academia eu acho que foi a mais marcante (Mariana – In.surge – GF2).

Membros/as do Coletivo Salve Rainha também participaram de diversos eventos acadêmicos, tanto em instituições públicas quanto privadas. A Figura 51 exibe o cartaz de divulgação do evento intitulado II Articulações Estéticas, realizado na Universidade Estadual do Piauí em 2015, onde integrantes do Salve Rainha – entre eles o fundador do Coletivo, Chagas Jr. – conduziram o bate-papo *A arte na rua: o projeto Salve Rainha e a intervenção estética na cidade*. A Figura 52 ilustra o cartaz de divulgação do I Simpósio de Arquitetura e Design, promovido na Faculdade Uninassau em 2017, no qual o Salve Rainha participou de três eventos: a mesa sobre Patrimônio Histórico e Cultural, conduzida por Renata Reis; o minicurso sobre Tecnologia Social e Políticas Públicas Aplicadas, ministrado por Railane Carvalho; e a oficina de Ambientação e Decoração de Reuso, ministrada por Jader Damasceno.



Figura 51 — Cartaz de divulgação de evento acadêmico em instituição pública com participação do Coletivo Salve Rainha
Fonte: Facebook do Coletivo Salve Rainha (2015) (@salverainhacafe).



Figura 52 — Cartaz de divulgação de evento acadêmico em instituição privada com participação do Coletivo Salve Rainha
Fonte: Facebook Coletivo Salve Rainha (2017) (@salverainhacafe).

Ao longo desta seção, apresentei um panorama das ações dos/as coletivos/as em espaços públicos diversos, como praças, museus, espaços ociosos ou abandonados, espaços de valor histórico e espaços escolares e acadêmicos. A prática dos/as coletivos/as emerge das experiências socialmente compartilhadas entre os/as integrantes, alimentando ações voltadas para a troca de saberes, o diálogo e o estímulo à reflexão/ação com os públicos, problematizando diversas temáticas dentro do campo sociocultural e político, confrontando práticas sociais hegemônicas. Nesse sentido, são as intersubjetividades, em consonância

com a realidade político-social do mundo, do país, da cidade, do bairro, dos grupos, enfim, que consubstanciam ações, pulsões e expectativas.

Ao promoverem palestras, debates e rodas de discussão, criam um ambiente altamente dialógico e diverso. Como dito por Freire (2020), em *Pedagogia do Oprimido*, a existência representa a *pronúncia* do mundo, por meio do diálogo: “se é dizendo a palavra com que, pronunciando o mundo, os homens o transformam, o diálogo se impõe como caminho pelo qual os homens ganham significação enquanto homens. Por isto, o diálogo é uma exigência existencial” (Freire, 2020, p. 109, grifo do autor). Desse modo, o caráter educacional presente em ações dos/as coletivos/as – seja pela ocupação e ressignificação do espaço público, seja pela intervenção em espaços escolares formais – representa a concretização de uma decolonização do saber e do ser.

Com a intenção de repensar as alternativas para imaginar um futuro diferente, centramos nossas esperanças na educação em suas diferentes formas, como o lugar no qual se pode iniciar a descolonização de nosso imaginário e a revalorização de nossos saberes. A importância da educação se revela à medida que é no território histórico e cultural que se constrói o imaginário de toda a sociedade. A educação é o espaço no qual se produz a elaboração e a recriação das visões de mundo, dos sistemas de valores e das maneiras de construir os conhecimentos. Essa recriação é que nos permite a elaboração de um projeto social capaz de se adaptar às necessidades, às potencialidades e aos interesses de nossas sociedades (Marin, 2009, p. 130).

Nesse sentido, a ação dos/as coletivos/as representa, ainda, o que a intelectual bell hooks (2017) denominou de *pedagogia engajada*¹⁴², uma educação progressiva e holística que leva em conta o bem-estar de educadores/as e alunos/as em sua integralidade corpo-mente-espírito, considerando que vivências pessoais também fazem parte do processo de aprendizagem. Influenciada pela obra de Paulo Freire, com quem estudou, bell hooks (2017, p. 120) compartilha da concepção de que pedagogias críticas da libertação “necessariamente abraçam a experiência, as confissões e os testemunhos como modos de conhecimento válidos, como dimensões importantes e vitais de qualquer processo de aprendizado”. Ao levantarem questões que desafiam a lógica colonial-moderna – intervindo em escolas de ensino básico e confrontando seus currículos, por exemplo – os/as coletivos/as fazem de “sua prática de ensino um foco de resistência”, agindo de modo a não reforçar “os sistemas de dominação” (Hooks, 2017, p. 36). Ao realizarem uma educação como prática de liberdade, ensinam a transgredir, conectam a “vontade de saber à vontade de vir a ser” (Hooks, 2017, p. 32).

Tais ações refletem a busca pelo ser *mais* mencionado por Freire (2018): uma busca constante, permanente, realizada em comunhão e diálogo com

outros seres; o abandono de uma consciência ingênua e a incorporação de uma consciência crítica, ao perceberem-se sujeitos da própria educação e não meros objetos, receptores de uma educação forjada na alienação, na opressão e na desigualdade. Ao estabelecerem um horizonte na mudança, os seres assumem-se como seres de *práxis*, criadores e transformadores da realidade histórica.

Tendo discorrido sobre os lugares de ações dos/as coletivos/as, na seção a seguir apresento o conjunto de instrumentos, os elementos estéticos e as principais linguagens utilizadas pelos/as coletivos/as em suas ações. Posteriormente, exponho a estrutura organizacional desses agrupamentos e a operacionalização das ações.

4.2.3 Como produzem? Limitações e transgressões

Instrumentos utilizados nas ações

As ações/intervenções dos/as coletivos ocorrem por meio de diversos instrumentos, entre os quais os mais utilizados foram: oralidade, música, obra bibliográfica, obra cinematográfica, obras de artes visuais e/ou plásticas, podcast, fotografia, mapa, tatuagem temporária, adesivos, panfletos e as redes sociais digitais.

(082) [...] os nossos principais instrumentos, eu acho que o principal de todos que a gente utiliza, **com certeza**, é as **redes sociais**... a gente tem um **alcance bem maior** nas redes sociais. E além das redes sociais, em todas as reuniões que a gente faz, a gente utiliza **textos**, fazemos também uso de **documentários**, já passamos **clipe de música de rap** no Projeto Perifala nas Escolas [...] A gente trabalha muito a questão do **rap** nas escolas, o que significa o **rap** pra quem mora na periferia e como **o rap é político** [...] A gente também faz análise de alguns **vídeos**, né. E também de determinado caso que aconteça. Por exemplo, a gente pega um texto e aí a partir desse texto a gente vai analisar determinado caso que de alguma maneira irá nos atingir ou nos atinge [...] Eu acho que a importância da gente utilizar essas várias ferramentas, tanto redes sociais, quanto textos, vídeos, documentários etc. é, eu acho importante porque isso, além de causar **uma dinâmica maior no grupo, né, é uma maneira diferente de abordar os temas** que a gente se propõe a debater. E usando essas várias metodologias a gente também consegue **alcançar mais pessoas**, porque **não é todo mundo que gosta** de pegar um texto e ler, mas pode ser que a pessoa goste de assistir um vídeo, um clipe ou um documentário. Ou a pessoa não gosta de ler um texto, assim, em papel, mas gosta de ler um texto que esteja escrito lá na rede social. Então, com essas metodologias a gente tenta alcançar mais pessoas, né. Eu acho que a principal importância é essa. Além de dialogar também com várias idades, né? A gente consegue ter essa dinâmica (Rebeca – Perifala – GF1).

Os *textos* são um dos principais instrumentos utilizados pelo Perifala, ao utilizarem obras de autores/as selecionados/as pelo Coletivo para debates tanto nas reuniões da Praça do Esplanada quanto no Projeto Perifala nas Escolas. Nas ações em escolas, em paralelo à utilização de textos escritos, o Coletivo também utiliza *documentários, vídeos ou clipes de músicas de rap* para abordar temáticas sobre raça, classe e gênero. Segundo Rebeca (083), o uso combinado dessas *ferramentas confere uma dinâmica maior no grupo*. Recorrer a diferentes instrumentos pedagógicos – *metodologias*, como Rebeca define – possibilita *alcançar mais pessoas* e avançar em direção a uma perspectiva democrática de educação, tendo em vista que os/as sujeitos/as têm diferentes modos de aprendizagem.

Considerando tais diferenças, o Coletivo propõe *uma maneira diferente de abordar os temas*. Nesta seleção lexical, estabelece-se um recurso interdiscursivo que contrapõe a educação flexível e dinâmica (baseada na dialogicidade) à educação bancária (rígida, tradicional, baseada na transferência de conhecimento). Desse modo, na seleção lexical “*não é todo mundo que gosta*” evidencia-se a atenção do Coletivo ao elemento subjetivo da recepção da ação, ao considerar a aceitação (ou não) do alunado aos instrumentos utilizados em sala de aula como um fator que influencia na qualidade da aprendizagem.

Na Figura 53, os integrantes do Coletivo Perifala posam para uma fotografia com o livro da intelectual afro-americana Ângela Davis durante uma ação promovida na Escola Municipal Raimundo Nonato Monteiro Santana, na região da Vila Irmã Dulce. A seleção dessa obra é um dos exemplos das escolhas políticas do Coletivo, assim como a utilização da música *Corra*, do *rapper* brasileiro Djonga (transcrita abaixo), cuja letra trata da escravização, da violência e das dificuldades da população negra residente nas periferias. Como apontado por Rebeca (083), o rap tem uma representação específica para pessoas que moram na periferia e, nesse sentido, *o rap é político*.



Figura 53 — Integrantes do Coletivo Perifala com o livro de Ângela Davis em escola pública
Fonte: Facebook do Coletivo Perifala (2019) (@perifala_).

Corra (Djonga)¹⁴³

Amor, olha o que fizeram com nosso povo
 Amor, esse é o sangue da nossa gente
 Amor, olha a revolta do nosso povo
 Eu vou, juro que hoje eu vou ser diferente
 Éramos milhões, até que vieram vilões
 O ataque nosso não bastou
 Fui de bastão, eles tinham a pólvora
 Vi meu povo se apavorar
 E às vezes eu sinto que nada que eu tente fazer vai mudar
 Auto estima é tipo confiança, só se quebra uma vez
 Tô juntando os cacos, não Barcelos, nem Antibes
 Sou antigo na arte de nascer das cinza
 Tanto quanto um bom motorista é na arte de fazer baliza
 Eu tô na arte de fazer...
 Eles são a resposta pra fome
 Eles são o revólver que aponta
 Vocês são a resposta porque tanto
 Einstein no morro morre e não desponta
 Vocês são o meu medo na noite
 Vocês são mentira bem contada
 Você são a porra do sistema que vê
 Mãe sofrendo e faz virar piada, porra
 Eu vi os menor pegando em arma, pois cês foram silenciadores
 Eu vi meu pai chorando o desemprego, desespero
 Pra que isso, mano?
 Eu não quero vida de pizzaiolo, e sim ser dono da pizzaria
 Querem que eu me contente com nada
 Sem meu povo o tudo não existiria
 Eu disse: “Óh como cê chega na minha terra”
 Ele responde: “Quem disse que a terra é sua?”
 Ô ô ô ô ô ô ô
 Ô ô ô ô ô ô ô
 Aquela noite eu te ensinei coisas sobre o amor
 Durante o dia eu só tinha vivido o ódio
 Deus me deu o frio e não me deu o cobertor
 Perdão Senhor, mas na pista eu só vejo sódio
 Se pá são a causa da seca, e da cerca que nos separa
 Depois nos acusam de tá dividindo demais
 Já se apropriaram de tudo
 Minha mente me diz: “get out, Gustavo, corra!”
 Você sabe o mal que isso faz
 Pra eles nota seis é muito
 Pra nós nota dez ainda é pouco
 Pros meus qualquer grana é o mundo
 Pros deles qualquer grana é troco
 E eu tô errado antes de fazer, defasar é o prazer
 De quem tá com o controle do game
 Não treme, não geme, se cala vadia

Aqui é a porra do senhor de engenho
Eu sou tudo, eu sou vídeo, eu sou foto, eu sou frame
Tem que se vender pra mim se tu quiser um Grammy
Sou a morte, o diabo, o capeta
A careta que te assombra quando fecha o olho
Enquanto eles gozam com o choro
Existirei pra fazer tu sorrir, amor
Sou seu colete à prova de balas
Seu ouvido à prova de falas
Eu vou tomar nosso mundo de volta
Amor, olha o que fizeram com nosso povo
Amor, esse é o sangue da nossa gente
Amor, olha a revolta do nosso povo
Eu vou, juro que hoje eu vou ser diferente

Ainda no texto (083), Rebeca menciona as *redes sociais* como uma das principais ferramentas utilizadas pelo Coletivo Perifala em razão do *alcance* das postagens virtuais. Desse modo, enquanto as ações nas escolas são realizadas em determinadas turmas, uma de cada vez, uma só postagem pode atingir várias pessoas ao mesmo tempo. As redes sociais também são apontadas como um recurso bastante utilizado pelos Coletivos Salve Rainha e Não é Não e pela Coletiva Lésbica Piauiense. A propósito, Coimbra e Moraes (2020) também fazem uma análise discursiva acerca da utilização de mídias digitais por coletivos/as teresinenses.

(083) [...] E uso de **redes sociais**, né? A gente fica publicando as fotos do evento que acabou de acontecer, **vai publicando pra ir mantendo a memória**, né? Pro próximo evento. Que é uma coisa que o Salve Rainha também sempre fez, né? Que é a questão da pesquisa e das redes sociais [...] (Alex – In.surge/Salve Rainha/Roda de Poesia – GF4).

(084) E, fora isso, a produção de conteúdo pras **redes sociais**, que não para, assim a gente continua apostando no nosso Instagram. Assim, **ele não é só o nosso cartão de visita**, o nosso **portfólio**, mas ele é também, se você prestar atenção, do último ano pra cá, ele se consolidou muito como **produtor de conteúdo informativo** mesmo, né? A gente tem uma curadoria de conteúdo, que pega dados, que analisa dados, que constrói gráficos, que fomenta informação mesmo, né, assim. E a gente tem apostado muito nisso, na construção também do site (Luana – Não é Não Piauí – GF3).

(085) Na Coletiva [os instrumentos] são textos, né? Pode ver lá [nas redes sociais] que sempre tem uma **contextualização daquele post**. Então, como a gente falou [em um *post*] “você ama o padrão ou ama as mulheres?”. O nome do tema é esse e lá a gente fala sobre a estética, de que é preciso ficar atento, então existe um diálogo ali também. Panfleto, essas coisas... **a gente é um movimento social lisinho**

ainda, né, então a gente não tem muita condição de dialogar que não seja por meio virtual, porque **o virtual é gratuito**. A gente tem adesivo também. Eles são pequeninhos porque a gente juntou acho que, na época, 70 reais, e aí mandou fazer acho que foram mil adesivos, pequeninhos, assim. E aí no “Ele Não” a Coletiva não existia, existia a ideia, e aí a gente lançou o adesivo com a ideia em 2018 (Luara – Coletiva Lésbica Piauiense – GF1).

Nos textos (083) a (085), os/as participantes apresentam as redes sociais como um importante instrumento para a divulgação dos eventos que vão acontecer ou que já aconteceram, a fim de ir *mantendo a memória* (083) das ações que realizam. Luana (084) destaca que mais que um *cartão de visitas ou um portfólio* (084) de postagens, o Instagram do Coletivo Não é Não funciona como um *produtor de conteúdo informativo*, quando temáticas diversas são abordadas de forma a levar conhecimento e incentivar a reflexão crítica do público que acompanha o coletivo. De modo semelhante, Luara (085) cita a produção textual que acompanha as postagens no Instagram da Coletiva Lésbica Piauiense (*contextualização daquele post*), evidenciando o seu caráter educativo. Além do alcance das publicações, outro fator que contribui para a utilização das redes sociais como instrumento dos/as coletivos/as é a *sua gratuidade*. Como mencionado por Luara (085), a escassez de recursos financeiros limita a atuação da Coletiva Lésbica Piauiense (*a gente é um movimento social lisinho*), que, com recursos próprios, chegou a confeccionar adesivos para distribuição durante o ato “Ele Não”, contra a campanha presidencial de Jair Bolsonaro em 2018.

A Figura 54 mostra uma postagem no Instagram do Coletivo Perifala feita em junho de 2021, com problematização sobre “O que é direito à cidade? Revolução urbana desde a periferia”, com texto de autoria de Chico Filho, idealizador do Coletivo. Em seguida, a Figura 55 ilustra postagem no Instagram do Coletivo Não é Não feita em setembro de 2021, com conteúdo informativo sobre a importância da prevenção do HIV entre o público heterossexual masculino, que representa 49% dos infectados pela doença. Já a Figura 56 mostra uma postagem no Instagram de uma ação conjunta promovida pela Coletiva Lésbica Piauiense e pelo Coletivo Corpo Gordo Livre em setembro de 2019. O debate “*Você ama as mulheres ou o padrão?*” ocorreu no Parque da Cidadania, Centro de Teresina.



Figura 54 — Problematização da questão do direito à cidade no Instagram do Coletivo Perifala
Fonte: Instagram do Coletivo Perifala (2021) (@perifala_).



Figura 55 — Conteúdo informativo sobre a prevenção do HIV no Instagram do Coletivo Não é Não
Fonte: Instagram do Coletivo Não é Não (2021) (@tatuagensnaoenao).



Figura 56 — Convite para o debate da Coletiva Lésbica Piauiense em parceria com o Coletivo Corpo Gordo Livre
 Fonte: Instagram da Coletiva Lésbica Piauiense (2019)(@coletivalesbicapi).

Além da utilização de textos, músicas, vídeos ou das redes sociais, os podcasts – arquivo de áudio disponibilizado via plataformas digitais – também têm sido uma ferramenta utilizada pela Coletiva Lésbica Piauiense e pelo Coletivo Não é Não.

(086) [...] a outra atividade que a gente tem construído é o **podcast**. A gente só tem três episódios lançados, na verdade, algum episódio **mais político** e um episódio **menos político**, pra você ouvir ali lavando uma louça, falando sobre paquera, na pandemia, essas coisas. Então uma coisa mais pesada e uma coisa mais leve, pra dar aquele equilíbrio. Se você botar no **Spotify**, tem o **Siga Bem Caminhoneira**, da Coletiva Lésbica, lá tem dois episódios, e a gente tem a intenção de ampliar, né [...] (Luara – Coletiva Lésbica Piauiense – GF1).

(087) [...] mas a gente tem o Instagram, as meninas que administram tão sempre postando coisas sobre... informativos, porque a gente sempre busca levar informação, principalmente sobre questões de mulheres, **levar essa informação pras pessoas**, a gente tem um podcast também [...] (Rachel – Não é Não Piauí – GF1).

Os podcasts da Coletiva Lésbica Piauiense e do Coletivo Não é Não estão hospedados na plataforma de áudio **Spotify**. Como explicitado por Luara

(086), o podcast *Siga Bem Caminhoneira* disponibiliza dois episódios: um *mais político*, intitulado “Vivência Heteronormativa x Construção da Identidade Caminhão”, de maio de 2020, e um *menos político*, intitulado “Amor sapatão em tempos de pandemia”, de junho de 2020. Luara atribui a caracterização dos episódios como *mais* ou *menos* políticos respectivamente, em decorrência da formalidade e informalidade na abordagem das temáticas, sendo o primeiro voltado para discussões teórico-práticas no âmbito da heretormatividade, e o segundo para o compartilhamento de vivências das participantes do podcast durante o período de isolamento social, devido à pandemia de coronavírus. A Figura 57 exhibe a divulgação do segundo episódio no Instagram da Coletiva Lésbica Piauiense.

Já o Não é Não Podcast disponibiliza 11 episódios, de junho a outubro de 2020, com os títulos: “Gravidez, parto e pós-parto na pandemia”, “Prazer feminino”, “Santificação da maternidade”, “Não era amor, era cilada: relacionamento abusivo”, “Violência contra a mulher na pandemia”, “Orgulho lésbico”, “Orgulho *gay*”, “Orgulho *queer*”, “Políticas públicas LGBTQ+”, “O que é violência contra a mulher?” e “Direito Reprodutivo”. A Figura 58 apresenta os três primeiros episódios lançados na plataforma Spotify.



Figura 57 — Divulgação de episódio do podcast da Coletiva Lésbica Piauiense

Fonte: Instagram da Coletiva Lésbica Piauiense (2020) (@coletivalesbicapi).



Figura 58 — Episódios do podcast do Coletivo Não é Não no Spotify
 Fonte: Spotify do Não é Não Podcast (2020).

O Coletivo In.surge tem como principal ação a disponibilização gratuita de um instrumento autoral e independente, o Mapa Colaborativo, no qual fazem a indicação de lugares para o lazer e entretenimento de jovens teresinenses.

(088) [...] Então o mapa original, da *Use It*, tem lá cinco categorias – que é **beber, comer, sair, ver e comprar** – e a gente adicionou uma sexta, que é **participar**, que é justamente, cara, o que é que pode **engajar o jovem teresinense aqui**? O que é que tem de **atividades baratas, gratuitas** ou que ele possa encontrar **grupos de apoio, de interesses em comum**, que ele possa ter um suporte, uma troca com outros jovens, até que estimule ele a criar, sabe, também o seu próprio grupo? Então, **a gente colocou grupo de esporte**, como a Academia Eric Melo de Karatê, que dá **aula de graça de Karatê, aula de línguas, aula de desenho**, tipo, que a pessoa pudesse se engajar, sabe. E até pra que quando chegue uma pessoa de fora e que vem visitar Teresina a gente não olhe pra ela e diga “mano, o que é que você veio fazer aqui, não tem nada pra fazer aqui”. Chega gente, entrega o mapa e deixa a pessoa descobrir um pouco da cidade, sabe. Tem muita gente fazendo muita coisa legal. Inclusive o Café Sobrenatural [do Coletivo Salve Rainha] tá no mapa porque ele ainda tava aberto, né, quando a gente lançou. Porque a gente começou a produzir em 2017, em novembro foi quando eu voltei e a gente começou a ter as primeiras conversas, e a gente só consegui lançar em julho, agosto [2018] que a gente conseguiu produzir mesmo o mapa. Então foi um trabalho hercúleo de muita gente trabalhando [...] E a gente tava aí, **já num processo bem avançado, de fazer o mapa número dois pra lançar em julho desse ano [2020]**, mas aí, por conta da **pandemia**, aí **teve que suspender** tudo porque uma das propostas do mapa é justamente **convidar as pessoas a sair da sua casa e conhecer o que tem na cidade**, né, então não poderíamos dar continuidade dentro do contexto da pandemia, seria irresponsável sugerir que as

pessoas saíssem de casa nesse contexto. E aí, também, infelizmente, muitos dos lugares que a gente catalogou pro mapa desse ano [2020] – que já tava fechado o catálogo dos novos lugares – **muitos dos lugares fecharam, então a gente vai ter que recomeçar o trabalho de pesquisa pra lançar o mapa quando for oportuno.** Mas o coletivo tá aí (Mariana – In.surge – GF2).

Como relatado por Mariana (088), o mapa da In.surge disponibiliza seis categorias com indicações de lugares para *beber, comer, sair, ver, comprar e participar*. Com esta última categoria, o Coletivo foca no tema da sociabilidade do/a jovem teresinense, reforçada nas seleções lexicais “*engajar*”, “*grupos de apoio, de interesses em comum*” e “*troca com outros jovens*”. As indicações do Mapa da In.surge priorizam opções baratas ou gratuitas de atividades esportivas ou artísticas (*a gente colocou grupo de esporte, aulas de línguas, aulas de desenho*). Mariana destaca que o Coletivo estava em processo de produção da segunda edição do Mapa, atividade interrompida em decorrência da pandemia de covid 19. Como a proposta do Mapa é *convidar as pessoas a sair da sua casa e conhecer o que tem na cidade*, a finalização e o lançamento do segundo Mapa, assim como as atividades do Coletivo, foram suspensos até que a situação sanitária da cidade se restabelecesse. Ademais, a crise econômica decorrente do contexto pandêmico levou ao encerramento de empreendimentos que estavam na indicação do segundo Mapa, o que causaria uma mudança nas indicações já catalogadas (*a gente vai ter que recomeçar o trabalho de pesquisa pra lançar o mapa quando for oportuno*).

O Mapa Colaborativo, lançado pelo Coletivo In.surge em 2018, tem a indicação de 70 lugares para visitação nas seis categorias mencionadas por Mariana. A Figura 59 demonstra, ao centro, a distribuição dessas categorias em círculos coloridos. Do lado esquerdo da figura, há exemplos de indicações de lugares para comer, na cor amarela (Seu Cuscuz); para beber, no mapa legendado como bares & cafés, na cor azul (Tinindo & Trincando e Alquimia Café Bar); para comprar, na cor laranja (Quinta Capa, *Element 4 Card Games* e Estúdio/Galeria *Louvre Tattoo*); para sair, na cor vermelha (Galeria *The Doors*); e para participar, na cor rosa (Pedal Noturno). Além das categorias, a legenda das indicações ainda contempla a estação de metrô, o terminal de ônibus e locais com literatura, arte urbana e reciclagem. Do lado direito da figura, há a indicação da localização de cada lugar.



Figura 59 — Categorias indicativas do Mapa Colaborativo do Coletivo In.surge
Fonte: Facebook do Coletivo In.surge (@theinsurge).

Além das seis categorias, o Mapa da In.surge indica outros 26 lugares, sendo: quatro rotas para visitação a pé no Centro Histórico de Teresina – a Rota da Frei (cinco lugares), a Rota das Memórias (sete lugares), a Rota Matriz (nove lugares) e a Rota das Casas (três lugares); e a categoria Fora de Rota, com três lugares para visita avulsas. Em todo o mapa, a representação gráfica de um carimbo com a expressão “clássico” dá ênfase a determinados pontos a serem visitados. A Figura 60 ilustra a disposição geográfica e parte da descrição das rotas disponíveis, nas quais é possível visualizar a indicação dos lugares clássicos atribuídos pelos/as integrantes do Coletivo, como o Museu do Piauí Odilon Nunes e a Lanchonete do Seu Abrãao.

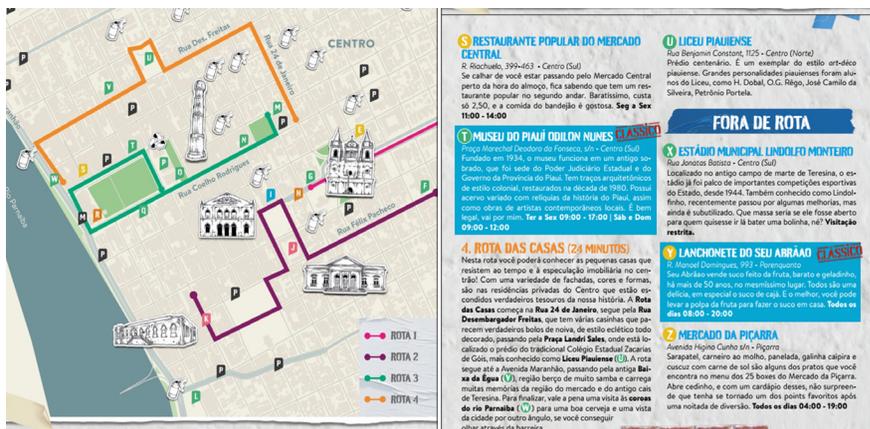


Figura 60 — Indicação das rotas de visitação no Mapa Colaborativo do Coletivo In.surge
Fonte: Facebook do Coletivo In.surge (@theinsurge).

Como exposto ao longo desta seção, os/as coletivos/as fazem uso de variados instrumentos em suas ações e intervenções, colocando em prática pedagogias voltadas para uma construção coletiva diversa e dialógica. Além desses instrumentos, também acionam diferentes linguagens, despertando sensações, percepções e provocações sobre diversos temas da vida social cotidiana. A propósito, no tópico a seguir apresento como esses/as coletivos/as expressam-se esteticamente.

Simbologia dos/as coletivos/as: expressões estéticas

A estética é um importante componente das intervenções socioculturais dos/as coletivos/as Salve Rainha, Não é Não, Coletiva Lésbica Piauiense, Corpo Gordo Livre e Labcine. A partir da interpretação de publicações em suas mídias sociais e das narrativas dos/as participantes, nas sessões de grupo focal, foi possível categorizar expressões estéticas desses/as coletivos/as no uso de três elementos: 1) vestimentas; 2) corpo/performances; e 3) artefatos. O Coletivo Salve Rainha apresenta todos estes elementos estéticos em suas ações.

(089) [...] ele [o coletivo] se propõe a **fomentar debates em torno de direitos humanos**. É um coletivo formado por **pessoas diversas**, então a gente levantava, sim, bandeiras e defendia essas bandeiras, fosse dentro do evento que a gente fazia, fosse numa entrevista que a gente fosse na TV. E eu acho que isso **também passa pela estética**, né? Então **nunca houve uma tentativa de maquiagem o que a gente era**, quando a gente ia pra TV, por exemplo. **As bichas iam de saia, iam maquiadas**. E também é sobre coletividade, sobre **mostrar que é possível, através da coletividade**, né, tentar engajar nesse sentido de fazer as pessoas perceberem que se juntando pode reverberar (Renata – Salve Rainha – GF2).

(090) [...] porque o legal que eu acho no Salve Rainha é a produção artística, né? Porque o pessoal que tava produzindo muitas vezes não expunha os seus trabalhos, muitos eram artistas, mas não expunham os seus trabalhos, mas a simples produção já era artística, né? Porque tinha a questão dos ensaios, né, que faziam aqueles **ensaios fotográficos**, colocavam na internet, parecia um **teatro de imagens**, assim e tal. Então tem toda essa pegada da **produção artística** [...] Eu achava massa que no Salve Rainha sempre no final do ensaio, né – que era a temporada, tinha os ensaios, né, os “Domingos”. Aí no final de cada domingo, bem no finalzinho, tinha uma foto coletiva, “pah” – que dificilmente eu participava porque eu já tava tão exausto e queria ir embora, né? Aí tinha a foto coletiva que era postada lá. Então assim: andar junto, se vestir... tinha **uma parada de estilo** mesmo... porque eu achava o Salve Rainha interessante porque, quando eu andava lá, **parecia um desfile de moda**, todo mundo com o estilo muito **autêntico**, muito **empoderado**, sabe? Então tinha essa questão, a galera lá que compõe o Coletivo,

muitos andavam de saia, né? Uma **androginia** assim... então tinha um... era bem visível mesmo, né, que era parte ali [...] (Alex – In.surge/Salve Rainha/Roda de Poesia – GF4).

(091) Então, eu acho que dentro desse entendimento de estética e de linguagem que foi construído pelo Salve, acho que uma palavra sempre resumiu muito **a nossa proposta do estético**, que é o esquisito. Se tá **esquisito**, se tá estranho, é porque combina. Tá tudo ótimo, tá perfeito! Então, quanto mais esquisito tiver, mais a gente consegue se identificar e ficar confortável e **deixar outras pessoas confortáveis**, né? Acho que o **Júnior foi uma das primeiras bichas a tá usando saia na rua, e tranquilamente**. Então, depois que essa bicha fez isso, muitos outros homens se sentiram confortáveis, apesar de tudo, né? **Apesar de...** tipo assim, de **levar a saia dentro da bolsa e vestir só no Salve Rainha** porque ainda não conseguia se sentir 100% confortável pra sair de casa assim. E que isso envolve tantas outras coisas que nós sabemos, né? Mas passou por muitos processos pra que isso fosse OK, né? Acho que **a coroa** também tem esse símbolo da rainha que o coletivo carrega, de **coroar**, de **saber celebrar e respeitar essa rainha que é a cidade**, né? Eu acho que tem muito dos **orixás** também, né? Afinal **é a rainha das águas que rege o Coletivo**, né? Ela é a mãe do Coletivo. O grito também, né? Aquele grito rasgado que todos fazem – que não vou fazer agora porque não vou acordar meus vizinhos mesmo, então [risos]. **A cabeça de boi** também, né, que eu acho que **é o símbolo da resistência do Coletivo**. Então são elementos que sempre nos acompanharam e que a gente faz questão que se mantenham porque a gente constrói, né, um visual em cima disso, que foi feito na base de muito estudo, de muita luta, né, sabedoria ancestral, a gente respeita muito isso (Camila – Salve Rainha – GF4).

No texto (089), Renata ressalta que o Coletivo Salve Rainha *é formado por pessoas diversas*. Como tal, tem como propósito o *fomento ao debate* em torno da temática de *direitos humanos*, o que abrange diversas formas de expressão dos/as sujeitos/as, inclusive a *estética*. A enunciativa aciona o termo *estética* no sentido de sua origem etimológica grega, *aesthesis*, relacionado ao campo das sensações e dos processos de percepção (Dussel, 1997; Mignolo, 2010b). Renata utiliza o vocábulo “*maquiar*” em dois contextos complementares: quando explica que os/as integrantes do Coletivo nunca pretenderam ocultar suas identidades (*nunca houve uma tentativa de maquiar o que a gente era*), e que a forma transparente com que se expressavam reverberava no próprio fato de integrantes homens utilizarem acessórios e vestimentas socialmente atribuídos ao sexo feminino, como maquiagem no rosto ou saias (*as bichas iam de saia, iam maquiadas*).

Nesse sentido, além de revelar aspectos subjetivos dos sujeitos, a *estética* no uso de vestimentas e artefatos também exprime a forma como a coletividade é por ela afetada. Por conseguinte, isso denota uma *estética transgressora*

à norma que designou as vestes em termos de gênero, portanto uma estética decolonial, uma estética dos afetos. Segundo Rodrigues e Brandão (2014, p. 681), “a estética decolonial se insurge como um contra-poder, um ato de resistência que visa à formação de subjetividades decoloniais”. Como elucidada Dussel (1997), isso representa a superação da estética como teoria subjetiva atrelada à vivência sensível do belo, indicando algo mais amplo e profundo. No âmbito dessa amplitude, a estética dos afetos:

trata de questões que abrangem a vida como um todo e se pauta em conceitos relacionados ao modo como somos afetados sensivelmente pelo mundo [...] No viés afetivo, portanto, não faz sentido definir o que é “realmente” belo. Pensar a estética como forma de compreensão do mundo pelo exercício das sensações implica deixar “em aberto” a multiplicidade dos afetos. A estética, nesse viés, se relaciona mais com a noção de ocasião (*kairós*) e acaso do que com a de universalidade (Bedore; Beccari, 2017, p. 487-489, grifos no original).

A Figura 61 mostra os/as integrantes do Salve Rainha Vinícius, Morena Caymi (mulher trans) e Chagas Jr. participando de um programa de TV de uma emissora local em 2016, todos/as usando camisetas exclusivas do Coletivo, Vinícius, à esquerda, usando saia, e Chagas Jr., à direita, usando saia e turbante, evidenciando o uso de vestimentas como um componente das expressões estéticas do Coletivo.



Figura 61 — Integrantes do Coletivo Salve Rainha em programa de TV
Fonte: Instagram do Coletivo Salve Rainha (2016) (@salverainhacafe).

Como salientado por Camila (091), o *Júnior foi uma das primeiras bichas a tá usando saia na rua, e tranquilamente*, algo que encorajou outros homens a utilizarem essa vestimenta, ainda que, por causa da violência, o uso se restringisse a lugares que oferecessem mais segurança e conforto, como os eventos do Coletivo (*Apesar de... levar a saia dentro da bolsa e vestir só no Salve Rainha*). Ao adotar uma *estética do esquisito*, o Coletivo oferecia mais possibilidades de gerar identificação e conforto não apenas para seus/suas integrantes, mas também para *outras pessoas*. Como lembra Alex (090), essa proposta estética era bastante perceptível desde os *ensaios fotográficos* que o Salve Rainha realizava para a divulgação das temporadas – uma *produção artística* que, em seus termos, representava um *teatro de imagens*. Alex utiliza as seleções lexicais “*uma parada de estilo*” e “*parecia um desfile de moda*” para caracterizar a estética do Coletivo durante a realização dos eventos. Já os léxicos “*autêntico*”, “*empoderado*” e “*androgínia*” fazem referência às contravenções da norma social quanto à utilização de vestimentas, notadamente a partir de uma classificação binária de gênero.

Tendo em vista as expressões artísticas do Salve Rainha no âmbito de uma estética decolonial, recorro as considerações de Dussel (1997) sobre a relação entre a estética e o ser, e a função desveladora dos/as artistas, que, por meio de sua intuição e inspiração, conseguem distanciar-se do estado das coisas, da conformidade do status quo, e revelar aquilo que se encontrava oculto. Desse modo, a arte ultrapassa o campo restrito da beleza e inclui a compreensão do ser.

O artista tem a missão, primeiramente, de compreender o ser de tudo aquilo que habita o mundo. Esse mundo é necessariamente um mundo cultural e histórico. O homem, de tanto habitar seu mundo, torna-o sem brilho, opaco, habitualiza-o pelo uso; o mundo cotidiano perde o sentido e tudo se trivializa no impessoal, na inautenticidade, nas coisas instrumentais cujo ser jaz no esquecimento. Se os homens não tivessem quem lhes mostrasse o ser esquecido dos entes do mundo, tudo voltaria à escuridão original. O homem deve, porém, transcender-se, isto é, deve recuperar-se com sentido através de uma contínua interpelação a partir do topo do ser dos entes [...] Os grandes artistas sentiram necessidade de se separar do mundo conformista do homem cotidiano. Queriam descobrir o ser esquecido num mundo que, por tanto viver nele, havia-se como que desbotado. Por isso, os artistas mostram-se às vezes inconformados, como se estivessem “fora do mundo”, um tanto desviados (ou seja, fora do eixo). Apenas distanciando-se de seu próprio mundo, a partir de um corte inesperado da história, às vezes na extrema pobreza, é que o mundo aparece como por encanto – eis aqui o entusiasmo – diante da própria admiração do artista, sob uma nova luz, em seu rosto real, em seu ser. É nesse momento que a coisa se desvela, se desnuda, se mostra em seu ser oculto, e é quando a arte, a grande arte, pode se instaurar. Por isso, o artista deve ser antes de tudo um ser humano, que junto ao metafísico cumpre a missão suprema dentro de uma cultura: recuperar o sentido do ser de uma época. Sua função não é intuir a beleza, mas primeiramente o ser. A partir do ser, as coisas se mostram em sua beleza transcendental, nessa beleza

ontológica que é perfeitamente compatível com o horrivelmente feio. A feiura sensível da forma de um disforme, de um mutilado de guerra, pode resplandecer sob a beleza de seu ser oculto e agora manifestado (Dussel, 1997, p. 114-115).

A Figura 62 é um registro do ensaio fotográfico de agosto de 2016, realizado para a divulgação da Bienal do Coletivo que ocorreu em setembro do mesmo ano. Os ensaios fotográficos produzidos para as temporadas do Salve Rainha representavam, simultaneamente, um instrumento de ação e uma expressão estética que combinavam o uso de vestimentas e de corpo/performance.



Figura 62 — Ensaio fotográfico para a divulgação da Bienal do Coletivo Salve Rainha
Fonte: Facebook do Coletivo Salve Rainha (2016) (@salverainhacafe). Fotografia de Manoel Soares

A propósito da divisão binário-sexista da sociedade, também impressa no vestuário, as narrativas comuns sobre o uso de saia por integrantes homens do Coletivo explicitam o caráter transgressor do fato de homens utilizarem roupas e/ou acessórios atribuídos como femininos. Como enfatizado por Lugones (2020), o sistema colonial-moderno de gênero foi fundamentado a partir de uma construção social-discursiva em torno do homem (branco-burguês), que historicamente foi detentor das esferas da autoridade coletiva, da produção de conhecimento e do controle dos meios de produção. Nesse sentido, o uso de vestimentas atribuídas como femininas por homens significa a desobediência à inviolável normatividade patriarcal constitutiva da masculinidade padrão.

A partir desses *contrausos*, portanto, integrantes do Salve Rainha realizavam uma transgressão estética por meio de seus corpos/performance e do uso de vestimentas não apenas contestando a ordem social colonial-moderna, mas também demonstrando, nas palavras de Renata (089), *que é possível, através da*

coletividade, apresentar e experienciar modos outros de ser e viver no mundo. Refletindo a partir de Lugones (2019), enquanto a modernidade nega princípios ontológicos distintos àqueles por ela impostos, transgressões como essa representam a resistência à colonialidade de gênero – que se realiza na práxis coletiva de vivências compartilhadas. A autora reforça que a colonialidade de gênero ainda está bastante incrustada em nosso cotidiano em virtude da constante renovação da construção social que impõe a internalização da dicotomia homens/mulheres e suas normas. Para o enfrentamento dessa lógica, ela propõe a decolonização de gêneros:

Decolonizar os gêneros é necessariamente uma práxis. Trata-se de transformar uma crítica da opressão de gênero – racializada, colonial, capitalista e heterossexista – em uma mudança viva da sociedade; colocar o teórico no meio das pessoas em um entendimento histórico, humano, subjetivo/intersubjetivo da relação oprimir → ← resistir na intersecção de sistemas complexos de opressão [...] Ninguém resiste à colonialidade dos gêneros sozinho. Somente é possível resistir a ela com o entendimento do mundo e com uma vivência que é compartilhada e consegue entender as próprias ações – garantindo certo reconhecimento. As comunidades, e não os indivíduos, possibilitam o fazer; as pessoas produzem junto de outras, nunca em isolamento. O boca a boca, a passagem de mão e mão das práticas vividas, dos valores, crenças, ontologias, espaços-tempo e cosmologias constituem as pessoas. A produção da vida diária, na qual existimos, produz nossos Eus, à medida que nos provem vestimentas, comida, economias e ecologias, gestos, ritmos, hábitos e noções de espaço e tempo; todos produtos significativos para nós. Mas é importante destacar que esses caminhos não são apenas diferentes: eles afirmam um ideal de vida acima do lucro, de um comunalismo acima do individualismo, de um “estar” em vez do empreendimento; seres em relação em vez de separados dicotomicamente repetidas vezes em fragmentos hierárquica e violentamente ordenados. Essas formas de ser, de dar valor e de acreditar se estabeleceram como parte da resposta resistente à colonialidade (Lugones, 2019, p. 363-373, grifos no original).

Além de expressões estéticas a partir de vestimentas e corpo/performance, Camila (091) também destacou o uso de alguns artefatos que expressavam a estética do Coletivo, como a *coroa*, a *cabeça de boi* e os *orixás*. A coroa é um símbolo que compõe o logotipo do Salve Rainha (Figura 15), representando o ato de *coroar*, de *saber celebrar e respeitar essa rainha que é a cidade*. Carcaças de cabeças de boi, tidas como o *símbolo da resistência do Coletivo*, eram utilizadas em ensaios fotográficos, em exposições ou em artes gráficas publicadas nas mídias sociais do Salve Rainha. O uso do artefato também expressa regionalismo, tendo em vista a representatividade do boi no Piauí, nos âmbitos histórico e econômico, em razão da expansão dos domínios de fazendas de gado no

período de colonização do estado, e no âmbito cultural, a partir do surgimento da manifestação folclórica Bumba-Meu-Boi¹⁴⁴.

Costumamos dizer nas rodas de conversa sobre Bumba-meu-boi e cultura popular que o Boi de brincadeira nasceu mesmo no Piauí. Tal especulação pode ser fundamentada a partir de uma estrutura econômica baseada na cultura do boi, na mão de obra escrava, na história e [nas] narrativas míticas da cultura popular deste Estado, cujas terras e pastagens durante a colonização, já na segunda metade do século XVII e na primeira metade do século XVIII, deram lugar ao maior e primeiro grande centro criatório de bovinos do Brasil. A história econômica e social, a memória oral, as narrativas, as lendas e mitos de fundação de origem negra e indígena relacionados à cultura do boi apontam para esse fato de que o Bumba-meu-boi tem sua gênese no Piauí e daqui o auto pastoril teria migrado para o Maranhão, Pará e outras regiões do Brasil [...] certamente, a economia abrigou a gênese do Boi de brincadeira neste espaço povoado pelo autóctone e repovoado pelo negro e o europeu. Na segunda metade do século XVII, com as doações de terras em sesmarias pelo Governo de Pernambuco, fundaram-se, em 1674, as primeiras fazendas do Nordeste no Piauí, tendo por eixo as cidades, hoje, de Floriano e Oeiras (Pôrto, s.d., p.143). Assim, o Boi de São João é a representação simbólica da história, economia, cultura, etnia e da formação social do Piauí. O Estado apoiava suas bases econômicas na pecuária: a carne e o couro bovinos. Nesse cenário, a presença do vaqueiro foi decisiva para que as fazendas prosperassem. Esta classe de trabalhador era, na sua grande maioria, de mulatos e negros escravizados. Foi a chamada ‘civilização do couro’ (idem, p.139). Isso seria motivo de orgulho, se a expansão e prosperidade das fazendas não estivessem diretamente relacionadas à exploração da mão-de-obra escrava do negro e à dizimação das nações indígenas do Piauí (Ferreira, 2016, p. 94-96).



Figura 63 — Divulgação de temporadas do Coletivo Salve Rainha: ensaios fotográficos e carcaças de cabeça de boi

Fonte: Facebook do Coletivo Salve Rainha (2015; 2016) (@salverainhacafe).



Figura 64 — Representação de Iemanjá, do artista plástico piauiense Nonato Oliveira
 Fonte: Instagram do Coletivo Salve Rainha (2018) (@salverainhacafe).

A Figura 63 exhibe, da direita para a esquerda, cartazes de divulgação das temporadas de setembro de 2015 e de maio de 2016 do Salve Rainha. Em ambos, é possível visualizar que, nos ensaios fotográficos, integrantes homens do Coletivo estão usando saias e carcaças de cabeça de boi na composição artística, explicitando suas expressões estéticas no uso de vestimentas e artefatos. Além de elementos regionais, o Coletivo também demonstrava sua diversidade em termos religiosos ao utilizar a representação de *orixás*, especificamente Iemanjá, em suas artes gráficas ou durante os eventos, como o domingo intitulado “Rainha das Águas”. O artista plástico piauiense Nonato Oliveira criou uma arte exclusiva de Iemanjá para o Salve Rainha (Figura 64).

As ações do Coletivo Salve Rainha, atravessadas por suas expressões estéticas, combinam arte e política, reverberando, com isso, uma *arte ativista* ou *um ativismo*, fundamentada/o na práxis artística em direção a transformações socioculturais (Chaia, 1997; Rosas, 2006; Mesquita, A., 2008; Vásquez, 1977), fenômeno que teve grande repercussão no cenário brasileiro por meio do Movimento Tropicália e da Cultura Marginal/Marginália, entre as décadas de 1950 e 1970. Mais do que uma contestação e negação à cultura hegemônica, característica dos clássicos movimentos contraculturais, no contexto

contemporâneo temos presenciado a busca pela superação e transcendência de uma cultura pretensamente universal em favor de relações e manifestações interculturais e pluriversais, cujo horizonte é iluminado pela perspectiva da transmodernidade (Dussel, 2016).

O Coletivo Não é Não Piauí também utiliza vestimentas e corpo/performance em suas expressões estéticas, inclusive fazendo alusão a regionalismos.

(092) [...] O que eu, como embaixadora, tentei foi **regionalizar um pouco o discurso**, por isso a campanha lá do *Lute como uma mermã*, por isso a gente fez camisetas, por isso a gente tentou mesmo regionalizar. E eu tento também, como integrante do [coletivo] Nacional, **marcar muito forte a nossa presença ali como um estado do Nordeste** pra que a gente tenha visibilidade, pra que a gente tenha força dentro do nacional e pra que a gente consiga também **adaptar esses conteúdos, pra não ficar aquele coletivo de meninas brancas sudestinas que tão falando prum espelho**, né? Não, são **muitas realidades diferentes** num Brasil que é deste tamanho... Então, eu tento para que a gente não perca essa força lá dentro, pra que a gente tenha uma representatividade [...] (Luana – Não é Não Piauí – GF3).

Quanto à estética no uso de vestimentas, o Coletivo Não é Não Piauí criou uma camiseta com os dizeres “Lute como uma mermã”, que estabelece relação intertextual com o projeto feminista *Fight Like a Girl*, uma campanha criada pela desenvolvedora de jogos e ilustradora brasileira Carolina Porfírio, também conhecida como Kaol. Se o machismo se configura como uma prática social basilar da sociedade colonial-moderna, no mundo dos games não seria diferente. Nesse contexto, o jargão “você luta como uma garota” passou a ser utilizado de forma depreciativa para caracterizar jogadores homens que não apresentavam um bom desempenho nos jogos. Kaol, então, ressignificou a frase ao criar uma série de ilustrações que explicitam a força de mulheres reais e fictícias – com inspirações do cinema, dos animes e dos games). Posteriormente, diante da repercussão das ilustrações, camisetas e canecas começaram a ser comercializadas. A Figura 65 apresenta uma das criações de Kaol, com a ilustração da ativista paquistanesa Malala Yousafzai, representando a luta de mulheres na sociedade.



Figura 65 — Projeto “Fight Like a Girl” com referência a Malala Yousafzai
 Fonte: Fight [...] (c2024).

Em “Lute como uma mermã”, para além da utilização da tradução da frase do inglês para o português, a regionalização nordestina/piauiense fica presente com a utilização do léxico “*mermã*”, termo que contrai as palavras “minha” e “irmã”. A expressão é amplamente utilizada na linguagem popular do Piauí e também do Ceará, podendo ser vista com um marcador identitário tanto no campo da linguagem quanto no de gênero. Luana (092) explica que a criação das camisetas surgiu da ideia de *regionalizar um pouco o discurso*, lançando luz sobre a atuação de mulheres nordestinas/piauienses no cenário nacional do Coletivo (*marcar muito forte a nossa presença ali como um estado do Nordeste*). Fica evidente em todo o texto o interdiscurso que diferencia e hierarquiza a centralidade historicamente atribuída às regiões Sul e Sudeste do país e o caráter marginal/periférico atribuído às regiões Norte e Nordeste.

O Não é Não surgiu no estado do Rio de Janeiro e ganhou adesão de representantes de outros estados brasileiros. Como embaixadora do Piauí, Luana busca *visibilidade e representatividade* para o estado por meio da *adaptação* dos conteúdos debatidos com as demais integrantes, de modo que o Coletivo não seja apenas um reflexo do contexto sociocultural do estado de onde surgiu, mas que possa expressar a pluralidade das *muitas realidades diferentes* do Brasil (*pra não ficar aquele coletivo de meninas brancas sudestinas que tão falando prum espelho*). A Figura 66 ilustra a camiseta *Lute como uma mermã*, que apresenta a frase sob o desenho geográfico do estado do Piauí.



Figura 66 — Camiseta “Lute como uma mermã”
Fonte: Instagram LUTE (2020) (@brusinhalute).

Além da expressão estética por meio de vestimentas, o Coletivo Não é Não Piauí também se expressa por meio do corpo/performance.

(093) Em questão de linguagem, é mais o falar mesmo, fora o carnaval, que no carnaval a gente utiliza o nosso corpo também, de **transformar nosso corpo em outdoor**, mas, fora isso, a gente utiliza bastante a fala mesmo, o falar, e as redes sociais também, como mais informativo (Rachel – Não é Não Piauí – GF1).

(094) O **Bundaço** foi uma ideia minha, nossa, ali dentro do Coletivo, aqui em Teresina, muito de reparar aquilo que falei pra vocês da diferença entre o carnaval de rua daqui e o carnaval de rua em São Paulo, no Rio, que as meninas vão seminuas, assim, né? E aqui notei muito esse **pudor**, né, muito, uma coisa muito é... **um tabu danado sobre mostrar o corpo** – o que não faz o menor sentido porque o calor danado dessa cidade e as meninas saem na rua toda vestida, assim, em pleno carnaval. Aí eu percebi isso nas vozes das próprias voluntárias do Coletivo, que havia esse **desejo**, essa vontade de sair de **body**, sair de biquíni, mas que elas **não se sentiam seguras**. Então, assim, isso só reforçou a necessidade da nossa ação, né, no carnaval. Quando eu percebi que a maioria não ia, **não era por vergonha do próprio corpo ou por tabu, era por medo, sabe?** E é muito comum na fala delas assim: “ah em Salvador eu fui de **body**, em Teresina eu não tenho coragem”. Então, assim, o que muda de uma cidade pra outra que você não consegue usar a mesma roupa, sabe? E aí eu combinei um dia que foi muito, assim, quase que de brincadeira que surgiu, sabe, que em uma das reuniões eu disse “pois vamos fazer um combinado aqui: no bloquinho do dia oito, lá na praça, vai todo mundo de **body**, de bunda de fora”. Aí todo mundo “ah, se vocês forem eu vou”. Então foi uma coisa quase que... deu pra perceber que era uma coisa de **se sentir acompanhada**, né, assim, de “ah, se vocês forem eu também me sinto à vontade de ir, e aí a gente fica junto e **a gente**

se protege". E aí achei que poderia transformar isso em um **ato simbólico contra toda essa opressão**, né, que as meninas não vão de maiô por achar que chegar lá o cara vai passar a mão na bunda dela porque ela tá de maiô. E aí eu disse "não, vamo, e ainda vamo colar o Não é Não na bunda que é para a mensagem ficar ainda mais clara, se não se tocar, vamo desenhar aqui pra eles verem". E aí foi bem bacana porque a imprensa repercutiu, né? Eu mandei *release* pros portais, e aí eles fotografaram e foi **capa de jornal** e tudo. **Mas não foi só coisa boa** também, assim. Eu achei a repercussão muito boa, eu até enquadrei o jornal, eu tenho aqui e tudo, mas **a gente também foi muito criticada**. Assim, no Instagram lá do jornal *O Dia*, que postou, choveu **comentários**, assim, de **caras** falando "ah, que pouca vergonha!" ou fazendo comentários não solicitados sobre o nosso corpo, né? E outros comentários também nas redes sociais, no Twitter, principalmente, de meninas – **de meninas também!** – dizendo assim: "**ah, e esse movimento Não é Não aí é sério mesmo? Ele é político ou ele é só bunda de fora?**", como se bunda de fora também não fosse político, né?! Então, tem muito isso... é engraçado porque vem elogio e crítica na mesma proporção e vem de todos os lados, né? Mas faz parte também, foi bem legal a experiência (Luana – Não é Não Piauí – GF3).

Combinando a estética relacionada à vestimenta e ao corpo/performance, Rachel (093) ressalta o corpo como um instrumento político, sendo o principal veículo de ação do Coletivo Não é Não no Carnaval, com a distribuição das tatuagens temporárias (*transformar nosso corpo em outdoor*). Acerca dessa concepção sobre o corpo político, Luana (094) comenta sobre a organização de uma ação do Não é Não Piauí, durante o Carnaval de 2020, que tinha como objetivo contestar o *pudor* e o *tabu* sobre os corpos de mulheres no uso de roupas como *bodys* ou *biquínis* em blocos carnavalescos de Teresina.

Luana relata que, apesar do desejo de uso dessas vestimentas, as garotas do Coletivo compartilharam que não se sentiam seguras, temendo ser assediadas (*não era por vergonha do próprio corpo ou por tabu, era por medo, sabe?*). A segurança surgiu da proposta de uso coletivo das vestimentas e de permanecerem juntas durante o evento (*se sentir acompanhada; a gente se protege*). Por serem roupas que deixavam a bunda à mostra, a iniciativa ficou conhecida como *Bundaço* e representou um *ato simbólico contra toda essa opressão* sobre os corpos femininos, gerando provocações e ressignificações em torno "de um corpo construído historicamente, alvo e efeito de artefatos culturais e pedagógicos para um corpo político" (Colling; Acom, 2019, p. 129).

Embora a ação tenha repercutido na mídia local¹⁴⁵, chegando a virar *capa de jornal*, Luana destaca que *não foi só coisa boa; a gente também foi muito criticada*. O ato recebeu críticas tanto de homens quanto de mulheres, que questionaram a seriedade do projeto pelo fato de as integrantes do Coletivo

não terem vestido ou performado aquilo para o qual corpos femininos foram normativamente estruturados para vestir ou performar (*esse movimento Não é Não aí é sério mesmo? Ele é político ou ele é só bunda de fora?*). Isso demonstra que práticas decoloniais não passam despercebidas aos olhos atentos e vigilantes de grupos que reproduzem as normas e os padrões hegemônicos da colonialidade-modernidade, ou seja, práticas decoloniais não emergem sem a contestação de grupos reacionários.

A propósito, o *SlutWalk* ou a Marcha das Vadias representa uma das manifestações feministas contemporâneas mais significativas no campo da liberdade de escolha de mulheres em combate ao discurso que culpabiliza suas vestimentas e seus comportamentos como justificativas para abusos e violências sexuais. Como defendem Colling e Acom (2019, p. 136), “a ideia de que as roupas femininas têm alguma influência sobre elas serem estupradas é uma concepção errada e moralmente equivocada”; e, nesse sentido, no campo das lutas sociais contra essas violências, manifestações como o *Bundaço* demonstram que não apenas o corpo, mas, especificamente, a bunda é política, sim. A Figura 67 é uma fotografia de integrantes do Coletivo Não é Não Piauí durante o ato *Bundaço*. Já a Figura 68 é uma fotografia do Coletivo na capa do jornal *O Dia*, com a legenda “Não é Não: coletivo incentiva mulheres a denunciar abusos”.



Figura 67 — Integrantes do Coletivo Não é Não Piauí em “Bundaço” no Carnaval de 2020
Fonte: Campanha [...] (2020).



Figura 68 — Bundaço do Coletivo Não é Não Piauí em capa de jornal local
Fonte: Acervo fotográfico do Coletivo Não é Não Piauí (2020).

Expressões estéticas de corpo/performance também estão presentes no Coletivo Corpo Gordo Livre, como narrado por Anna:

(095) E geralmente nas nossas palestras, a **nossa identidade visual somos nós**, sabe. Na última palestra que a gente fez, eu me lembro de terem me pedido pra colocar imagens do nosso **ensaio fotográfico**. Porque eu acho que esses ensaios que são feitos pelo Coletivo, eles **dão um gás nas pessoas**, elas começam a nos olhar e a **olhar elas mesmas com outros olhos**, porque eu acho que tudo é **representatividade**, né. E aí elas **começam a enxergar** na gente algo que elas possam se enxergar um dia (Anna – Corpo Gordo Livre – GF1).

No texto (095), a seleção lexical “*nossa identidade visual somos nós*” reafirma a centralidade do corpo gordo na ação social do Coletivo Corpo Gordo Livre. A realização de *ensaios fotográficos* (Figura 69) com integrantes do Coletivo subverte o padrão normativo imposto, que relaciona e limita a ideia de beleza feminina a corpos magros. A ação tem representação interna significativa ao trabalhar a autoestima e autoconfiança dessas mulheres; e externa, no nível macrossocial, ao des-territorializar espaços (físicos e simbólicos) historicamente atribuídos a pessoas de corpos magros, como a beleza (*dão um gás nas pessoas*). O poder de influência da ação se estabelece no diálogo intersubjetivo do Coletivo com mulheres gordas, para que, por meio de uma *representatividade*, [elas] *comecem a enxergar* a possibilidade de transgressão da normatividade colonial-moderna sobre os corpos, ao *olhar elas mesmas com outros olhos*.



Figura 69 — Ensaio fotográfico do Coletivo Corpo Gordo Livre. Fotografia de Larina Lopes
Fonte: Acervo do Coletivo Corpo Gordo Livre (2019).

Expressões estéticas de corpo/performance e com a utilização e artefatos também são encontradas na Coletiva Lésbica Piauiense.

(O96) Com relação à estética do coletivo... no nosso caso, eu creio que não exista uma específica, porque **a gente tem que se adaptar** a todos os públicos, né? Como a gente tem esses dois movimentos, a gente vê **uma maior liberdade estética nas reuniões abertas ao público**, que a gente faz no Parque da Cidadania, por exemplo. Que aí a gente vê uma expressão corporal mais específica das meninas que participam, né, questão de tatuagens, corte de cabelo, que aí a gente até se identifica, né, com elas. E também a questão da **não performance de feminilidade**, como eu já falei, que é também uma questão bem pertinente nas nossas discussões, porque você vai ver lésbicas que performam e as que não performam, e aí são duas discussões diferentes, e ambos os públicos participam das nossas reuniões. **Já nas escolas** é um contexto mais... como é que eu posso dizer, **é um contexto mais formal**, que **a gente não tem essa liberdade estética, a gente tem que se portar como a gestão permite** que a gente se porte. Por exemplo, quando eu fui fazer a palestra, eu fui da forma que eu dou aula todo dia. Eu **não posso me dar a liberdade** de me portar como eu me porto na reunião no Parque da Cidadania, por exemplo. É totalmente diferente. Até porque **a gente tá sendo supervisionado**, querendo ou não, a Seduc sempre manda alguém pra supervisionar palestra e pra depois nos questionar sobre alguns pontos, né [...] (Caju – Coletiva Lésbica Piauiense – GF3).

(O97) A gente tinha uma estética de reunião, de **ser encontrada**, né. Porque, tipo assim, como a gente faz reunião em locais abertos, como, por exemplo, o Parque da Cidadania ou... a gente já fez também lá no Esperança Garcia, mas muitas no Parque da Cidadania, e aí a gente sempre **tinha uma bandeira LGBT bem grande** pra que a gente fosse facilmente identificadas ali como sendo a reunião. Porque a bandeira lésbica tem duas bandeiras, nem todo mundo consegue identificar, e aí, como é

um processo ainda de reconhecimento, né, a gente prefere usar a bandeira LGBT, que essa **todo mundo conhece**, né, é facilmente identificada. E aí também chamava pessoas que, às vezes, tão passando, mulheres tão passando e aí veem a bandeira, acontecia muito, e perguntavam “o que vocês tão fazendo aí, o que é?”, e aí se aproximavam da reunião pra participar [...] (Luara – Coletiva Lésbica Piauiense – GF1).

No texto (096), Caju apresenta um interdiscurso que contrapõe a liberdade versus a restrição quanto à expressão estética de corpo/performance de mulheres lésbicas. No primeiro caso, cita que as reuniões da Coletiva Lésbica Piauiense constituem espaços que oferecem *uma maior liberdade estética*, no qual tatuagens ou determinados cortes de cabelo ou qualquer expressão estética relacionada à *não performance da feminilidade* não são tratados com ojeriza. Por outro lado, a seleção lexical “*a gente tem que se adaptar*” deixa explícito que há uma imposição no âmbito social que condiciona e restringe os modos de expressão em determinados lugares e/ou no trato com determinados públicos. É o caso das escolas, espaços onde, como destaca Caju, *a gente não tem essa liberdade estética*. As seleções lexicais “*é um contexto mais formal*”, “*a gente tem que se portar como a gestão permite*” e “*a gente tá sendo supervisionado*” expressam o rigor e a vigilância como organizadores do comportamento social, características fundamentais do ambiente escolar moderno como uma instituição disciplinar¹⁴⁶ (Foucault, 1999).

A utilização de *uma bandeira LGBT bem grande* é um artefato que também expressa esteticamente a identidade da Coletiva Lésbica Piauiense e que funciona como instrumento de comunicação com os públicos sobre a localização das reuniões (*ser encontrada*). Luara (097) ressalta que, por se tratar de *um processo ainda de reconhecimento*, nem todas as pessoas saberiam identificar a bandeira com o machado – que, inclusive, faz parte do logotipo da Coletiva (Figura 10) –, por isso a utilização da bandeira colorida facilita esse reconhecimento (*essa todo mundo conhece*).

Quanto ao Coletivo Labcine, elementos estéticos em termos de performance são notadamente visualizados em suas produções, por meio da adoção das perspectivas do Cinema de Processo e do Cinema Direto¹⁴⁷.

(098) Eu acho que tem duas coisas, né, na nossa estética e na linguagem. A primeira é que boa parte dos filmes a gente trabalha com Cinema de Processo e Cinema Direto, então termina que **a gente tá nos filmes**, sabe? Então **a gente não só filma, mas a gente se filma também**, né? Então termina que essa presença é demarcada também nesse espaço, né, de um **cinema do vivido**, de um cinema em que **o processo é tão importante quanto o resultado final**. E a outra coisa é de **se utilizar da precariedade**, sabe? A gente se utiliza da precariedade como... de uma forma que você não esconde

como está sendo feito, sabe? Tipo assim: não é que a gente quer fazer um filme com R\$ 200 e que ele pareça ter sido feito com mais dinheiro. Às vezes, dá essa impressão, mas, às vezes, é só que **a gente assumiu que ele foi feito com R\$ 200 mesmo, sabe?** Se você não tem como estabilizar, “não, então a gente vai instável mesmo”. **E se utiliza dessa precariedade pra adequar a uma linguagem, pra criar uma linguagem** [...] A outra coisa é isso né, de trabalhar com essa linguagem nossa. Assim, de algo que você não vai, tipo assim, ficar treinando horas no ator ou atriz, sabe? Você vai trabalhar com **não-atores**, você vai ter aquela **performance da própria vida**, você vai esperar em algum momento aquilo acontecer. Também tem essa coisa de um lugar de não... tipo assim, a gente acredita que a gente está fazendo sempre um recorte da realidade, né? E aquilo vai vir no nosso produto ou no resultado final, no processo. Mas que esse limiar entre o que é ficção e o que é documentário pra gente, ele é muito solto, então a gente não define tanto: “ah, esse filme é ficção e esse aqui é documentário”. Porque a gente acredita que nunca vai ter essa só real e que sempre a partir do momento que você liga uma câmera, ou a pessoa vai, ela vai decidir o que você vai ter acesso dela, por mais que você espere por horas com a câmera ligada e aí você: “não, agora eu acho que ela se acostumou com a câmera e ela é ela mesma”. Mas a gente nunca vai saber até que ponto vai essa performance. Quando é que é uma performance, quando é uma atuação, quando é que é a própria vida. **Pra gente é tudo a própria vida**, e você vai tá sempre tendo acesso a um recorte do que as pessoas ou aquele contexto quer te apresentar. Então, acho que pra gente essa discussão do que é ficção e do que não é, ela é muito fluida e ela é muito híbrida. Então é uma das coisas que marca a estética da gente, é um cinema de processo que é híbrido, sabe? (Milena – Labcine – GF4).

Milena (098) relata que as produções filmicas do Labcine são realizadas com base em um hibridismo entre o real e o ficcional, pois o Coletivo considera *tudo a própria vida*. Nessa dinâmica, a adoção da perspectiva do Cinema Direto permite maior aproximação entre produtores e produto, tornando o processo mais subjetivo (“*a gente tá nos filmes*”; “*a gente não só filma, mas a gente se filma também*”), ou seja, nessa perspectiva do *cinema do vivido*, *o processo é tão importante quanto o resultado final*. Exemplo disso é o fato de determinados filmes refletirem abertamente o contexto de *precariedade* em que foram produzidos (*a gente assumiu que ele foi feito com R\$ 200 mesmo, sabe?*) – precariedade que, inclusive, é componente estético-linguístico das produções quando *não-atores* atuam em uma *performance da própria vida*. Em sua narrativa, Milena comenta sobre a questão da dificuldade de financiamento das produções audiovisuais, tema que também é comum a outros/as coletivos/as estudados/as. A seguir, apresento aspectos da organização interna dos/as coletivos/as em relação ao trabalho voluntário e à captação de recursos para a realização de suas ações.

Fazendo acontecer: do trabalho voluntário à arrecadação de recursos

O principal recurso para a realização das ações dos/as coletivos/as é, de certo, o voluntariado dos/as integrantes, que oferecem tempo, mão de obra, criatividade e mesmo recursos financeiros próprios para a implementação das ações. Nos textos (099) e (100), Camila e Renata comentam sobre a rede de trabalho voluntário que possibilitou a realização das temporadas e das intervenções avulsas do Coletivo Salve Rainha até o momento da interrupção de suas atividades, em 2018.

(099) [...] E a gente deu uma pausa em 2018. Foi tudo muito avassalador, né. O Coletivo se propôs a continuar depois do acidente dos meninos, mas tava todo mundo muito ferido, foi um baque muito grande, **a gente tentou**. Aí outra pessoa posteriormente assumiu a coordenação, e a gente ficou sim [ativo] durante um tempo. Quando foi em 2018 a gente entendeu que **precisava dar uma parada** – parada, assim, nas temporadas, né, porque funcionava em formato de temporadas. A gente entendeu que precisava parar pra poder se ajustar e **usar a energia pra tá em processos de profissionalização. De fazer cursos e desenvolvimento de projetos pessoais**, né [...] Tamo se articulando pra... em **um novo formato**, aqui de primeira mão, tá sendo pensado em se fazer **festivais anuais**. E aí a gente **tá buscando maneiras de fazer ser rentável**, né, porque eu nunca vi isso acontecer em lugar nenhum da maneira como acontecia, sabe, de não ter como se manter financeiramente. **Eu não sei como o projeto conseguiu existir durante tanto tempo sem remuneração das pessoas, só de forma voluntária. É muito amor, é muita crença mesmo no que se tá construindo**. E aí, de certa forma, é complicado que aconteça, porque **as pessoas precisam se remunerar**, né. Se elas não conseguem se remunerar dentro desse projeto, elas vão precisar fazer essa renda vir de outras maneiras, então muitas vezes **compromete o tempo e a dedicação dentro do coletivo**. Então essas pessoas querem continuar. Como é que a gente vai fazer então pra gente tornar esse projeto ainda possível e ter o mínimo, pelo menos, pra gente conseguir tá bem todo mundo, trabalhando e de uma forma tranquila dessa vez, sabe? [...] Durante todo o período do Coletivo de atuação, a gente tinha que tá batendo na tecla pra alguns artistas [musicais] de que **a gente não tinha como remunerar as pessoas, que nem o próprio coletivo era remunerado**. A gente tinha que ficar explicando isso pros artistas, e **tinha artista que não acreditava que a gente não tinha como pagar** porque achava que com o bar a gente conseguia remunerar todo mundo. Pelo amor de Deus, olha o tamanho da rotatividade de artistas que tinha naquele evento, né?! Então era uma questão realmente inviável, mas aí você explica pra pessoa, e aí **ela pode ser mais um agente político a cobrar das instituições [públicas] que existam mais editais de apoio, da iniciativa privada, de que haja**

investimento em cultura, né? Então, eu acho que a gente tentou fazer isso não só **criando oportunidade de acesso pra esses artistas mostrarem seus trabalhos e também novos artistas começarem**, mas a gente também incentivou através de formação das oficinas que a gente dava, né, fosse dentro do próprio evento, fosse no CEU (Centros de Arte e Esportes Unificados), na periferia, e por aí vai (Renata – Salve Rainha – GF2).

(100) [...] Então a gente tentava fomentar essa construção dessa **rede de voluntários** pra fomentar essa cultura, né, pra incentivar tanto os artistas quanto a nossa produção, né. Toda essa **rede de artistas** e esse câmbio de experiências, que **é o que sustenta o Salve Rainha**, sempre foi. E aí em 2019 a gente passou a ter apenas atividades internas de capacitação porque **tava muito difícil sustentar**, né, então **pessoas estavam produzindo suas atividades, seus trabalhos individualmente, se capacitando, estudando**. E isso foi extremamente necessário pra que a gente pudesse chegar onde a gente tá hoje. Porque hoje, desde setembro [2020], por aí, a gente pensa **estratégia de voltar** e de como fazer isso, né, então a gente já vem se regularizando de alguns meses pra cá. Fizemos uma nova diretoria, então a gente tá retomando os trabalhos, tentando **buscar estratégias de continuar**, né, esse trabalho, mas de uma forma que esteja atualizada. Não é que o Salve Rainha vá deixar de ser o Salve Rainha, mas o Salve Rainha precisa acompanhar o desejo das pessoas que estão trabalhando, no sentido da gente compreender as reais necessidades do que a gente tem e saber trabalhar com elas. Então existem demandas que hoje em dia a gente não pode negligenciar, a gente precisa atender. Então o coletivo tem também essa obrigação, de ir se adaptando a isso, né. A gente vai se adaptando e vai crescendo pro bem do coletivo, pro bem de quem trabalha buscando alternativas de se capacitar e de produzir, né, culturalmente (Camila – Salve Rainha – GF4).

No texto (099), Renata ressalta que mesmo após a morte de Chagas Jr. e Bruno em 2016, o Coletivo deu continuidade às suas atividades, sob uma nova diretoria (*a gente tentou*). Entretanto, além do impacto da ausência do fundador do Coletivo e de seu irmão, a magnitude dos eventos durante a realização das temporadas disputava o tempo e a dedicação dos/as integrantes com outras atividades, como estudo e/ou trabalho remunerado (*as pessoas precisam se remunerar; compromete o tempo e a dedicação dentro do coletivo*). Assim, em 2018, o Salve Rainha suspendeu a realização das temporadas para que seus/suas integrantes pudessem priorizar projetos pessoais e atividades profissionais (*usar a energia pra tá em processos de profissionalização; fazer cursos e desenvolvimento de projetos pessoais; tava muito difícil sustentar; pessoas estavam produzindo suas atividades, seus trabalhos individualmente, se capacitando, estudando*).

Para Camila (100), a *rede de voluntários é o que sustenta o Salve Rainha*. Essa rede era composta tanto pelos/as integrantes do Coletivo, atuantes na

organização e operacionalização das temporadas, quanto pela participação gratuita de *artistas* locais nesses eventos. A ideia de sustentabilidade é compartilhada por Renata (099), que fala, em tom de admiração, sobre a duração do Coletivo a partir de um trabalho voluntário e o amor que os/as integrantes do Coletivo tinham pelo projeto (*eu não sei como o projeto conseguiu existir durante tanto tempo sem remuneração das pessoas, só de forma voluntária. É muito amor, é muita crença mesmo no que se tá construindo*). As narrativas de Renata e Camila evidenciam as dificuldades envolvidas no campo da produção cultural ao destacarem o amor como fonte impulsionadora de trabalho não remunerado em um contexto de necessidades de sobrevivência e, portanto, do exercício de atividades remuneradas. Daí o espanto com relação à sobrevivência de um projeto cultural durante quatro anos em condições de trabalho voluntário. A Figura 70 mostra parte dos/as voluntários/as que já participaram do Salve Rainha na edição do carnaval de 2017. Como destacado por Alex, no texto (090), ao final de cada domingo, os/as integrantes reuniam-se para comemorar a concretização do evento e registrar o momento.



Figura 70 — Integrantes do Coletivo Salve Rainha durante a temporada de carnaval
Fonte: Instagram do Coletivo Salve Rainha (2017) (@salverainhacafe).

A sustentabilidade do Coletivo foi questionada, inclusive, por artistas locais, ao manifestarem incômodo com a ausência de remuneração em suas apresentações (*a gente não tinha como remunerar as pessoas, nem o próprio coletivo era remunerado; tinha artista que não acreditava que a gente não tinha como pagar*). O tema aponta para as dificuldades dos/as trabalhadores/as de atividades

artístico-culturais no Brasil, setor econômico¹⁴⁸ ainda marcado por altas taxas de informalidade e precarização¹⁴⁹.

Entretanto, Renata pontua que, embora o Salve Rainha não pudesse remunerar os/as artistas participantes, os eventos do Coletivo possibilitaram a divulgação dos trabalhos tanto de artistas em início de carreira quanto dos/as já consolidados/as (*criando oportunidade de acesso pra esses artistas mostrarem seus trabalhos e também novos artistas começarem*). Nesse sentido, salienta que esses/as artistas podem transformar-se em agentes políticos, direcionando suas cobranças a setores da sociedade que, de fato, possuem estrutura de fomento ao setor artístico-cultural, isto é, as *instituições públicas* e os representantes da *iniciativa privada* (*cobrar das instituições [públicas] que existam mais editais de apoio; da iniciativa privada, de que haja investimento em cultura*).

Pensando no equilíbrio de todos esses fatores, o Coletivo intenciona retornar suas atividades por meio da realização de *festivais anuais*, *buscando maneiras de fazer ser rentável*. A seleção lexical deixa implícito o pressuposto de que os eventos possam ser amplamente financiados, possibilitando não apenas sua estruturação logística como também a remuneração dos/as integrantes do coletivo e dos/as artistas participantes.

Nos textos (101) e (102), Mariana e Luana também relatam as dificuldades do trabalho voluntário, que, como ocorre no Salve Rainha, movimenta o Coletivo In.surge e o Coletivo Não é Não Piauí.

(101) Isso que a Renata falou também é muito real pra In.surge, a gente trabalha em **regime voluntário**, então **tem gente que ficou muito ocupada** e falou “galera, eu **tenho que parar**, porque eu tenho que tramar mesmo, eu **tenho que fazer dinheiro** e **não tem como eu dedicar tempo pra In.surge**, então eu tô sendo só um peso morto no time, sabe” – apesar de eu achar que isso não existe, a galera tá lá no grupo, entendeu, às vezes responde alguma pergunta que alguém lança no grupo e isso já ajuda (Mariana – In.surge – GF2).

(102) [...] Então, internamente, a gente tem conversado de que esse ano [2021], sem essa ação do carnaval, é um ano pra gente se dedicar a uma organização interna, né, uma reestruturação até de como organizar os grupos de trabalho, então é um momento de reestruturar quem faz o que, quem quer se comprometer realmente. **Outra dificuldade do trabalho voluntário é isso: é conseguir o comprometimento real das pessoas, né, que ninguém ganha dinheiro ali, então são as pessoas que tão realmente comprometidas com a causa que querem fazer dar certo**. Então, vai ser um ano de consolidar o trabalho dos cinco anos que já passaram, né. Mas não vai ser um ano de ação na rua [...] A gente pretende, assim, quando voltar a ter carnaval, conseguir **levar isso pros outros municípios**, então acho que a gente vai

precisar de embaixadoras municipais, né? E aí acredito que **a tendência é crescer mesmo, expandir a rede e agregar mais mulheres** (Luana – Não é Não Piauí – GF3).

Em sua narrativa, Mariana (010) concorda com Renata (099) a respeito das dificuldades de alguns/mas integrantes do In.surge em conciliar o trabalho voluntário no Coletivo com a necessidade de um trabalho remunerado. As seleções lexicais “*tenho que parar*” e “*tenho que fazer dinheiro*” evidenciam que, em determinados casos, a necessidade de remuneração sobrepunha-se ao desejo de contribuir com o Coletivo, fator que também comprometia a dedicação de tempo desses/as membros/as ao Coletivo (*tem gente que ficou muito ocupada; não tem como eu dedicar tempo pra In.surge*).

Luana (102) também corrobora com a narrativa de Renata (099) no tocante ao vínculo dos/as integrantes com os ideais do Coletivo: na ausência de remuneração, para além dos fatores materiais, são fatores subjetivos/afetivos que impulsionam o exercício de um trabalho voluntário (*outra dificuldade do trabalho voluntário é isso: é conseguir o comprometimento real das pessoas; são as pessoas que tão realmente comprometidas com a causa que querem fazer dar certo*). No bojo dos planos para o futuro do Não é Não Piauí, Luana destaca a expansão do Coletivo para outros municípios do estado, *expandindo a rede e agregando mais mulheres* ao projeto.

Dos/as coletivos/as abordados/as, o único que possibilita alguma remuneração dos/as participantes é o Labcine. Entretanto, trata-se de um trabalho artístico autoral, horizontal, autônomo e independente, características que fogem ao padrão de trabalho imposto pelo sistema capitalista, caracterizado pela exploração da mão de obra da classe trabalhadora.

(103) Esse negócio de se pagar, depois que a gente formou, **praticamente a gente vive disso, a gente vive de fazer audiovisual**. Então têm pessoas dentro do coletivo que têm outros trabalhos e que atuam pontuais [no coletivo], até porque a gente se divide em núcleos. Os núcleos atuam de acordo com o filme ou projeto. Tipo, tamo fazendo o vídeo institucional do projeto *Levanta-te*, esse núcleo tem cinco pessoas. E aí as pessoas vão atuar ali naquele núcleo e em paralelo tem gente daquele núcleo que tá no núcleo do filme da Apipa, que tá com outro edital. Tem gente que tá naquele projeto ali e tá no *Cidade entre Rios*, sabe? Então **a gente se divide por núcleos** e vai atuando. E **alguns núcleos têm financiamento, outros não. Quando eu digo que a gente se paga quando dá, é difícil, sabe?** Não é que eu queira isso para sempre. Não, eu queria, realmente... **quem tá fazendo cinema hoje no Piauí queria viver de cinema, mas a gente ainda não vive de cinema porque é muito pontual, então a gente termina indo trabalhar com coisas de publicidade, com outros projetos que vão financiando as nossas contas mensais**. Mas a gente queria, sim, que

cada núcleo tivesse um financiamento, até pra você **se dedicar com mais tempo** e poder até cobrar um serviço mais bem feito, sabe? Não é que a gente... a gente faz bem feito tudo, mas, **se a gente se pagasse, a gente teria uma tranquilidade**, sabe, de “não, vou passar o dia inteiro nesse roteiro hoje porque eu sei que eu vou ser paga por ele e eu não vou ter que tá me preocupando com, sei lá, nota de voz que eu tenho que escrever de outra coisa [trabalho] que vai pagar o meu talão de luz”. E aí, **enquanto a gente não chega nessa sustentabilidade toda, a gente vai conciliando**. E aí, **se pagar é a última coisa...** porque “tá, o dinheiro é pouco e **não vai dar pra pagar as pessoas, então vamo investir** numa finalização de som e vamo mandar esse filme pra algum festival, que pode ser que dê um retorno e a gente consiga pagar esse núcleo”. Mas a gente vive muito no **arriscar-se**. Por isso que eu acho que essa coisa da **fase da vida** também **influencia**, sabe? Porque a gente ainda tem essa **coragem** toda de falar assim “nossa, **eu acredito nisso aqui**, eu vou trabalhar vinte horas semanais ou até mais nesse projeto aqui porque **no futuro ele pode ter algum retorno**”, não é só a missão que aquilo tá cumprindo no mundo, mas ele também pode dar algum retorno praquela equipe que fez parte. E, quando dá algum retorno, é incrível, de você falar “fulana, oh, rolou uma grana lá do prêmio tal e vamo se reunir e pensar o que a gente faz com essa grana: ou a gente investe em outro filme ou a gente paga o que já foi feito”. Geralmente, a gente... “não, já gastou tempo mesmo, então vamo seguir pra outro filme”. Acho que é **isso que dá esse gás pra gente continuar** também, sabe, essa coisa do **estímulo não só financeiro, mas um capital simbólico que é gerado a partir de mostra, festival, algumas premiações**. Mas a **meta é a gente conseguir viver do audiovisual**, que é o que a gente acredita e se dedica pra fazer, mas infelizmente ainda não dá pra pagar todas as contas com isso, sabe, com o cinema, de fato. E aí a gente vai conciliando com outras coisas. Mas a gente acredita que sim, a gente tem que fazer o projeto, ter as pessoas ali que vão se dedicar e pagar elas porque se não **a gente vai cair numa fase de que não vai mais dar pra conciliar isso, a gente vai ter cobranças mais fixas que a vida adulta vai impondo** e o **sistema capitalista** também, **a gente tá inserido nisso**, e aí **você vai ter um desgaste porque você tá gastando o seu tempo criativo em outras coisas que vão pagar a sua vida e não vai dedicar tanto tempo à criação, sabe?** Aí a criação vai ficando pra segundo plano, pra terceiro plano e, quando você [for] ver, você até já saiu dessa área. **Então, a gente corre o sério risco de não conseguir manter esse projeto coletivo porque a gente não consegue se manter financeiramente**, e a **gente já tá na vida adulta e tem que se manter**, sabe? Então isso, às vezes, até “baureta” a nossa cabeça de vez em quando, sabe, porque é uma estabilidade... de ter uma **cobrança até familiar**, assim: “tá, mas **quando é que você vai ganhar dinheiro com isso?** Porque isso aí tá massa, é revolucionário, é incrível, é necessário pra memória de um povo, mas você é uma pessoa que precisa se manter”. Então a gente fica nessa, trago isso até como um **anseio da vida de artista**, né, que a gente entende que tem um trabalho todo pra ser feito, tem um tempo de criação, mas tem essa coisa de se manter no mundo, sabe? (Milena – Labcine – GF4).

No texto (103), Milena relata que remuneração dos/as membros/as do Labcine não é garantida, principalmente ao priorizarem a finalização das produções ou o investimento em festivais ([a gente] *se pagar é a última coisa; não vai dar pra pagar as pessoas, então vamo investir*). Ela explica que o trabalho no Coletivo Labcine é dividido em núcleos de produção, em que *alguns núcleos têm financiamento, outros não*. Na seleção lexical “*quando eu digo que a gente se paga quando dá, é difícil, sabe?*”, fica evidente o sentimento de pesar em relação à incerteza e à inconstância de subsídio financeiro para as produções do coletivo. Esse sentimento também está presente na interdiscursividade desejo/ realidade quanto à realização do trabalho no campo audiovisual no Brasil, mais especificamente no Piauí, cujos investimentos privados e editais de fomento são eventuais (*quem tá fazendo cinema hoje no Piauí queria viver de cinema, mas a gente ainda não vive de cinema porque é muito pontual*).

Seguindo a tônica da narrativa de Renata (099) sobre as dificuldades do trabalho no setor artístico-cultural, Milena pontua que a inviabilidade de atuação exclusiva no setor do audiovisual pelos/as integrantes do Labcine gera a necessidade de atuação em outras áreas, a fim de adquirirem/complementarem suas rendas (*então a gente termina indo trabalhar com coisas de publicidade, com outros projetos que vão financiando as nossas contas mensais*). Desse modo, preocupações sobre questões financeiras pessoais e a necessidade de exercer atividades paralelas interferem no tempo dedicado ao coletivo (*se a gente se pagasse, a gente teria uma tranquilidade; se dedicar com mais tempo*).

O relato de Milena apresenta um interdiscurso que segmenta características socialmente atribuídas à juventude e à adultez, ao mesmo tempo que revela a simultaneidade da vivência dessas *fases da vida* pelos/as integrantes do Labcine. Em sua ótica, enquanto a juventude *influencia o arriscar-se e a coragem* para investir tempo no coletivo, a adultez apresenta exigências de desempenho profissional e estabilidade financeira (*quando é que você vai ganhar dinheiro com isso?*); enquanto a juventude contempla o campo das possibilidades, como o estabelecimento de projeções e idealizações (*eu acredito nisso aqui; no futuro ele pode ter algum retorno; isso que dá esse gás pra gente continuar*), a adultez está relacionada ao campo das necessidades, e consequentemente a atividades que devem ser priorizadas (*a gente vai cair numa fase de que não vai mais dar pra conciliar isso, a gente vai ter cobranças mais fixas que a vida adulta vai impondo*).

Ainda que o Labcine intencione alcançar autonomia e sustentabilidade financeira, a fim de que seus/suas integrantes possam dedicar-se exclusivamente às atividades criativas (*a meta é a gente conseguir viver do audiovisual*), o coletivo tem motivações para além do retorno financeiro, como o reconhecimento social de sua atuação e de suas produções (*essa coisa do estímulo não só*

*financeiro, mas um capital simbólico*¹⁵⁰ *que é gerado a partir de mostra, festival, algumas premiações*). Contudo, Milena aponta o *sistema capitalista* como um impositivo social em que a coletividade está inserida e que, por esse motivo, determina regras macrossociais no âmbito do trabalho. Nesse sentido, sua narrativa revela um interdiscurso que delimita e distingue um “trabalho criativo” relacionado às atividades do campo artístico, de um “trabalho produtivo”, referindo-se ao exercício de atividades que promovem geração imediata de renda para a sobrevivência.

Os/as integrantes do Labcine exercem esses dois tipos de trabalho, cuja sobrecarga resultante tanto interfere na qualidade do trabalho criativo (*enquanto a gente não chega nessa sustentabilidade toda, a gente vai conciliando; aí você vai ter um desgaste porque você tá gastando o seu tempo criativo em outras coisas que vão pagar a sua vida e não vai dedicar tanto tempo à criação, sabe?*) quanto coloca em xeque a própria sustentabilidade do exercício criativo diante das demandas do trabalho produtivo (*então a gente corre o sério risco de não conseguir manter esse projeto coletivo porque a gente não consegue se manter financeiramente*).

Ao longo de toda sua narrativa, Milena expõe os conflitos dualistas que representam o que ela chama de anseio da vida de artista, ao sentir-se dividida entre: o trabalho por amor e o trabalho pela dor, a esperança no futuro e a realidade do presente, as apostas na incerteza e a busca por estabilidade, a reprodução e a transgressão etc. Em concordância com as questões levantadas por Milena, Camila apresenta seu relato no texto (104).

(104) Me sinto muito contemplada. Tava pensando aqui na Silvia Federici, que ela fala que “o que você chama de amor, eu chamo de trabalho não pago”, né? E, **no [nosso] caso, é amor e trabalho não pago!** [rindo]. Eu acho que é entender uma necessidade da cidade, reconhecer que é uma necessidade, né, entender que tem uma falta de alguma coisa... quando você abre o olho e identifica essa falta, isso já é grandioso. Então, a partir do momento que a gente faz algo por isso, isso é imenso, isso é enorme. Então a gente reconhece essa necessidade, **a gente se capacita, estuda, se aperfeiçoa, se expande enquanto sujeito no mundo**, né, pra aprender e pra ensinar, pra trocar. Enfim, é a resistência, a insistência e a existência que o Chagas tanto falava, né? Até o momento em que esse **trabalho artístico**, de fato, passa a ser visto como **uma necessidade e um direito da população à cidade**, né, é um direito à cidade. E o Salve Rainha não sustenta ninguém, ele não tem a mínima condição de pagar ninguém pra trabalhar, né, nunca teve. Por isso é que hoje em dia o nosso olhar sobre o coletivo, como ele está hoje, é de mudar isso. **A gente precisa ser remunerado pelo que a gente faz, entendeu? E não é só ser remunerado pelo dia braçal de trabalho lá no domingo não! É ser remunerado pra quem também está planejando, pra quem visita os locais, pra quem tá apoiando, essas visitas**

nos apoiadores, pra quem tá fazendo o corre das compras, pra quem tá indo fazer corre em cartório, secretaria, pra quem tá fazendo estudo, pra quem tá fazendo trabalho intelectual, né, pra quem tá fazendo trabalho braçal, pra quem tá espremendo limão... então, entender que essa é uma necessidade, a gente entende. A gente sabe que essa é uma necessidade porque a gente tá botando a mão na massa pra fazer isso acontecer, mas, apesar de tudo, entender que a gente tem que fazer isso agora. O momento que a gente tá passando, ele abre brecha pra gente questionar todas essas estruturas, mas, mais do que nunca, é importante a gente fazer. De toda forma que der, **do jeito que der** a gente vai fazer, **por enquanto**. **Pra que um dia, lá na frente, as coisas possam** acontecer do jeito que a gente merece (Camila – Salve Rainha – GF4).

Camila cita uma passagem da obra *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*, da intelectual marxista feminista Silvia Federici, para referir-se à construção discursiva que relativiza o trabalho não remunerado, colocando a atividade sob o guarda-chuva semântico do amor. Na obra em questão, Federici (2018) discorre sobre o papel socioeconômico atribuído às mulheres como cuidadoras e reprodutoras no sistema capitalista, visto que o trabalho reprodutivo e o trabalho doméstico foram generificados e estabelecidos como atividades relacionados a uma suposta natureza feminina, sendo, portanto, constituídos em torno do amor à família e destituídos de remuneração.

A diferença em relação ao trabalho doméstico reside no fato de que ele não só tem sido imposto às mulheres como também foi transformado em um atributo natural da psique e da personalidade femininas, uma necessidade interna, uma aspiração, supostamente vinda das profundezas da nossa natureza feminina [...] Devemos admitir que o capital tem sido muito bem sucedido em esconder nosso trabalho. Ele criou uma verdadeira obra-prima à custa das mulheres. Ao negar um salário ao trabalho doméstico e transformá-lo em um ato de amor, o capital matou dois coelhos com uma cajadada só. Primeiramente, ele obteve uma enorme quantidade de trabalho quase de graça e assegurou-se de que as mulheres, longe de lutar contra essa situação, procurariam esse trabalho como se fosse a melhor coisa da vida (as palavras mágicas: “sim, querida, você é uma mulher de verdade”). Ao mesmo tempo, o capital também disciplinou o homem trabalhador, ao tornar “sua” mulher dependente de seu trabalho e de seu salário, e o aprisionou nessa disciplina, dando-lhe uma criada, depois de ele próprio trabalhar bastante na fábrica ou no escritório. De fato, nosso papel como mulher é sermos servas felizes e sobretudo amorosas da “classe trabalhadora”, isto é, daqueles estratos do proletariado aos quais o capital foi obrigado a conceder mais poder social. Tal como Deus criou Eva para dar prazer a Adão, assim fez o capital criando a dona de casa para servir física, emocional e sexualmente o trabalhador do sexo masculino, para criar seus filhos, remendar suas meias, cuidar de seu ego quando ele estiver destruído por causa do trabalho e das (solitárias) relações sociais que o capital lhe reservou. É precisamente essa

combinação particular de serviços físicos, emocionais e sexuais que está envolvida no papel que as mulheres devem desempenhar para que o capital possa criar a personagem específica da criada que é a dona de casa, tornando seu trabalho tão pesado e, ao mesmo tempo, tão invisível (Federici, 2018, p. 42-46).

Ao fazer um paralelo com a obra de Federici (2018), na seleção lexical “*no [nosso] caso, é amor e trabalho não pago.*”, Camila ressalta que, embora o trabalho no Coletivo Salve Rainha envolva afeto, ele não prescinde de remuneração – ou seja, as retribuições financeiras pelo trabalho dos/as integrantes do Coletivo não são dispensáveis, mas sim uma consequência da ausência de políticas culturais que subsidiem a produção artístico-cultural na cidade (*a gente precisa ser remunerado pelo que a gente faz*). A participante explicita, ainda, que esse trabalho artístico não acontece apenas nos dias de eventos das temporadas (*não é só ser remunerado pelo dia braçal de trabalho, lá no domingo não!; pra quem tá fazendo trabalho braçal, pra quem tá espremendo limão...*), mas envolve tanto planejamento das temporadas (*é ser remunerado pra quem também está planejando, pra quem visita os locais, pra quem tá apoiando, essas visitas nos apoiadores, pra quem tá fazendo o corre das compras, pra quem tá indo fazer corre em cartório, secretaria*) quanto à capacitação dos/as integrantes que desempenham esse trabalho (*a gente se capacita, estuda, se aperfeiçoa, se expande enquanto sujeito no mundo; pra quem tá fazendo estudo, pra quem tá fazendo trabalho intelectual*).

Ao reconhecer a importância da atuação do Coletivo em Teresina (*uma necessidade e um direito da população à cidade*), Camila destaca que, enquanto esse suporte financeiro não ocorre, e mesmo conscientes da ausência de um tecido institucional de políticas culturais de apoio, pretendem continuar desempenhando esse trabalho, ainda que repleto de dificuldades (*do jeito que der a gente vai fazer, por enquanto*). Essa narrativa expressa uma relação de causa e efeito, pois os sacrifícios em torno da execução do trabalho *de toda forma que der* estão ancorados na esperança de que as condições ideais de fomento do Coletivo, incluindo a remuneração dos/as integrantes, venham a ocorrer no futuro (*pra que um dia, lá na frente, as coisas possam acontecer do jeito que a gente merece*).

Além disso, quanto ao financiamento das ações dos/as coletivos/as, as narrativas dos/as participantes revelaram a existência de duas formas principais: 1) arrecadação/captação de recursos (financiamento coletivo, venda de produtos, parcerias, participação em editais públicos ou patrocínios) ou 2) uso de recursos próprios. O Coletivo Não é Não utiliza a arrecadação/captação de recursos em plataformas de financiamento coletivo (*crowdfunding*), por meio da realização de parcerias ou do recebimento de doações e patrocínios.

(105) Então tem essa ação principal no carnaval, que é nacional, né, e que acontece simultaneamente nos 16 estados, que é o recrutamento do **financiamento coletivo**, que começa, geralmente, em novembro, e aí ele se estende até janeiro. Então, é o financiamento coletivo pra conseguir dinheiro pra fazer as tatuagens que a gente distribui gratuitamente na rua. Então, assim, **quando você tá comprando ali a recompensa, cê tá garantindo a sua tatuagem e garantindo que outras mulheres recebam tatuagens de graça no carnaval de rua**. Essa é a ação principal, né. E aí a **metodologia** é isso, assim, a embaixadora tem a função de organizar o financiamento na sua cidade, criar a campanha, tirar a campanha do papel, mobilizar essa arrecadação – que, embora seja virtual, a campanha tem que ser espalhada muito corpo a corpo, né, é quase como uma campanha eleitoral. E aí uma segunda ação é nossa, particular, assim, íntima de como o coletivo se organiza em cada região, que é de não deixar a peteca cair no resto do ano, né, que essa ação do carnaval só acontece uma vez no ano, e aí o que que a gente faz no resto do ano? A gente se organiza pra escrever projetos pra tentar parcerias ou com escolas ou com instituições de ensino superior, também entra. E também o nacional se organiza pra conseguir parcerias com marcas que são parcerias de tornar o coletivo rentável, né, que possa entrar grana pra gente fazer outras ações na rua [...] A campanha de financiamento coletivo a gente faz através de um site de vaquinha virtual, né, de **crowdfunding**¹⁵¹, que é o **Benfeitoria.com** [...] O tipo de financiamento do Não é Não, ele é no **estilo “tudo ou nada”**, que é diferente, que quer dizer o quê? A gente estimula uma meta e, se não atingirmos essa meta, a campanha não acontece, o dinheiro de quem fez a doação volta pra pessoa e o projeto não sai do papel. Então, a gente tem uma data limite, geralmente é um período de dois meses até a campanha tá no ar e atingir a meta [...] Então todas as campanhas de financiamento em todos os estados acontecem dessa maneira. E aí a gente vai estipulando metas, né, tem a meta 1, a meta 2, a meta 3 e a meta vai aumentando a arrecadação, né. Então a cada número de arrecadação, quando aumenta o número, aumenta também a nossa ação [...] Eu achei que seria muito difícil atingir a meta 1, que seria os R\$ 3.800,00, né, mas surpreendentemente, nos 45 do segundo tempo, a gente atingiu a meta 2, de R\$ 5.000,00. E aí **produzimos as 3.500 tatuagens com esse dinheiro**, mas a gente acabou tendo 5.000 tatuagens porque teve uma parceria da Nacional com a marca Ame, teve uma parceria com a Ame e com a Badoo, e aí essas marcas produziram tatuagem pra gente [...] E aí o Piauí recebeu 2.000 tatuagens a mais, então, no total, ficaram 5.000 tatuagens [...] (Luana – Não é Não Piauí – GF3).

No texto (105), Luana explica que o processo de arrecadação de recursos do Coletivo Não é Não ocorre por meio da realização de um *crowdfunding*, ou *financiamento coletivo*, sitiado na plataforma virtual *Benfeitoria.com*. Nessa plataforma, são oferecidos valores para contribuição que variam de R\$ 10 a R\$ 460, em que cada valor corresponde a uma recompensa (*quando você tá*

comprando ali a recompensa, cê tá garantindo a sua tatuagem e garantindo que outras mulheres recebam tatuagens de graça no carnaval de rua). Portanto, não se trata de mera doação, e sim da compra de um produto ou serviço cujo valor arrecadado é destinado à aquisição: 1) das tatuagens temporárias que são aplicadas durante o período do carnaval; 2) das recompensas que são revendidas na plataforma de financiamento; e 3) dos demais custos operacionais da transação, como demonstra a Figura 71.

Luana pontua que o financiamento adotado na plataforma é do tipo tudo ou nada, no qual metas de arrecadação são estabelecidas e, em caso de não serem atingidas, o valor investido retorna para os/as compradores/as; consequentemente, o projeto não acontece. Durante o financiamento coletivo para o carnaval de 2020, o Não é Não Piauí arrecadou R\$ 5.000, conseguindo produzir 3.500 tatuagens.

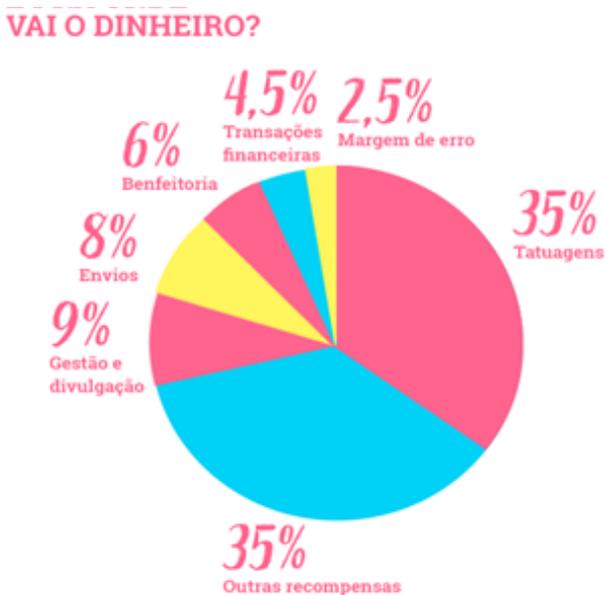


Figura 71 — Distribuição dos recursos arrecadados pelo financiamento coletivo do Não é Não
Fonte: Não [...] (2020).

(106) Acho que nossas maiores **parceiras** são as mulheres produtoras, assim, para além das voluntárias, né, das manas que tã com a gente no coletivo, acho que a nossas grandes parcerias são **as mulheres produtoras dos produtos que a gente oferece como recompensa**. E essa é uma das vertentes também do trabalho do Não é Não que fica ali quase oculto: é que o financiamento, é... toda arrecadação, toda contribuição, né, que a pessoa dá, ela recebe uma recompensa por essa

contribuição. E aí cada embaixadora tem o trabalho de mapear ou de elencar produtoras mulheres na sua região que possam fazer alguns produtos que sirvam de recompensas. E aí a gente procura essas **mulheres empreendedoras que fazem artesanato ou que fazem produtos que tenham afinidade com a temática do carnaval**, né. Então os nossos produtos eram **brincos, pochetes, ecobags**, mas todas feitas por produtoras mulheres, artesãs e tal. **Pequenas marcas**, né, **marcas movidas por mulheres e que são pequenos negócios, micro/pequeno empreendedoras**. Então, acho que essas são parcerias incríveis porque, além de muitas vezes elas produzirem pra gente com preços mais acessíveis, muitas até doaram o seu trabalho, assim, acreditando na causa. Então muito da arrecadação boa do Não é Não vem por mulheres que acreditam na causa e diz “não, eu quero ser parceira, eu quero colaborar de alguma forma”, então ela oferece o serviço. Por exemplo, a consultoria de marketing da Juliana era de graça. Ela: “olha, eu não tenho contribuição financeira pra dar, mas eu ofereço meu serviço e vocês podem vender isso no financiamento”. Então essa é uma troca, que são parcerias que super rola. O Pilates também era de graça, o macramê também foi de graça. O Coletivo Leia Mulheres cedeu os fanzines que elas já publicaram e o livro da Dani, também. Então, **muitos produtos que foram recompensas a gente não pagou por eles**. Então toda a doação feita no financiamento coletivo ficava de lucro pro Não é Não, né? Então essas, pra mim, são as parcerias mais ricas: depois das voluntárias, as das produtoras [...] (Luana – Não é Não Piauí – GF3).

A respeito da aquisição das recompensas disponibilizadas na plataforma virtual de financiamento coletivo, Luana (106) ressalta a participação exclusiva de *mulheres produtoras e marcas movidas por mulheres*. Desse modo, além de realizar ações voltadas para o combate ao assédio de mulheres, o Coletivo Não é Não também reconhece a importância do trabalho de mulheres, sobretudo as *que são pequenos negócios, micro/pequeno empreendedoras*, consideradas as *parceiras* mais importantes do projeto. As recompensas consistem em produtos artesanais ou relacionados à temática carnavalesca, como *brincos, pochetes, ecobags*, ou de serviços, alguns, inclusive, oferecidos gratuitamente ao coletivo, em colaboração com o projeto (*muitas até doaram o seu trabalho, assim, acreditando na causa*). Assim, em vez de comprar uma recompensa, essas mulheres ofereciam um produto ou serviço para ser vendido na plataforma de *crowdfunding*, resultando em um montante maior para o uso do Coletivo (*muitos produtos que foram recompensas a gente não pagou por eles*).

O Coletivo Salve Rainha também financiava suas ações por meio de arrecadação de recursos, por meio da comercialização de produtos – comidas, bebidas e outros produtos personalizados no bar montado durante os eventos

das temporadas, e posteriormente no Quiosque do Coletivo, no Parque da Cidadania – e do recebimento de patrocínios de instituições públicas e organizações privadas.

(107) [...]. E com o aprimoramento dessa tecnologia que a gente desenvolveu algumas linhas com **produtos** também, né, então a gente tinha uma produção de **camisas**, uma produção de **bottons**, de **canecas**... então, às vezes, a gente conseguia alguém pra poder fazer essas parcerias, e aí vinha um ilustrador, produzia uma ilustração pra gente, a gente comercializava, esse dinheiro voltava pro Café [...] De **incentivo**, né, de **financiamento**, a gente já teve ajuda de diversos, né, desde a **Prefeitura** Municipal de Teresina, **Governo** do Estado, Secretaria de Cultura, Secretaria Municipal de Economia Solidária, a Fundação Monsenhor Chaves, **editais**, né, de cultura, locais, municipais e estaduais. Mas também inúmeros **apoia-dores independentes**. Às vezes, vinha algum grupo ou vinha alguém com um poder aquisitivo que gostaria de ajudar e de sustentar de alguma maneira uma edição específica e acabava... como é que eu posso dizer, negociando com a gente alternativas, né, não simplesmente “pega aqui o dinheiro”, mas a gente fazia uma troca, algum tipo de escambo pra pagar coisas básicas (Camila – Salve Rainha – GF4).

No texto (107), Camila pondera acerca da comercialização realizada pelo Coletivo Salve Rainha com o intuito de arrecadar recursos para a realização das temporadas. Nesse sentido, esclarece que disponibilizaram para a venda *produtos* como *bottons*, *camisas* e *canecas*, confeccionados por artistas locais que cederam suas ilustrações para a comercialização do Coletivo (Figura 72). Além dos produtos personalizados, uma das principais fontes de recursos do Coletivo era o serviço de bar, com venda de bebidas alcóolicas e não alcóolicas durante os eventos. Inclusive, por diversas vezes o Coletivo informou em suas mídias sociais que o bar era a principal fonte de *sustento* do Coletivo, como ilustrado na Figura 73 e na legenda da postagem (texto 108) a seguir.



Figura 72 — Exemplos de produtos personalizados vendidos pelo Coletivo Salve Rainha
Fonte: Instagram do Coletivo Salve Rainha (2015) (@salverainhacafe).



Figura 73 — Postagem do Salve Rainha incentivando o consumo no bar do Coletivo
 Fonte: Instagram do Coletivo Salve Rainha (2018) (@salverainhacafe).

(108) Os eventos do Salve Rainha são feitos por **voluntários e apoiadores. A verba** que recebemos através **de incentivos não é suficiente** para custear todos os gastos necessários, tais como **aluguel de palco, banheiros, iluminação, segurança** e tudo que proporciona a estrutura que você vê disponível gratuitamente ao público. Por isto, **dependemos da arrecadação do bar como complemento financeiro.** E o **que pedimos a você é: consuma no bar do Salve Rainha.** Teremos promoções de cerveja, drinks deliciosos, destilados, refrigerantes e muita água! A partir das 16h, na praça Cultural Francisco das Chagas Jr., embaixo da ponte Juscelino Kubitschek. Último domingo da Temporada de Carnaval 2018. Contamos com a sua colaboração! #SalveRainha #Carnaval #RainhaDoMeteoro (Postagem do Instagram do Coletivo Salve Rainha, 2018).

Durante as temporadas do Salve Rainha, vários/as vendedores/as autônomos/as ocupavam o entorno dos locais onde ocorriam os eventos para também comercializarem bebidas e comidas. Em função disso, no texto (108) o Coletivo expressa o pedido de que os públicos priorizem o consumo no bar dos eventos (*pedimos a você é: consuma no bar do Salve Rainha*), visto que essas organizações só eram possíveis por meio do trabalho de *voluntários* e do suporte de *apoiadores*. Entre os/as apoiadores/as dos eventos, Camila (107) cita o recebimento de *incentivo/ financiamento* por parte da *Prefeitura Municipal*

de Teresina, do *Governo* do Estado do Piauí, de algumas *secretarias*, de verbas oriundas de *editais* públicos e de *apoiadores independentes*, seja com o fornecimento de valores em dinheiro, seja com o custeamento de determinado material ou equipamento, como *aluguel de palco, banheiros, iluminação, segurança* (108). No rodapé da Figura 80, há a indicação dos logotipos das instituições públicas e organizações privadas que contribuíram com a realização do evento. Entretanto, tendo em vista o tamanho dos eventos, muitas vezes o montante arrecadado não era suficiente e, em função disso, o Coletivo *dependia da arrecadação do bar como complemento financeiro*.

Nesse contexto, ressalta-se que os/as demais coletivos/as – Corpo Gordo Livre, Coletiva Lésbica Piauiense, In.surge e Perifala – utilizam recursos próprios em suas ações.

(109) [...] E aí a gente lançou o mapa de forma totalmente **independente**, então a gente **não teve patrocínio, a gente arcou com todos os custos** de impressão, divulgação... o mapa é gratuito, a proposta dele é justamente ser um elemento acessível pras pessoas, e a gente disponibilizou ele em PDF também, no Instagram da In.surge [...] (Mariana – In.surge – GF2).

(110) Atualmente, **tudo sai do nosso bolso**, tudo, tudo, tudo! Das palestras, das reuniões... porque como é uma pauta que ainda não é muito visível aqui na cidade – porque existem outras instituições que fazem, que tem a mesma intenção e recebem financiamento, mas dão prioridade a uma letra [da sigla LGBT], né? **A gente se sente meio que abandonadas**, sabe? E aí, meio que tudo, todas as coisas que a gente usa sai tudo do nosso bolso, sabe. Nas palestras, por exemplo, tem que levar caixa de som, microfone, algum textinho pros alunos lerem, tipo, é tudo da gente mesmo, nem a escola tem pra oferecer pra ajudar, sabe? Então eu pego, tem a caixa de som aqui, eu levo aqui de casa, vou de uber pra escola. Às vezes, quando alguma outra menina não tem como pagar viagem de uber, aí também a gente paga etc. E aí, **a gente não tem essa questão de financiamento nem da iniciativa privada e também nem do poder público**. No futuro, talvez, a gente pense, mas até pro documentário, assim, a gente tem em mente, a priori, que vai ser tudo do nosso bolso. Inclusive, a questão das filmagens nas locações vai ser função de amigos nossos que mexem com essa questão de cinema porque a gente meio que tá desalentada com essa questão de financiamento e de conseguir recursos externos, porque a gente nem previsão tem, sabe? **Então, a gente prefere fazer as nossas atividades usando o nosso dinheiro e tentando atingir a sociedade dessa forma do que ficar esperando e terminar não fazendo nada**, né, porque é muito complicado. Pelo menos pra nós, uma coletiva que ainda é muito pequena, a gente tem três integrantes, então a gente ainda vai ter que lutar muito pra conseguir uma visibilidade maior nesse aspecto (Caju – Coletiva Lésbica Piauiense – GF3).

(111) [...] E aí, a gente também tem alguns projetos que ainda não deu pra desenvolver por conta da pandemia e por conta de **falta de recurso, mas a gente tá indo atrás pra colocar esses projetos em prática** (Rebeca – Perifala – GF1).

Como exposto na narrativa de Mariana (109), o In.surge utilizou recursos financeiros dos/as próprios/as integrantes para a produção, impressão e divulgação do mapa colaborativo (*não teve patrocínio, a gente arcou com todos os custos*), de modo que o mapa chegasse de forma acessível e gratuita para as pessoas. Já no texto (110), embora Caju relate que todas as ações da Coletiva Lésbica Piauiense são custeadas por suas integrantes, a tônica utilizada é distinta. Enquanto o In.surge decidiu deliberadamente financiar seu projeto *de forma totalmente independente*, a Coletiva Lésbica Piauiense custeia as próprias ações em virtude da ausência de financiamento externo (*a gente se sente meio que abandonadas; a gente não tem essa questão de financiamento nem da iniciativa privada e também nem do poder público*).

Desse modo, Caju pontua que, para pôr em prática seus objetivos, é preferível utilizar recursos próprios a esperar subsídios institucionais (*então a gente prefere fazer as nossas atividades usando o nosso dinheiro e tentando atingir a sociedade dessa forma do que ficar esperando e terminar não fazendo nada*). Esse argumento também é compartilhado por Rebeca (111): ela aponta que, embora o contexto da pandemia e o da *falta de recurso* constituam obstáculos para as ações do Perifala, o impulso para a ação é maior (*mas a gente tá indo atrás pra colocar esses projetos em prática*). Com o objetivo de contornar a situação, os/as Coletivos/as revelam que os aspectos intersubjetivos representam significativos motivadores para a ação, por isso, em vez de se conformarem com as circunstâncias, oferecem enfrentamento; em vez de se moldarem, transgridem.

Na seção sobre as ocupações e intervenções coletivas em Teresina, descrevi com mais detalhes as ações e intervenções dos/as coletivos/as estudados/as nesta pesquisa, apresentando onde elas ocorrem e como são produzidas. Seja intervindo em espaços físicos ou virtuais, os agrupamentos atuam problematizando diversas práticas sociais e temáticas socioculturais na cidade de Teresina, acionando diferentes linguagens, estéticas e instrumentos. Juventudes diversas organizam-se em torno de pautas que atravessam diretamente suas vivências. Promovem o encontro, o diálogo, a conscientização, a descentralização e a democratização dos saberes, a visibilização de formas outras de ser e viver em contraposição à lógica colonial-moderna.

Esses agrupamentos expressam os anseios de uma *cultura rebelde* – a corporificação em uma educação popular que transcende o tempo e o espaço, o ontem e o agora (Brandão; Assumpção, 2009). Desse modo, colocam em prática uma *pedagogia das juventudes* – princípios e metodologias de uma prática

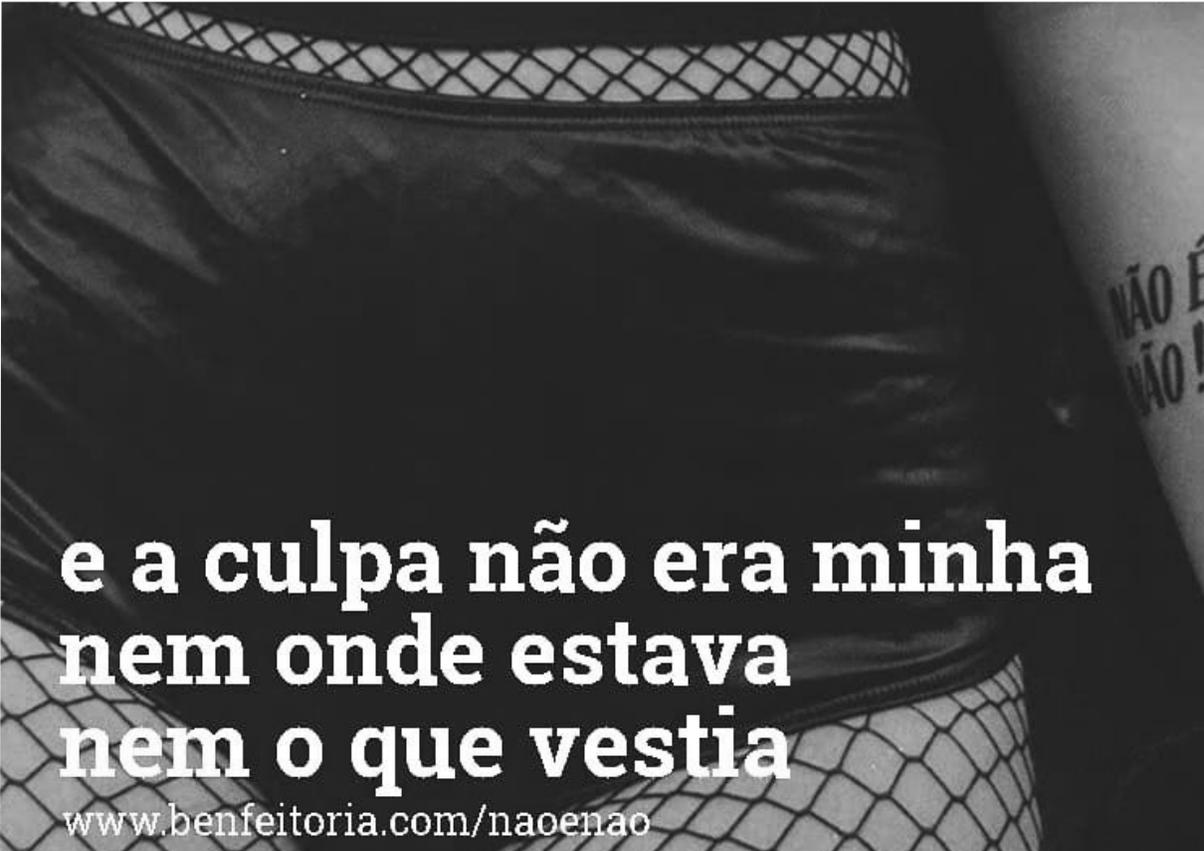
educativa como formação humana desenvolvida para/com/entre jovens como sujeitos/as de direitos, desejos, identidades e projetos de vida (Nonato *et al.*, 2016). Representam, portanto, expressões de pedagogias decoloniais ao utilizarem um conjunto de estratégias e metodologias que invocam variadas e distintas formas de ser e estar no mundo (Walsh, 2017).

Influenciada pela pedagogia freireana, Walsh (2017) reconhece que as práticas pedagógicas ultrapassam os espaços escolares formais e as ações de ensino ancoradas em mera transmissão de saber, estando elas também presentes nas lutas sociais, políticas, ontológicas e epistêmicas de libertação, o que entendo aplicar-se às práticas aqui abordadas. Como expressões de pedagogias decoloniais, essas lutas representam cenários de aprendizagem, desaprendizagem e reaprendizagem; práticas desafiadoras da lógica colonial-moderna do poder, do saber e do ser que acenam para reemergências e insurgências, descortinando formas outras de viver, ser, sentir, existir, fazer e pensar (Walsh, 2017).



CONSIDERAÇÕES FINAIS

**RESISTIR, INSISTIR,
EXISTIR E INSURGIR**



**e a culpa não era minha
nem onde estava
nem o que vestia**

www.benfeitoria.com/naoenao

Utilizando Teresina como lócus de investigação teórico-empírica, iniciei este estudo sobre a ação e a produção de coletivos e coletivas juvenis na cidade a partir do questionamento: *como as ações de coletivos/coletivas juvenis teresinenses podem ser compreendidas como expressões de pedagogias decoloniais, considerando o papel que desempenham na cultura local?* Assim, a princípio, assumi o pressuposto teórico-empírico de que as ações dos/as coletivos/as representam expressões de pedagogias decoloniais do poder, do saber e do ser, ao resistirem e contestarem racionalidades de base moderna-coloniais, inscritas em marcas de colonialidade.

Na busca das respostas a esse problema, estabeleci os objetivos específicos de: a) explorar as práticas sociais de coletivos/as de Teresina, entre os anos de 2011 e 2021, em relação ao contexto histórico colonial/moderno da cidade; b) apreender as concepções e os sentidos da autorrepresentação de coletivos/as sobre sua atuação como grupos culturais urbano-juvenis; c) analisar a relação de coletivos/as com a cidade de Teresina e com a produção cultural local; e d) identificar e analisar ações, produções e intervenções político-culturais de coletivos/as como pedagogias decoloniais.

Na pesquisa bibliográfica, apresentei um breve estado da arte sobre a literatura contemporânea acerca dos movimentos sociais e da decolonialidade na América Latina e no Brasil, especificamente, apontando os indícios epistêmicos e ontológicos que as correlacionam. Assim, considerando que os preceitos teórico-epistemológicos da decolonialidade se relacionam com os saberes e as práticas dos movimentos sociais, destaquei que o pensamento decolonial não pode ser produzido sem a co-presença desses movimentos: o giro decolonial pressupõe um compromisso político explícito com as lutas sociais de caráter anti-imperialista e anticolonialista (Grosfoguel; Onesko, 2021). Nesse sentido, os movimentos populares expressam a heterogeneidade das lutas anticapitalista, antipatriarcal e anti-imperialista contra as diversas formas de colonização cultural, reproduzidas nos marcos da colonialidade (Korol, 2007a).

Na América Latina, diversos têm sido os movimentos sociais que atuam nessas frentes, seja no âmbito nacional ou transnacional, a exemplo do movimento zapatista, no México, e do Movimento Sem Terra, no Brasil, além da Via Campesina e do Fórum Social Mundial, entre outros. Todos esses representam redes de movimentos sociais na América Latina (Scherer-Warren, 2008) comprometidas com a mudança social, transcendendo a lógica econômica por meio de novas horizontalidades, sociabilidades e subjetividades – portanto, fortalecendo vínculos comunitários, afetivos, solidários e de reconhecimento mútuo, bem como o conjunto de percepções, representações e sensações dos/as sujeitos/as em suas experiências cotidianas (Bringel; Falero, 2008).

No contexto dessa atuação, a literatura tem registrado que agrupamentos intitulados coletivos, coletivas ou coletives emergiram como um nicho dos movimentos sociais, marcados por uma ação descentralizada, desburocratizada, horizontal, autônoma, flexível, dialógica e interseccional, com ampla presença em espaços virtuais, tais como as mídias sociais digitais, protagonizada principalmente por jovens (Rosas, 2006; Albuquerque, 2008; Gohn, 2011; Borelli; Aboboreira, 2011; Rios; Perez; Ricoldi, 2018; Silva, 2018; Gohn, 2018; Amaro; Severo; Paixão, 2020; Marques; Marx, 2020). Essa mudança sociodiscursiva na enunciação da ação coletiva de jovens no Brasil simboliza uma transcendência com relação ao formato hierarquizado e centralizado, característico dos movimentos sociais tradicionais (Gohn, 2018; Sposito; Almeida; Corrochano, 2020).

Ontológica e analiticamente, assumi que os/as coletivos/as estudados/as nesta pesquisa contemplam as características descritas pela literatura sobre os movimentos sociais contemporâneos, tanto em termos organizacionais quanto políticos. A relação com a cidade de Teresina, o conjunto de vivências intersubjetivas de seus/suas integrantes e o comprometimento com a mudança de padrões sociais hegemônicos constituem significativos fatores que impulsionam a ação desses agrupamentos em direção ao pleno reconhecimento de suas existências, demandas e direitos. Com isso, esses/as coletivos/as exprimem a interseção entre os movimentos sociais e a decolonialidade em seus âmbitos teórico, epistemológico e político. Estabelecendo um paralelo com o argumento de Dussel (1997, 2016), a prática social desses/as coletivos e coletivas – estando posicionados na exterioridade do sistema colonial-moderno – representa o esforço criador de uma lógica outra da modernidade fronteira, que não é moderna nem pós-moderna, mas *transmoderna*. Não se trata da negação da modernidade, e sim de sua transcendência. Não se trata da criação de uma nova universalidade ou racionalidade, mas da coexistência de múltiplas, de modo pluriversal e intercultural.

No âmbito da pesquisa de campo, realizei um estudo qualitativo de sete agrupamentos juvenis teresinenses intitulados coletivos ou coletivas, atuantes entre os anos de 2011 e 2021, selecionados a partir das mídias sociais virtuais Instagram e Facebook. Onze representantes desses agrupamentos foram distribuídos em quatro sessões de grupos focais, realizadas de modo virtual. O corpus qualitativo da pesquisa, constituído de entrevistas coletivas e pesquisa documental em postagens nas mídias sociais dos grupos, foi interpretado por meio do modelo tridimensional do método de Análise Crítica do Discurso (ADC), na vertente dialético-relacional (Fairclough, 2016). Dados quantitativos oriundos de questionário social com os/as participantes foram tabulados, classificados, mensurados e analisados em uma perspectiva sistêmica (Chizotti,

2017). Além da realização de entrevistas e pesquisa documental, também foi utilizada a técnica de observação direta, primordial para a conexão entre todas as técnicas (Haguette, 1987).

A operacionalização da pesquisa foi permeada por desafios, entre os quais se destaca o desencadeamento de uma pandemia no ano de 2020. O isolamento social impôs o delineamento de estratégias não presenciais para o trabalho de campo com coletivos/as, sendo necessária a condução de entrevistas por meio do envio de questionários e até mesmo de TCLE via internet e plataformas virtuais. Nesse sentido, por um lado, se a utilização desses instrumentos possibilita uma comunicação rápida, para além de fronteiras geográficas, por outro, também apresenta certas fragilidades e limitações.

As principais limitações nessa condução da pesquisa de campo de forma virtual ocorreram durante a realização das entrevistas coletivas online, quando oscilações na qualidade da conexão de participantes resultaram em falhas nos áudios, o que comprometeu a compreensão de partes de suas falas. No intuito de otimizar essa conexão, alguns/mas participantes desabilitaram a câmera durante a fala, também impactando na captação do áudio, dessa vez pela impossibilidade de usar o recurso de leitura labial. Falhas nos áudios aconteceram, ainda, em casos de baixa entonação ou distanciamento de participantes em relação ao microfone, e pela presença de ruídos sonoros nos arredores, visto que cada interlocutor/a participou de dentro de sua própria residência, levando para a sala virtual as peculiaridades desses ambientes.

Entretanto, mesmo diante desses obstáculos, o fato de concretizar uma pesquisa doutoral em um contexto pandêmico, com todos os riscos físicos de contaminação e os efeitos psicológicos resultantes de meses de confinamento, já denota grande conquista. Durante a escrita destas linhas finais em 2022, a pandemia ainda se encontrava em curso. Durante o estudo, as limitações ocorreram, em sua maioria, mais por falhas tecnológicas do que por restrições metodológicas impostas pelo contexto sanitário. Embora não seja possível controlar a qualidade da internet dos/as participantes da pesquisa, a realização de entrevistas em âmbito virtual, como foi o caso, demonstra a viabilidade de investigações que transcendem as fronteiras locais de uma cidade ou mesmo a não necessidade de deslocamentos de pesquisadores/as e/ou interlocutores/as apenas para essa finalidade, ampliando o escopo de possibilidades quanto à operacionalização de pesquisas empíricas. O desenvolvimento tecnológico e a democratização do acesso à internet certamente contribuirão para que limitações dessa natureza sejam sanadas em um futuro não muito distante. Por ora, necessitamos de algo mais urgente: a preservação da vida e o enfrentamento de barreiras sociais, políticas e econômicas.

Em relação à realização das sessões de grupos focais, um primeiro ponto que destaco diz respeito à rede de influência gerada pela fala dos/as participantes. Diferentemente de uma entrevista individual, em que o/a participante relata apenas o que lhe vem à mente, em cada pauta levantada nas reuniões grupais a interação entre os/as interlocutores/as foi significativa, muitas falas iniciavam mencionando outro/a participante ou de/complementando algo dito anteriormente. Ou seja, as conexões entre os/as falantes e as falas geraram, de fato, um corpus coletivo acerca de determinadas temáticas. Essa experiência permitiu, inclusive, a aproximação entre pessoas que não se conheciam ou que não conheciam os/as coletivos/as presentes na sala virtual, oportunizando a troca de saberes e vivências particulares e semelhantes a cada coletivo/a. Assim, fomos percebendo – os/as entrevistados/as e eu – que, para além da singularidade de cada coletivo/a, esses/as carregavam muitas pautas e objetivos em comum, mesmo sem um conhecimento prévio uns/umas dos/as outros/as. Nesse contexto, é interessante observar as próprias sessões de grupos focais funcionando como pedagogias decoloniais na produção e no compartilhamento de saberes.

Essa teia de influências que deu origem ao corpus oral do trabalho reflete o apontado por Gatti (2005) em relação à composição dos grupos focais mediante homogeneidade intragrupo e heterogeneidade entre os grupos. Neste estudo em particular, a composição dos grupos focais por meio do critério de proximidade de temas não representou, necessariamente, distinções amplas de um grupo em relação ao outro. Isso porque as temáticas abordadas por cada coletivo/a inter cruzam-se em questões comuns pertinentes à cidade de Teresina. Dessa forma, surgiram similaridades em duas dimensões: 1) intragrupos, relacionadas à dinâmica discursiva criada de modo particular em cada sessão de grupo focal; e 2) intergrupos, relacionadas a discursos comuns emanados de participantes pertencentes a sessões distintas.

No contexto dessas observações, revelou-se um elemento importante acerca da ação dos/as coletivos/as em uma perspectiva decolonial: mais do que a união de várias pessoas com objetivos em comum em um/a coletivo/a, a união de vários/as coletivos/as e os diálogos entre eles/as parece ser o caminho para a potencialização das lutas de libertação da lógica colonial-moderna no âmbito da América Latina. Afinal, estamos debatendo e agindo sobre a des/reconstrução de padrões sistêmicos – não se trata mais de localismos e bairrismos, mas da expansão e comunhão de lutas paralelas em níveis cada vez mais amplos. Por esse motivo, as articulações coletivas com base na interseccionalidade (Akotirene, 2020; Rios; Perez; Ricoldi, 2018) e na formação de redes de movimentos sociais (Sherer-Warren, 2018) ganham muita importância com relação às práticas pedagógicas decoloniais.

Esses/as coletivos e coletivas juvenis teresinenses, atuantes entre 2011 e 2021, realizaram intervenções e eventos em diversos espaços físicos da cidade, como ruas, avenidas, praças, espaços ociosos, museus, escolas, universidades, entre outros lugares, sendo significativa a sua atuação também no ciberespaço. As ações presenciais foram interrompidas em virtude da pandemia de covid-19 em 2020, porém a ação nas mídias sociais virtuais de alguns agrupamentos permaneceu ativa por meio de suas postagens. Quanto à estrutura organizacional, ainda que haja divisão de atribuições, esses grupos organizam-se prioritariamente de modo horizontal, tanto na tomada de decisões quanto na contribuição com suas vivências e seus saberes. Constituem-se como agrupamentos flexíveis e descentralizados, com ênfase na troca de ideias, criação em parceria e realização de trabalhos que entram em diálogo com distintos públicos por meio de produções que adentram os espaços do mundo para além da lógica do espetáculo, no sentido atribuído por Debord (2000). As temáticas e os locais de atuação são escolhidos de maneira intencional, o que interfere, portanto, na dinâmica social, educacional e cultural dos lugares ocupados.

Conforme evidenciado em literatura especializada, a cidade de Teresina foi a primeira cidade planejada a ser construída durante o período imperial, cujo projeto urbanístico da metrópole portuguesa serviu de referencial para a construção da capital. Embora o ideal modernizador acompanhasse a cidade desde sua projeção, na prática Teresina foi modernizando-se tardiamente, se comparada a outras capitais brasileiras, modernização essa acompanhada pela reprodução de desigualdades e segregações socioespaciais, características inerentes às cidades inscritas na ordem social capitalista – portanto, colonial-moderna. Consequentemente, tal conjuntura deu origem a regiões periféricas, decorrentes da deficiência de diversos serviços públicos essenciais no âmbito infraestrutural, como iluminação pública, saneamento básico, serviços de transporte coletivo, segurança pública, entre outros.

Inaugurada na trilha da modernidade, a cidade não poderia deixar de instalar e reproduzir o padrão e a norma colonial-modernos a partir das colonialidades do poder, do saber e do ser. Desse modo, a estrutura centro-periféria não foi constituída apenas em termos de distribuição espacial, mas também sob aspectos econômicos, políticos, sociais e culturais. Nesse sentido, determinadas regiões da cidade, estabelecidas como *centro*, desenvolveram-se mais que outras, *periféricas*, fato que repercute na distribuição de diversos tipos de serviços públicos, inclusive no âmbito da oferta cultural, artística e de lazer.

Lançando luz sobre tais considerações, a pesquisa de campo revelou como a relação com Teresina e suas ausências físicas e simbólicas constituíram importantes motivadores para o surgimento de coletivos/as que atuam voluntariamente

no oferecimento de produtos e serviços gratuitos a públicos diversos na cidade. Esses/as coletivos/as, diante da escassez de editais de fomento e outras políticas culturais, criam estratégias para a captação de recursos ou mesmo fazem uso de capital econômico próprio. Com efeito, assumem papéis sociais relacionados ao que consideram um trabalho de conscientização e de resolução de problemas, agindo no sentido de minimizar necessidades, sobretudo das juventudes teresinenses, imbuídos de propósitos voltados para a produção artístico-cultural na cidade, o incentivo à exploração/ocupação da cidade pelos/as próprios/as habitantes e o enfrentamento a desigualdades e opressões estruturais da sociedade.

Como demonstrado na análise da história cultural da cidade, esses/as coletivos/as assumem-se como atores e atrizes políticos/as nas lutas pelo reconhecimento. Idealizam o fortalecimento da pluralidade/diversidade cultural e o direito à cidade por meio da construção de múltiplos espaços de pertencimento e de manifestação de expressões culturais, artísticas, identitárias e de lazer de grupos juvenis. São grupos que mobilizam diversos instrumentos e linguagens para a ressignificação da cidade como espaço multifacetado: um espaço cultural com compartilhamento de expressões e manifestações culturais específicas, bem como um espaço político de resistência, seja mediante a realização de debates, a criação de redes de acolhimento/fortalecimento ou a ação voltada para a mudança social. Para tanto, músicas, filmes, textos escritos, exposições, apresentações, rodas de conversa, podcasts, fotografias, mapas, tatuagens temporárias, adesivos, panfletos e publicações em mídias sociais são alguns dos instrumentos utilizados pelos/as coletivos em diálogo com seus públicos.

A pesquisa evidenciou, ainda, como a dimensão estética dos/as coletivos/as também tem centralidade em suas ações, principalmente ao compreendermos o termo em seu sentido original, que, para além do contexto do “belo”, está relacionado aos processos de atribuição de sensações e percepções sobre ser e estar no mundo, oferecendo, por meio de performances, vestimentas e artefatos, visibilidade a práticas sociais e a sujeitos que são ocultados, silenciados, marginalizados e excluídos (Mignolo, 2010b; Dussel, 1997). Homens usando saia, mulheres com a bunda à mostra e mulheres que não performam feminilidades e corpos gordos, protagonizando ensaios fotográficos, consistem em representações que reafirmam o corpo como instrumento político – ações essas que não ocorrem sem a contestação de reacionários/as, na tentativa de manter os pilares da estrutura que favorece seus privilégios.

De modo geral, os resultados da pesquisa demonstram que a movimentação de coletivos e coletivas teresinenses são articulações juvenis contra-hegemônicas que visibilizam outras formas de ser e viver em coletividade, inclusive a partir do fortalecimento de novas sociabilidades. O surgimento

dessas expressões coletivas contemporâneas em Teresina é, portanto, reflexo da própria ordem social, econômica e cultural da cidade. Nascida sob o signo do moderno (Nascimento, 2011), Teresina reproduz a lógica colonial-moderna, caracterizada por suas dimensões racializadas e patriarcais, baseadas em padrões de corpo e gênero/sexualidade. Em resistência a essa lógica, distintas juventudes emergem, reivindicando seus lugares estruturalmente excluídos – ou, nos termos de Dussel (1997), na realidade paralela da exterioridade do sistema, sobrevive o *outro* – todos/as aqueles/as que não pertencem nem reproduzem o sistema.

Compartilhando das reflexões de intelectuais proponentes do giro decolonial latino-americano, entendo que a racionalidade colonial-moderna impôs a lógica civilizatória do progresso, da norma, do padrão, da ordem, do des-envolvimento, da diferença e da segregação. Como defendido por Krenak (2020), nosso tempo tem criado ausências do sentido de viver em sociedade e de experienciar a própria vida, minando a fruição do presente e as expectativas em relação ao futuro. Em contrapartida, é importante poder contar uns/umas com os/as outros/as, vivendo a experiência da nossa própria circulação pelo mundo não como uma metáfora, mas como fricção. Isso implica considerar que “definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do[a] outro[a], como constelações” (Krenak, 2020, p. 33).

Nessa direção, concluo que os/as coletivos/as ocupam espaços físicos e virtuais para a realização de suas ações, acionando linguagens, estéticas e instrumentos diversos, e colocando em prática uma pedagogia democrática e dialógica. Com isso, problematizam temáticas como corpo, gênero, raça, classe, feminismos, lazer, arte e direito à cidade, inclusive no que diz respeito ao modo como tais temáticas transversalizam práticas sociais em Teresina. Assim, confrontam padrões hegemônicos da lógica colonial-moderna, além de lançarem luz sobre existências e experiências encobertas pela normatividade cisgênera-heterossexual, pela racialização, pelo patriarcado e pelo capitalismo. Resistem aos obstáculos, sobrevivem, insurgem, desobedecem, transgridem. Constroem pedagogicamente as pontes da decolonialidade do ser, do saber e do poder em Teresina e além. Representam, portanto, expressões de pedagogias decoloniais.

Na seara das temáticas aqui abordadas, este estudo aponta para o aprofundamento de pesquisas sobre a ação coletiva contemporânea, com foco na prática social de coletivos, coletivas e coletives, tanto de modo presencial quanto virtual. No contexto mais recente, investigações que tratem da relação dialética entre a pandemia de covid-19 e a ação coletiva juvenil no Brasil tornam-se pertinentes. Em relação ao ativismo em Teresina, especificamente, é necessário suscitar questões no âmbito das políticas Culturais: quais foram as principais políticas de enfrentamento à pandemia criadas e como elas impactaram a

vida e a ação social de diferentes juventudes? Quais foram as potencialidades e limitações dessas políticas? E ainda, no (distante) horizonte de um mundo pós-pandêmico, quais mudanças micro e macrossociais podem/devem surgir a partir da ação da sociedade civil organizada?

Notas finais

- 1 Dissertação elaborada no curso de Mestrado em Administração do Centro de Pós-Graduação e Pesquisas em Administração (CEPEAD), Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), na Linha de Pesquisa Estudos Organizacionais e Sociedade (Coimbra, 2013).
- 2 Gênero musical oriundo dos Estados Unidos da América em meados da década de 1960 como uma derivação da música negra em um contexto de segregação racial e do movimento pelos direitos civis no país. “Nos anos 1970, os bailes de soul music eram populares no centro da cidade de Belo Horizonte, mas, com o passar do tempo, foram sendo expurgados para a periferia, ao passo que também foram sendo substituídos, aos poucos, por outros estilos musicais/culturais emergentes com a chegada dos anos 1980, como a disco music. No intuito de resgatar os bailes soul daquela época, um grupo de amigos teve a iniciativa de criar um espaço onde os amantes da soul music pudessem continuar se encontrando e dançando, revivendo sua juventude, a moda e as amizades criadas” (Coimbra, 2013, p. 17).
- 3 Adorno e Horkheimer (1985) pontuam que o artístico e o cultural seriam influenciados pelo contexto capitalista, a partir do deslocamento do sentido de fruição para o de lógica mercantil, quando o valor de troca se sobrepõe ao valor de uso. Bourdieu (2007) define produto cultural como pertencente ao capital cultural objetivado, isto é, um artefato físico e/ou um elemento simbólico capaz de transmitir um valor de troca e um valor de uso. Segundo Canclini (1997), os produtos culturais podem ser classificados em quatro dimensões: a) manifestações artísticas; b) circuito histórico-territorial; c) elementos midiáticos; e d) elementos informacionais.
- 4 No âmbito da sociologia moderna, Groppo (2011) destaca que, a partir dos anos 1970, novas concepções sobre a categoria juventude colocaram em xeque os modelos sociológicos clássicos, assentados: a) no funcionalismo, entendendo a rebeldia como uma disfunção social; e b) no modelo de moratória social como um período no curso da vida destinado a experimentações antes de se chegar à adultez. Essas novas concepções apontam que, muito mais que uma fase da vida, a juventude contempla estilos de vida, “uma parte da vida humana que constitui uma identidade cultural própria” (Groppo, 2011, p. 14). Ainda sobre a temática da sociologia da juventude e de teorias críticas da juventude, ver Pais (1990) e Groppo (2015). A questão das juventudes é retomada na seção 2.1.1: Coletivos, coletivas, coletivos: faces do ativismo contemporâneo.
- 5 Para Groppo (2011, p. 14, grifos no original): “a condição juvenil é dialética porque está assentada sobre uma relação de contradição entre sociedade e juventudes. Esta contradição se expressa historicamente em ações de institucionalização da juventude seguidas ou precedidas de ações ou resistências dos indivíduos e grupos que são considerados ou se assumem como jovens. Esta concepção «dialética» da condição juvenil demonstra trajetórias de indivíduos e grupos juvenis oscilando

no duplo movimento que envolve integração versus inadaptação, socialização versus criação de formas de ser e viver diferentes, papéis sociais versus identidades juvenis, institucionalização versus informalização, homogeneização versus heterogeneidade e heterogeneização, cultura versus sub-culturas etc.”.

- 6 Para além da combinação do cultural e do artístico, como defendido por Carasso (2012), sigo a perspectiva decolonial de ação cultural, cujo foco volta-se para a libertação/emancipação política-econômica-cultural de pessoas situadas no contexto colonial-moderno latino-americano. Aprofundo nessa temática no Capítulo 1.
- 7 Na perspectiva dos coletivos, o termo público ultrapassa a concepção de meros/as espectadores(as)/receptores(as) de produtos e serviços culturais. Aponta, assim, para sujeitos ativos no processo de participação e de construção de saberes e práticas. Sobre públicos da cultura, ver Fleury (2009). Sobre a problematização conceitual de público, ver Certeau (1995) e Debord (2000), ambos em referência à sociedade do espetáculo. Em Guy Debord, o termo surge como sinônimo de uma sociedade voltada à produção de mercadorias; em Michel de Certeau, com base na obra de Raoul Vaneigem, o termo relaciona-se ao próprio crescimento do emprego do neutro cultural, em uma indexação de um movimento que transforma o povo em público.
- 8 Embora não raro os termos descolonial e decolonial sejam usados como sinônimos, a distinção entre eles emerge de um sentido político. Para Catherine Walsh, o termo decolonial com a supressão do “s” é uma opção: “Não se trata de promover um anglicismo. Ao contrário, visa a fazer uma distinção com o significado em espanhol do ‘des’ e o que pode ser entendido como um simples desarmar, desfazer ou reverter o colonial. Ou seja, passar de um momento colonial a um não colonial, como se fosse possível que seus padrões e traços deixassem de existir. Com este jogo linguístico pretendo evidenciar que não existe estado de colonialidade nulo, mas sim posições, horizontes e projetos de resistir, transgredir, intervir, emergir, criar e influenciar. O decolonial denota, então, um caminho de luta contínua no qual se pode identificar, visibilizar e estimular ‘lugares’ de exterioridade e construções alter-(n)ativas” (Walsh, 2017, p. 25, tradução livre grifos no original). Nesta pesquisa, sigo a perspectiva de Walsh, com a utilização do vocábulo decolonial, à exceção de quando o vocábulo descolonial é acionado por determinado(a) autor(a).
- 9 A genealogia do pensamento do grupo M/C levou em conta abordagens teóricas como: “a Teologia da Libertação dos anos sessenta e setenta; os debates na filosofia latino-americana e nas ciências sociais sobre noções como uma filosofia da libertação e uma ciência social autônoma (por exemplo, Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo Gonzáles Casanova, Darcy Ribeiro); a teoria da dependência; os debates na América Latina sobre modernidade e pós-modernidade na década de 1980, seguidos por discussões sobre hibridismo em antropologia, comunicação e estudos culturais na década de 1990; e, nos Estados Unidos, o Grupo de Estudos Subalternos da América Latina. O grupo M/C encontrou inspiração em um grande número de fontes, das teorias críticas europeias e norte-americanas

da modernidade até o grupo de estudos subalternos do sul da Ásia, a teoria feminista chicana, a teoria pós-colonial e a filosofia africana; da mesma forma, muitos de seus membros operaram em uma perspectiva diferente de sistemas-mundo. Sua principal força norteadora, entretanto, é uma reflexão contínua sobre a realidade cultural e política latino-americana, incluindo o conhecimento subalternizado dos grupos explorados e oprimidos. Se se pode dizer que a teoria da dependência, a teologia da libertação e a pesquisa-ação participativa têm sido as contribuições mais originais da América Latina ao pensamento crítico no século XX – com todas as condicionais que podem ser aplicadas a tal originalidade – o programa de pesquisa MC emerge como o herdeiro desta tradição. Como será discutido mais tarde, no entanto, existem diferenças substanciais. Para Walter D. Mignolo, o grupo M/C deve ser visto como ‘um paradigma outro’. Mais do que um novo paradigma ‘da América Latina’ – como pode ser o caso com a teoria da dependência – o projeto de M/C não se encaixa em uma história linear de paradigmas ou epistemes; entendê-lo dessa forma significaria integrá-lo à história do pensamento moderno. Ao contrário, o programa de MC deve ser entendido como uma forma diferente de pensamento, na contramão das grandes narrativas modernistas – cristianismo, liberalismo e marxismo –, situando seu próprio questionamento nas próprias bordas dos sistemas de pensamento e investigações para a possibilidade de modos de pensamento não eurocêntricos” (Escobar, 2003, p. 53-54, tradução livre). Em artigo recente, Grosfoguel e Onesko reforçam que Modernidade/Colonialidade não constitui um grupo, mas uma rede e, como tal, compõe-se de uma heterogeneidade de pensamentos, inclusive divergentes. Os autores, inclusive, lançam uma crítica a práticas ético-políticas de membros da própria rede, como Walter D. Mignolo e Aníbal Quijano, por reproduzirem lógicas coloniais. Ramón Grosfoguel aprofunda-se em tais críticas no trabalho Del ‘extractivismo económico’ al ‘extractivismo epistémico’ y ‘extractivismo ontológico’: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo (Grosfoguel, 2016).

- 10** Críticas aos moldes da ciência moderna também eram realizadas antes das correntes de estudos pós-coloniais/decoloniais. No âmbito da filosofia da ciência, algumas contribuições importantes foram postas em debate por Feyerabend (1977). O autor aponta que, no escopo da linearidade científica moderna, a religião, a metafísica ou mesmo o senso de humor de um indivíduo deveriam manter-se num plano distinto do que convém à atividade científica; de igual modo, a imaginação e a linguagem pessoais não seriam consideradas como aspectos próprios, posto que os fatos científicos obedecem a um critério independente de opiniões, crenças ou de formação cultural. O autor sustentou um posicionamento crítico em relação à ciência e seu monismo metodológico – sistema filosófico, doutrina ou teoria que legitima apenas uma espécie de realidade, reduzida a um princípio de unidade das forças da natureza. Na perspectiva monista, a ciência se coloca acima das demais formas de conhecimento ou visões de mundo. No contexto epistemológico e metodológico, “o prejuízo potencial do monismo teórico está no fato de que, quando uma teoria é considerada única em dado contexto, ela acaba por orientar nossa capacidade cognitiva, tornando-se uma teoria virtualmente não refutável, assumindo o status ‘mítico’ de uma teoria hegemônica” (Gonçalves, 2004, p. 22).

11 Parto da noção de Agamben (2009, p. 59), que se refere à contemporaneidade como “uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias; mais precisamente, essa é a relação com o tempo que a este adere por meio de uma dissociação e um anacronismo. Aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta adere perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela”. Desse modo, a contemporaneidade é compreendida em termos de criticidade quanto à ordem social em que se vive, uma relação social dos sujeitos com seu tempo – o que pode levar tanto a manutenções quanto a rupturas e cisões de determinados padrões. “Isso significa que o contemporâneo não é apenas aquele que, percebendo o escuro do presente, nele apreende a resoluta luz; é também aquele que dividindo e interpolando o tempo, está à altura de transformá-lo e de colocá-lo em relação com os outros tempos, de nele ler de modo inédito a história, de ‘citá-la’ segundo uma necessidade que não provém do seu arbítrio, mas de uma exigência à qual ele não pode responder. É como se aquela invisível luz, que é o escuro do presente, projetasse a sua sombra sobre o passado, e este, tocado por esse facho de sombra, adquirisse a capacidade de responder às trevas do agora” (Agamben, 2009, p.72). Nesse sentido, a importância de uma conceituação de contemporaneidade nesta pesquisa não se confunde com a modernidade e suas adjetivações; levo em conta o entendimento de que a colonização construiu o outro em termos de negação absoluta, onde a maquinaria da barbárie contra o ser dominado sobre identidades/alteridades funcionou por uma ótica universalizante, negando possibilidades de compor visões de mundo próprias (Dussel, 1997). Assim, como destaca Lander (2005), não se pode concordar com discursos ainda dominantes de que: 1) os efeitos da colonização ficaram no passado; e que 2) expressões culturais locais só cabem nas rubricas de tradicionais ou não-modernas, em processo de transição para a modernidade. Tais discursos, arraigados em uma visão acrítica da modernidade, normalizam e universalizam o padrão cultural ocidental e sua sequência histórica. Portanto, colocá-los como expressão do passado significa negar-lhes contemporaneidade (Lander, 2005).

12 O conceito de esfera pública foi pensado por Habermas (1984) inicialmente na obra *Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*, em que concebeu que a realidade política acontece no âmbito da esfera pública, distinguindo os âmbitos público e privado da vida. A esfera pública é composta de movimentos, organizações e associações que captam os principais ecos dos problemas sociais nas esferas privadas e os transmitem para a esfera pública, de natureza política. Posteriormente, na obra *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, Habermas (1997) revisa o conceito de esfera pública burguesa que havia cunhado na obra anterior, ampliando-o para uma rede formada por públicos transversais, reconhecendo a pluralidade de esferas públicas e suas particularidades. No âmbito dessa ampliação, fala-se, inclusive, em uma esfera pública virtual, em que discussões políticas também passaram a ocorrer na internet. Para mais informações sobre esta temática, ver Diniz e Ribeiro (2012).

- 13** Não me refiro ao sentido original do termo, criado por Thomas Morus no século XVI, mas à ressemantização proposta por Ernst Bloch na obra *O princípio da esperança*, compartilhada e ampliada, inclusive, por Paulo Freire, em *Pedagogia da Esperança* e em *Conscientização: teoria e prática da libertação – uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. Para Bloch, a utopia emerge como um horizonte de mudança, amparado pela esperança. “O mundo está, antes, repleto de disposição para algo, tendência para algo, latência de algo, e o algo assim intencionado significa plenificação do que é intencionado. Significa um mundo mais adequado a nós, sem dores indignas, angústia, autoalienação, nada. Essa tendência, porém, está em curso para aquele que justamente tem o novum diante de si” (Bloch, 2005, p. 28). No tocante a isso, a utopia freireana está relacionada à concretização dos sonhos possíveis e, portanto, é sinônimo de esperança, que estimula a participação coletiva na criação do inédito-viável, isto é, da atitude que se opõe à visão fatalista da realidade que condiciona o processo de conscientização (Freitas, 2010). O tema da utopia é abordado na seção 1.1: *Pedagogias decoloniais: práticas e saberes em direção a outros mundos*.
- 14** São espaços de uso comum e posse coletiva, cujos domínios pertencem ao poder público em suas diferentes esferas (municipal, estadual ou federal). Os tipos de espaço público são: os de livre circulação, como ruas; os de lazer e conservação, como praças e parques; e os de acesso com restrições, como edifícios públicos, escolas públicas, museus, entre outros. Não devemos perder de vista que, como pontua Narciso (2008, p. 17), o espaço público é “o espaço de vida do ser humano, o espaço onde se vive em sociedade, que necessariamente é um produto social”. Entretanto, estando os espaços públicos inscritos na lógica capitalista moderna, diferentes são os atores e as atrizes que produzem esses espaços – e não apenas diferenças em termos identitários, mas também em termos de interesse, o que leva ao posicionamento de grupos antagônicos como: o grupo das instituições que reproduzem o padrão de poder capitalista no planejamento de áreas voltadas para o consumo; e o grupo dos/as cidadãos/cidadãs que usufruem da cidade em termos vivenciais e experienciais, política, social e culturalmente (Narciso, 2008).
- 15** Hans-Georg Gadamer preconizou uma virada ontológica da hermenêutica clássica, baseada na objetividade e neutralidade do intérprete, para a hermenêutica filosófica, que postula que a compreensão não é algo externo, mas uma condição do ser humano mediada pela historicidade e pela linguagem. No entanto, foi com Jürgen Habermas que fatores como poder e dominação foram acrescidos à categoria (Cademartori; Navarro, 2015; Batista, 2012).
- 16** Ainda que timidamente, o campo da linguagem no Brasil vem se reestruturando e apresentando alternativas que ultrapassem o binarismo linguístico que exclui indivíduos que não se identificam com gêneros masculinos ou femininos, apontando para uma neutralidade em termos de gênero. Para Lau (2016), entre manifestações iniciais, tornou-se comum o uso de signos como “@” ou “x” na escrita dos vocábulos, sobretudo na internet. Embora representassem esse pontapé quanto à denúncia do binarismo de gênero na língua portuguesa, na prática esses

signos não possibilitam a pronúncia nem a leitura por pessoas com deficiências visuais. Desse modo, tem ganhado visibilidade a utilização do sistema “elu” e suas normatizações para uso equivalente à linguagem binária. Para saber mais sobre linguagem não-binária ou neutra de gênero, ver Lau (2017) e Lau e Sanches (2019). Importante destacar que há distinções entre linguagem neutra de gênero ou não-binária e linguagem inclusiva ou não-sexista. Enquanto a linguagem neutra de gênero/não-binária apresenta normas para a substituição dos flexores de gênero por marcadores não binários (por exemplo: em caso de substantivos e adjetivos que terminam com “a” ou “o”, substitui-se por “e” – filho/filha/filhe), na linguagem inclusiva/não-sexista toda a estrutura textual é pensada no intuito de evitar flexores gramaticais e uma predominância do gênero masculino ao longo do texto (exemplo: em vez da escrita de “o homem foi à lua”, opta-se pela escrita de “astronautas foram à lua”). Para saber mais sobre linguagem inclusiva/não sexista, ver Toledo et al. (2014); e Garcia e Sousa (2016).

- 17 Ruth Wodak e Michael Meyer sintetizaram as principais vertentes teórico-metodológicas da ADC e seus representantes: Norman Fairclough, um dos fundadores da teoria/método, com a abordagem dialético-relacional; Ruth Wodak e Martin Reisigl, com abordagem voltada para o ambiente organizacional e abordagem histórico-discursiva; Theo van Leeuwen, com enfoque na multimodalidade e abordagem de atores sociais; Teun van Dijk, com abordagem sociocognitiva; Gerlinde Mautner, com abordagem de linguística de corpus; e Siegfried Jäger e Florentine Maier, com abordagem da análise de dispositivo (Pereira; Teixeira; Pereira, 2020). Na América Latina, a ADC foi inicialmente teorizada por Izabel Magalhães, Josenia Antunes Vieira, Denize Elena Garcia da Silva, Anamaría Harvey Arellano, Leda Beraldi, entre outros/as (Vieira; Macedo, 2018).
- 18 A primeira definição de discurso em Fairclough e a proposição do modelo tridimensional ocorreram com a publicação do livro *Discourse and social change*, em 1992, traduzido para o português em 2001, sob coordenação da Izabel Magalhães, com o título *Discurso e mudança social*. Novas proposições à ADC foram lançadas em 1999, com a publicação do modelo transformacional na obra *Discourse in late modernity: rethinking critical discourse analysis*, de Norman Fairclough em coautoria com Lilie Chouliarakí; e em 2003 com a publicação de *Analysing discourse: textual analysis for social research* e a simplificação do modelo tridimensional para o bidimensional (Resende; Ramalho, 2004; Pereira; Teixeira; Pereira, 2020). Sem desconsiderar os avanços teórico-metodológicos propostos, a escolha pela adoção do modelo tridimensional ocorreu devido a uma operacionalização mais simples e didática desse método.
- 19 Apesar da existência dessas páginas em plataformas digitais, alguns destes agrupamentos não estão mais ativos.
- 20 Este coletivo apresenta-se como Coletivo Enecos Piauí no Facebook e como Coletivo Aluir – Enecos PI no Instagram.

- 21 O Coletivo Não é Não (Piauí) não tem uma página local, então foi considerada a página nacional, na qual é mencionada a presença do Coletivo no estado do Piauí. Ver o instagram: (@naoenao_).
- 22 Após o período pandêmico, o Coletivo Corpo Gordo Livre excluiu sua página no Instagram. Desse modo, as postagens utilizadas para análise não fazem alusão à página do Instagram do Coletivo, sendo referenciadas como pertencentes ao acervo do Coletivo.
- 23 Segundo Haguette (1987, p. 66-67, grifos no original), “as duas áreas, antropologia e sociologia, lançaram mão de técnicas semelhantes na abordagem do real, especialmente no valor que alocaram à participação do pesquisador no local pesquisado e à necessidade de ver o mundo através dos olhos dos pesquisados. Parecemos, entretanto, que existe uma diferença fundamental entre as duas disciplinas no que tange à razão da utilização da observação participante como técnica de coleta de dados. Enquanto a antropologia busca o ‘sentido das coisas’ para melhor compreender o funcionamento de uma sociedade primitiva ou um grupo humano, a sociologia – em sua vertente interacionista – fá-lo porque acredita que toda organização societal está assentada nos ‘sentidos’, nas ‘definições’ e nas ‘ações’ que indivíduos e grupos elaboram ao longo do processo de ‘interação simbólica’ do dia-a-dia [sic]. A sociedade quase que se confunde com a interação simbólica que representa seu próprio substrato.”
- 24 No âmbito do paradigma ocidental colonial-moderno, algumas considerações sobre modernidade são colocadas por Antony Giddens e Norbert Elias. Ao analisar as sociedades pré-modernas e modernas, Giddens (1991) suscita que o fim da tradição como racionalidade universal representou um divisor de águas entre os modelos civilizatórios. Em culturas pré-modernas, mesmo de grandes civilizações, a relação do ser humano com a natureza era inerente e contínua – relação esta que sofre uma inflexão quando, na modernidade, o industrialismo (e as relações trabalhistas, portanto) torna-se o principal eixo de interatividade entre os seres. Em O processo civilizador: formação do estado e civilização, Elias (1993) também enfoca elementos que fundamentam a transição da sociedade feudal-tradicional para a capitalista-moderna, demonstrando como a vida em sociedade foi modificando as noções de público e privado por meio de mecanismos de controle e, posteriormente, autocontrole, que foram minando dos espaços comuns determinados comportamentos, criando, assim, a vergonha e o sentimento de vergonha. O processo civilizatório representaria, por conseguinte, a lógica do progresso, organizada com base numa ordem social que, embora não tenha se constituído como um processo racionalmente planejado, condicionou uma rede de ações individuais que influenciavam umas às outras.
- 25 Sem dúvida, não se pode ignorar uma longa tradição tanto de lutas sociais pelo reconhecimento de formas outras de existência, invisibilizadas e subalternizadas quanto no campo da reflexão teórica. Desse modo, em termos empíricos, destaco as lutas: 1) de povos originários, desde os múltiplos enfrentamentos no processo

histórico de colonização à resistência em cerca de cinco séculos de história e suas lutas atuais por reconhecimento; 2) de povos de África, escravizados, com a formação de quilombos desde o Brasil colonial; e 3) da resistência de variada feição no decorrer da história na América Latina, como a insurreição de Tupac Amaru, no Peru, em 1781; a revolução haitiana em 1804; a revolução mexicana em 1910, dentre outras. Em termos teóricos, destaco a reflexão de intelectuais ocidentais, com leituras críticas sobre a própria razão ocidental nos marcos da filosofia e da ciência modernas por diversos ângulos e perspectivas teórico-epistemológicas, a exemplo da crítica marxista da economia política; da teoria crítica da Escola de Frankfurt, do paradigma da complexidade moriniano; da epistemologia feminista; da crítica à colonização do mundo da vida habermasiana; da reflexão crítica foucaultiana referente às práticas disciplinares, dos estudos culturais, e na América Latina, em especial, da filosofia da libertação; da teologia da libertação; da pedagogia da libertação etc. E, ainda, as críticas pós-coloniais, tanto no plano empírico, a partir da independência política de colônias na África e na Ásia no século XX, quanto no campo da teoria da dependência, dos estudos pós-coloniais, dos estudos da subalternidade, das epistemologias do Sul, entre outras.

26 Lélia González também foi ativista, sendo uma das fundadoras do Movimento Negro Unificado (MNU) e do Coletivo de Mulheres Negras N’Zinga.

27 A afrocentricidade é um paradigma desenvolvido por um grupo de intelectuais afro-americanos – em referência a pessoas de ascendência africana que vivem nos Estados Unidos da América –, entre eles Molefi Kete Asante, autor do livro *Afrocentricidade: a teoria da mudança social*. A perspectiva afrocentrada representa a retirada da Europa como centro da realidade histórica africana e, consequentemente, o reconhecimento de povos negros como sujeitos, não como objeto. A respeito dos termos afro-americano e africano-americano, Lélia González faz uma crítica à reprodução da posição imperialista dos Estados Unidos, cuja população afirma-se como americana, desconsiderando as populações de outros países do continente americano, em suas frações Norte, Sul e Central. Segundo a autora: “[e]ntão, quando ocorre a autodesignação de afro/africano-americano, o real dá lugar ao imaginário e a confusão se estabelece (afro/africano-americanos, afro/africano-colombianos, afro/africano-peruanos e por aí afora), assim como uma espécie de hierarquia: os afro/africano-americanos ocupando o primeiro plano, ao passo que os garífunas da América Central ou os ‘índios’ da República Dominicana, por exemplo, situam-se no último (afinal, eles nem sabem que são afro/africanos...). E fica a pergunta: o que pensam os afro/africano-africanos? [...] Por tudo isso, e muito mais, acredito que politicamente é muito mais democrático, culturalmente muito mais realista e logicamente muito mais coerente nos identificarmos a partir da categoria de amefricanidade e nos autodesignarmos americanos: de Cuba, do Haiti, do Brasil, da República Dominicana, dos Estados Unidos e de todos os outros países do continente)” (González, 2020, p. 137).

28 A autora utiliza o termo trans* para referir-se à identidade de transexuais, mulheres transgêneras, homens transgêneros, transmasculines e pessoas não binárias; e

o termo mulheres trans para referir-se a mulheres transexuais e mulheres transgêneras. Sobre o termo travesti, ela frisa que, apesar de integrar o conjunto das identidades trans*, opta por referenciá-lo “fora do termo guarda-chuva, assumindo, portanto, uma postura política de afirmação das identidades travestis” (Nascimento, 2021, p. 19).

- 29** Dados do Pew Research Center (The Future [...], 2015) demonstram que, em 2010, o grupo religioso cristão representou 31,4% da população religiosa mundial, podendo chegar a 32,3% em 2050. Em relação à sua distribuição em 2010, 74,5% da população da Europa declarou-se como pertencente a alguma religião cristã, enquanto na América Latina e Caribe esse número chegou a 90% da população local. Na região asiática essa representatividade caiu para 7,1%, sendo o hinduísmo o maior percentual declarado (25%), seguido de muçumanos (24,3%) e não afiliados a nenhuma religião (21,2%).
- 30** No campo da Filosofia da Ciência, destacam-se autores como Kuhn (1978), Lakatos (1979), Popper (1989), Feyerabend (1977), Bachelard (1996), dentre outros; e nas Ciências Sociais, os autores Morin (2001), Elias (2008) e Santos (1988, 1989, 2007).
- 31** “Colonialidade e descolonialidade introduzem uma fratura entre pós-modernidade e pós-colonialidade como projetos intermediários entre o pensamento pós-moderno francês de Michel Foucault, Jacques Lacan e Jacques Derrida e aqueles que foram reconhecidos como a base do cânone pós-colonial: Edward Said, Gayatri Spivak e Homi Bhabba. A descolonialidade, por outro lado, parte de outras fontes. Desde a reviravolta descolonial implícita na [obra] *Nueva Corónica y Buen Gobierno* de Guamán Poma de Ayala; no tratado político de Ottobah Cugoano; no ativismo e na crítica descolonial de Mahatma Ghandi; na fratura do marxismo em seu encontro com a herança colonial andina, na obra de José Carlos Mariátegui; na política radical, com o giro epistemológico de Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, entre outros. Em outras palavras, a reviravolta des-colonial é um projeto de desprendimento epistêmico na esfera do social (também na esfera acadêmica, aliás, que é uma dimensão do social), enquanto a crítica pós-colonial e a teoria crítica são projetos de transformação que operam e operaram basicamente na academia europeia e estadunidense. Da academia desde a academia” (Mignolo, 2014, p. 14-15, grifos no original, tradução livre).
- 32** Aqui, vale lembrar a perspectiva da afrocentricidade em diálogos críticos como o giro decolonial latino-americano: “o pensamento decolonial não se refere a uma superação da colonialidade europeia por vias de uma localização centrada na cultura africana e, sim, da chamada cultura latino-americana – ainda que essa esteja em grande medida vinculada e/ou formada pelo processo de apropriação violenta e bastardização daquela. Porém, um ponto central nesse processo de decolonização defendida pelos[as] autores[as] desse pensamento, especialmente o grupo [sic] M/C, em que se faz radicalmente presente a afrocentricidade (e seu autor), é o rompimento

com o racismo e toda lógica de opressão cultivada pela modernidade / colonialidade europeia” (Reis; Silva; Almeida, 2020, p. 137).

- 33 Para aprofundar na temática, ver a obra *Fontes da pedagogia latino-americana: uma antologia*, organizada por Streck (2010).
- 34 Orlando Fals Borda foi sociólogo, tendo atuado em universidades e em cargos públicos. Entre suas principais contribuições, estão a difusão do método de pesquisa-ação participante.
- 35 Fals Borda criou a palavra “sentipensante” para designar o perfil de investigadores(as) e educadores(as) que se comprometem com a mudança social. Dessa forma, o(a) intelectual sentipensante é aquele(a) que “nem se guia somente pela razão instrumental da ciência dominante, descomprometida ética e politicamente com o sofrimento dos oprimidos, nem age de forma meramente espontaneísta e impulsiva, sem recorrer a planos, a métodos e a estratégias”, mas que, “ao contrário, orienta-se pela somatória de uma razão rigorosa e crítica e de um vínculo orgânico, participativo e afetivo com as comunidades populares” (Mota Neto, 2016, p. 234).
- 36 Entre 1964 e 1969, durante exílio no Chile, trabalhou como assessor do Instituto de Desarrollo Agropecuario e do Ministério da Educação do Chile e como consultor da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) junto ao Instituto de Capacitación e Investigación en Reforma Agraria do Chile. Foi professor na Universidade de Harvard, nos Estados Unidos, em 1969, e consultor especial do Departamento de Educação do Conselho Mundial das Igrejas em Genebra, na Suíça. No Brasil, foi professor na Universidade Estadual de Campinas e na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, além de Secretário da Educação do município de São Paulo em 1989, na gestão de Luiza Erundina (Gadotti, 1996).
- 37 A respeito da crítica marxiana às noções hegelianas de ser, consciência e existência, ver o texto *De Hegel a Marx: da inflexão ontológica à antítese direta*, de Sartori (2014).
- 38 Paulo Freire destaca que o termo foi criado por professores do Instituto Superior de Estudos Brasileiros, por volta do ano de 1964, e difundido por Hélder Câmara a partir de traduções para o inglês e o francês (Freire, 1979, p. 15).
- 39 Em 1994, mulheres e homens indígenas do estado de Chiapas declararam guerra ao governo e ao exército mexicano, reivindicando demandas como trabalho, terra, moradia, saúde, educação e democracia. Além de tais demandas, o EZLN se opunha explicitamente à política econômica neoliberal do Tratado de Livre Comércio da América do Norte – no original North American Free Trade Agreement (NAFTA), do qual o governo mexicano fazia parte (Santos, 2008).

- 40 De origem brasileira, porém de alcance mundial, o MST foi fundado em 1984 e é considerado o maior movimento campesino da América Latina, criado com o propósito de uma “construção subjetiva da resolução de uma necessidade como direito (o acesso à terra) e não como produto de uma atividade mercantil” (Bringel; Falero, 2008, p. 280). O movimento atua em 24 estados do país, tendo conquistado terra para 350 mil famílias (MST, 2020).
- 41 Ainda que as línguas sejam fluidas, marcas da colonialidade moderna emergem consideravelmente no campo da linguagem, sobretudo no contexto de sociedades capitalistas globalizadas. Nesse sentido, autores(as) têm apontado o papel imperialista/colonial da língua inglesa ao redor do mundo, fato que reverbera, inclusive, na incorporação de estrangeirismos às línguas vernáculas. No Brasil, o Manual de Comunicação da Secretaria de Comunicação do Senado publiciza o dicionário de estrangeirismos incorporados ao português brasileiro (<https://www12.senado.leg.br/manualdecomunicacao/verbetes-acessorio/estrangeirismos-grafados-sem-italico-ou-aspas>), com nítida predominância de palavras originárias da língua inglesa. Sobre a temática do imperialismo linguístico-cultural, ver Araújo (2018), Oliveira (2018) e Duarte (2018).
- 42 “A Coordenadoria Latino-Americana de Organizações Rurais (CLOC-Via Campesina) é uma instância de articulação continental com mais de 25 anos de compromisso constante com a luta social, representando movimentos camponeses, de trabalhadores e trabalhadoras, indígenas e afrodescendentes de toda a América Latina. Também luta pelos direitos humanos, econômicos, culturais, sociais e políticos dos povos em defesa da produção e da vida camponesa. Assumindo a luta de classes como meio para alcançar uma sociedade democrática e plural, sem explorados nem exploradores, soberana e independente [...] Embora a CLOC tenha nascido formalmente no I Congresso realizado em Lima, Peru, de 21 a 25 de fevereiro de 1994, com a participação de 238 delegados de 84 organizações em nível continental, sua caminhada começou há anos, sob o impulso de organizações não filiadas internacionalmente que concordaram com a necessidade de articular um espaço próprio e autônomo, impulso que foi potencializado pela realização da ‘Campanha Continental 500 Anos de Resistência Indígena, Negra e Popular’ (1989-1992), convocada por organizações camponesas-indígenas da Região Andina e pelo Movimento dos Sem Terra (MST) do Brasil, que em um momento gravemente adverso para as organizações populares, não só permitiu abrir uma trincheira de resistência, mas também acabou sendo um laboratório para a formulação de abordagens políticas e organizacionais enfrentando os novos tempos” (¿QUÉ [...], 2020). Atuando junto à Via Campesina, a CLOC tem como pautas principais: reforma agrária abrangente e popular, soberania alimentar baseada na agroecologia; defesa dos direitos humanos nos territórios e implementação da Declaração dos Direitos do Camponês; protagonismo de mulheres camponesas e o feminismo camponês e popular; construção de alianças de organizações de outros setores; solidariedade militante e internacionalista; juventude; e formação política, ideológica e técnica.

- 43** Nascida em 1992, a Via Campesina articula movimentos camponeses no plano mundial, sendo que movimentos a ela vinculados atuam em escala regional, nacional e em várias partes do mundo. No Brasil, a Via Campesina reúne movimentos de base camponesa e outros de base religiosa ou juvenil. Os primeiros, são: o MST; o Movimento de Mulheres Camponesas (MMC), o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) e o Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA). Os segundo são: a Comissão Pastoral da Terra (CPT), a Federação dos Estudantes de Agronomia do Brasil (FEAB) e a Pastoral da Juventude Rural (PJR) (Ribeiro; Sobreiro Filho, 2012).
- 44** A Marcha Mundial de Mulheres surgiu como proposta em 1995 em Beijing, na China, vindo a consolidar-se como movimento feminista permanente no ano de 2001. De caráter transnacional, até o ano de 2016 o movimento contava com a participação de 164 países (Reynaldo, 2016).
- 45** Cláudia Korol é ativista feminista que compõe o Coletivo argentino Pañuelos en Rebeldía, atuante na formação com base na pedagogia feminista, decolonial e anticapitalista.
- 46** Para aprofundar-se nas teorias clássicas e neoclássicas sobre os movimentos sociais, ver Scherer-Warren e Krischke (1987), Scherer-Warren (1989), Gohn (1997) e Alonso (2009).
- 47** Gohn (1997) pontua que no contexto norte-americano emergiram teorias da ação coletiva como as expressões da Escola de Chicago e do interacionismo, o enfoque da sociedade de massas, as abordagens sociopolítica, funcionalista e comportamental, a Teoria de Mobilização de Recursos e a Teoria do Processo Político. No contexto europeu, a autora destaca dois expoentes principais: a abordagem marxista e a abordagem dos Novos Movimentos Sociais (NMS), tendo esta surgido em decorrência daquela.
- 48** A fim de não tornar extensa essa argumentação, restringi minha narrativa à abordagem da categoria ator no âmbito do pensamento de Émile Durkheim, Max Weber e Karl Marx, como explorado por Wautier (2001). Entretanto, é importante destacar que, ainda no âmbito do pensamento sociológico, não apenas a categoria ator como também as categorias sujeito, agência e protagonismo são teorizadas, tendo como alguns referenciais os autores Alain Touraine, Pierre Bourdieu e Michel Crozier. No campo dos estudos da linguagem, Michel Pêcheux, Norman Fairclough e John Langshaw Austin também fazem proposições sobre a temática. Um estudo sobre como tais categorias são desenvolvidas em ambos os campos teóricos e, ainda, suas correlações, foi elaborado por Dina Ferreira. Para a autora: “[e] ste estudo se iniciou por duas paralelas, uma constituída por conceitos na área de ciências sociais e outra pelos estudos da linguagem. À medida que essas paralelas vão caminhando em nossa argumentação, vão ondulando, e nestas ondulações as linhas vão se tocando ora em harmonia, ora em diferença, demonstrando que não há como separar linguagem do social. Ambas as linhas traçam o sujeito individual,

chega a sujeito social, do sujeito social chega-se ao ator – o sujeito que assume uma função social a qual deve e quer desempenhá-la – e por tal função age, cuja agência permite que adquira a propriedade de agente. Ao assinalar que sua agência tem um propósito, se torna protagonista de uma ação social que visa à transformação e à mudança. Nenhum dos sociólogos adotados detém a verdade do mesmo modo que os estudiosos da linguagem. O que ocorre é que eles se amalgamam de acordo com nossa escolha argumentativa” (Ferreira, 2017, p. 636).

- 49** No Brasil, um exemplo dessa abordagem está nas análises do sociólogo de orientação marxista Eder Sader sobre movimentos populares de São Paulo, nos anos 1970/80. O autor buscou demonstrar como tais movimentos sociais produziram outros personagens na cena política, em novos lugares do fazer político, como um “novo sujeito” coletivo criado a partir da prática política e social não mais presa a políticas institucionalizadas (igrejas, sindicatos, partidos etc.). Esses novos sujeitos coletivos seriam fruto de ações pelas quais indivíduos, em um dado momento histórico, vinculados ou não às referidas organizações, “passam a definir-se, a reconhecer-se mutuamente, a decidir e agir em conjunto e a redefinir-se a cada efeito resultante das decisões e atividades realizadas” (Sader, 1988, p. 10). Sem dúvida, Eder Sader reconhece os limites da ação desses movimentos e sua dependência do Estado, porém seu foco é dirigido às experiências populares e aos modelos de organização que diferem de parâmetros tradicionais.
- 50** Estudos no campo das identidades ganharam corpo em paralelo ao núcleo das teorias dos movimentos sociais. Vale ressaltar a corrente dos estudos culturais e de pensadores pós-coloniais – como Stuart Hall, Paul Gilroy, Homi Bhabha, Gayatri Spivak e Frantz Fanon – junto aos movimentos feministas e de lutas étnico-raciais-diaspóricas no fortalecimento da discussão sobre identidades, destacando seu caráter “fragmentado, processual, escorregadio, ambivalente, híbrido e conflitivo” (Mendonça, 2017, p. 133). Também autores do campo dos estudos culturais latino-americanos, como Nestor García Canclini e Jesús Martín-Barbero “reforçam as discussões sobre a natureza híbrida das identidades e as inserem no debate das mediações” (Mendonça, 2017, p. 133).
- 51** Para saber mais sobre reconhecimento, ver: Honet (2003), Ventura (2011) e Fraser (2006).
- 52** Segundo Acosta (2016), o Buen Vivir, no Equador, ou o Vivir Bieni, na Bolívia – como também Sumak Kawsay (kíchwa), Suma Qamaña (aymara) ou Nhandereko (guarani) – são expressões que representam importantes caminhos para uma transformação civilizatória na América Latina nas últimas décadas. Essas propostas surgiram de mobilizações e rebeliões populares indígenas em diversos territórios andinos e amazônicos no intuito de construir coletivamente novas formas de viver.
- 53** Sobre o novo constitucionalismo latino-americano nos textos constitucionais referentes ao Equador e à Bolívia, ver: Gross e Groth (2018) e Borges e Carvalho (2019).

- 54** Ciclos de protestos no Brasil entre os anos de 1970 e 2019 também são sintetizados por Gohn (2019).
- 55** Em outras partes do mundo, Rolnik (2018) destaca que, a partir de 2008, uma nova série de movimentos surgiu. Esses movimentos se expandiram na década de 2010, perdurando ou ganhando novos formatos no contexto atual. No plano mundial, foram representativos: a Primavera Árabe (Oriente Médio/ Norte Africano, em 2010), Occupy (Londres/ Washington/Nova York, em 2011), Movimento 15-M/ Indignados (várias cidades na Espanha, em 2011).
- 56** Historicamente, no plano político, conservadores e reacionários se alinham ao campo ideológico da direita, com resistência a mudanças estruturais que levem a perdas de hegemonias político-econômicas; por sua vez, reformistas, socialistas e comunistas se alinham na defesa de processos democráticos (Silva et al., 2014).
- 57** Pazello e Mota (2013) apontam algumas diferenças conceituais entre os termos emancipação e libertação: “partindo-se do par conceitual totalidade-externalidade, pode-se perceber a existência de dois tipos de vertentes teóricas contra-hegemônicas que, apesar de passarem por temáticas afins, circunscrevem-se, uma mais restrita que a outra. Enquanto a emancipação permite amenizar a violência estrutural sem transcender o sistema da totalidade, a libertação propicia ir além, fundando-se um momento ético-crítico para uma nova factibilidade, com novas instituições e normatividades” (Pazello; Motta, 2013, p. 118).
- 58** Fazendo alusão aos modelos botânicos, Deleuze e Guattari (2000) apresentam o conceito filosófico de rizoma. Diferentemente da estrutura arbórea, composta por raiz, caule e copa, o rizoma é estruturado em linhas, não em forma. Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, interser, intermezzo. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. “Um rizoma não possui sementes ou troncos; em vez disso, lançam caules e se reproduzem quando uma parte se quebra e cresce novamente, cada um ligeiramente diferente de seu antecessor. Por isso, o rizoma é antigenealógico, se materializa em outra dimensão – transformadora e subjetiva, que é fundamentalmente não axial, não linear e não obedece a nenhuma estrutura ou modelo gerador [...] O rizoma não se deixa conduzir ao Uno (n), evitando a unidade, assim, pode ser definido como n-1, contra um fechamento, contra regras pré-estabelecidas. O pensamento rizomático se move e se abre, explode em todas as direções” (Porto, 2023, grifos no original).
- 59** Paim destaca um segundo tipo de agrupamento chamado de Iniciativa Coletiva (IC), que seriam os “projetos com autogestão de equipes de trabalho constituídas por artistas ou mistas, que se formam para determinado fim e que não pretendem estabelecer vínculos como nos coletivos nem tem o propósito de formar um coletivo” (Paim, 2009, p. 12).

- 60** Vale lembrar debates atuais a respeito da economia da cultura e da economia criativa. A título de exemplo, Reis (2009, p. 25) defende que a economia da cultura “oferece todo o aprendizado e o instrumental da lógica e das relações econômicas – da visão de fluxos e trocas; das relações entre criação, produção, distribuição e demanda; das diferenças entre valor e preço; do reconhecimento do capital humano; dos mecanismos mais variados de incentivos, subsídios, fomento, intervenção e regulação; e de muito mais – em favor da política pública não só de cultura, como de desenvolvimento”. A respeito da cultura acionada como recurso no campo da economia da cultura no mundo atual, ver Yúdice (2006).
- 61** Em uma revisão teórica acerca da estética como disciplina filosófica, Lacerda et al. (2018, p. 5047) destacam que “o termo ‘estética’ só passou a ser usado para designar uma disciplina filosófica no século XVIII com o filósofo iluminista alemão Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), em sua obra ‘Estética. Contudo, em obras anteriores, como ‘A lógica da arte e do pensar’ (1750) e ‘História da Filosofia’ ele já vinha meditando sobre os principais problemas estéticos, tais como: O que é o belo? O que é a beleza? O que é a arte? O presente trabalho tem como objetivo investigar como os filósofos pensaram a estética como disciplina filosófica ao longo da História da Filosofia. Para isso, através da metodologia de estudo de textos clássicos de estética, constatou-se que: 1) Na Antiguidade, com os filósofos Platão(427 a.C.-347 a.C.), Aristóteles (384a.C.-322a.C.) e Plotino (205d.C.-270 d.C.), a ‘estética’ é pensada como uma teoria do belo, uma teoria da beleza e uma teoria da arte; 2) Na modernidade, com David Hume (1711-1776) e Immanuel Kant (1724-1804), a estética é pensada como uma teoria do gosto, uma teoria da sensibilidade e uma teoria do conhecimento sensível; 3) No Romantismo Alemão, com Friedrich Schiller (1759-1805), Friedrich Schelling (1775-1854) e Friedrich Hegel (1770-1831), a estética é pensada como uma filosofia da arte; e 4) Na contemporaneidade, os filósofos retomam os principais problemas e teorias estéticas em diálogo com outras disciplinas filosóficas, como a linguagem, a ética, a política, a fenomenologia, a hermenêutica, bem como com outras áreas das ciências, como a sociologia, a psicologia, a história, a economia, a antropologia etc. Portanto, conclui-se que ao longo da História da Filosofia, a estética como disciplina filosófica vem se debruçando sobre a experiência estética; ou seja, sobre o modo como o ser humano é afetado pelos objetos estéticos, sendo estas obras de arte, a natureza, a vida”.
- 62** Sobre o tema, leia Boas (2015) e Ferreira (2015), bem como o dossiê “Artivismo: poéticas e performances políticas na rua e na rede”, publicado no periódico Cadernos de Arte e Antropologia. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cadernosaa/898>.
- 63** Capellari (2007) define contracultura como “a representação dada a um conjunto de manifestações de repúdio ao *modus vivendi* predominante no Ocidente por parte da juventude dos anos 60 e 70 do século passado, das quais resultaram algumas transformações socioculturais, ainda que nem sempre as defendidas por seus teóricos e apologistas”. Este fenômeno teve início nos Estados Unidos nos anos

1960, quando segmentos da juventude ofereceram uma ruptura com a cultura hegemônica e a manutenção do status quo, reivindicando a liberdade em torno do corpo, das ideias, do modo de se vestir e se comportar no mundo. O movimento hippie foi um dos grandes representantes da incorporação dos valores contraculturais. No Brasil, o tropicalismo musical constituiu um movimento arquitetado nos princípios contraculturais, assim como os movimentos que faziam parte da “cultura marginal” ou “marginalia”.

- 64** A música brasileira dessa época foi fortemente politizada pelo tropicalismo musical e muitas composições, até hoje, são conhecidas como símbolo de resistência. “Rompendo com o padrão formal de alinhamento dogmático entre arte e política, expresso pelo viés nacional-popular das canções engajadas da época (canção de protesto), o Grupo Baiano incorporou, em suas obras, o imaginário pop da juventude – rock n’roll (Beatles, Jimi Hendrix, Bob Dylan), drogas, liberdade sexual e rebeldia –, tematizou criticamente aspectos da sociedade de consumo (a dimensão mercadológica da música popular) e valorizou a diversidade musical/rítmica brasileira, numa fatura alegórica e atitude crítica devoradora na retomada do radicalismo antropofágico da vanguarda modernista de 1928” (Oliveira, 2019, p. 26, grifos no original).
- 65** “O tropicalismo musical foi só a face mais polêmica e midiaticamente conhecida do movimento que abrangeu o Cinema Novo (Terra em Transe e O Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro de Glauber, Brasil Ano 2000 de Walter Lima Jr. e Macunaíma de Joaquim Pedro de Andrade) e o Cinema Marginal (O Bandido da Luz Vermelha de Rogério Sganzerla, Cara a Cara e O Anjo Nasceu de Júlio Bressane e Blá Blá Blá de Andrea Tonacci), o teatro (O Rei da Vela e Roda Viva de Zé Celso/Teatro Oficina), as artes-plásticas (o ambiente Tropicália de Hélio Oiticica e a arte pop de Rubens Gerchman, Antonio Dias etc.) e a literatura (o romance Panamérica de José Agripino)” (Oliveira, 2019, p. 29, grifos no original). Na moda, a estilista Zuzu Angel protagonizou um inédito desfile de caráter político com a coleção Helpless Angel. Nas artes visuais, cineastas como Paulo César Saraceni e Joaquim Pedro de Andrade retrataram aspectos específicos do regime militar; e Glauber Rocha apresentou mudança revolucionária na própria forma estética com o filme Terra em Transe (Souza, 2015; Stigger; Gerbase, 2012).
- 66** Em perspectiva contemporânea, em derivação às contribuições de Augusto de Boal, a professora e pesquisadora Dodi Leal organizou o livro intitulado Teatra da Oprimida: últimas fronteiras cênicas da pré-transição de gênero. Segundo Leal (2019, p. 13), “este livro visa contribuir precisamente para documentar um apanhado de saberes comunitários e experiências formativas que, de alguma maneira, se situam na intersecção entre esses dois temas. Visamos oferecer à/ao leitor/a um vasto panorama de estudos e práticas que articulam ensino, pesquisa e intervenção visando o desenvolvimento da reflexão e ação críticas principalmente desde o contexto universitário”.

- 67 O conceito de interseccionalidade foi cunhado no âmbito da teoria crítica de raça pela intelectual afro-estadunidense Kimberlé Crenshaw e “[...] visa das instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcados [...]” (Akotirene, 2020, p. 19).
- 68 Recordo aos(as) leitores(as) que, como justificado por mim na seção de Introdução, a não utilização de uma linguagem neutra de gênero neste estudo se deu em função dos agrupamentos selecionados para o estudo autodenominarem-se como coletivo ou coletiva, elemento que direcionou a tônica da linguagem adotada, com a referência dos dois gêneros ao longo dos demais capítulos deste texto.
- 69 Embora não seja recomendado o uso de “x” na demarcação de uma linguagem não-binária, como argumentado por Lau (2016), mantive a citação em seu formato original.
- 70 Entre as tendências no estudo de jovens como atores políticos, Sposito, Almeida e Corrochano (2020) destacam as linhas de investigação sobre: 1) a condição estudantil e seu potencial aglutinador de movimentos e conflitos políticos; 2) as culturas juvenis, abordando suas continuidades e descontinuidades quanto a práticas coletivas e constituição de novas temáticas e formas de ativismo; e 3) as formas organizativas para além da condição estudantil, mas relacionadas a repertórios de ação relativos a movimentos de tradição socialista, a exemplo dos autonomistas e com ação direta, as lutas em torno da questão do reconhecimento das identidades e as ações da juventude rural.
- 71 Fiorini, Moré e Bardagi (2017) levantam algumas distinções quanto às nomenclaturas e o espectro etário dentro dos ciclos da vida de acordo com autores como Erikson (1976), que considera “jovens adultos” as pessoas com faixa-etária de 20 a 35 anos, e Levinson (1977), para quem a “adulthood jovem” diz respeito a pessoas com faixa etária de 22 a 29 anos.
- 72 Neste estudo não há a presença de agrupamentos que se autointitulavam no feminino ou em linguagem não-binária.
- 73 Neste estudo não foi mencionada a presença de grupos cuja autodenominação fosse coletiva, sendo mantida, por isso, a nomenclatura original utilizada.
- 74 Importante destacar que, em razão do contexto pandêmico, não foi possível ter acesso ao acervo físico de produções científicas sobre a cidade de Teresina em bibliotecas universitárias, reduzindo este levantamento bibliográfico ao âmbito virtual.
- 75 O Piauí tem sua área demarcada em quatro macrorregiões: Litoral, Meio Norte, Semiárido e Cerrado. A política estadual de desenvolvimento territorial implantada em 2003 define 12 territórios de desenvolvimento: Planície Litorânea, Cocais, Carnaubais, Vale do Sambito, Vale do Rio Guaribas, Chapada Vale do Rio Itaim,

Vale do Canindé, Serra da Capivara, Chapada das Mangabeiras, Tabuleiros do Alto Parnaíba, Vale dos Rios Piauí e Itaueiras e Entre Rios.

- 76** A propósito da fundação de Teresina, vale ressaltar o povoamento da região denominada Barra do Poti como a mais antiga ocupação da cidade. Situada na confluência dos rios Poti e Parnaíba, a região já era habitada por indígenas quando da chegada do bandeirante Domingos Jorge Velho no século XVII. No decorrer do século XVIII, contava com casas de pescadores, canoeiros e plantadores de fumo e mandioca, cuja expansão populacional e econômica subsidiou a elevação da Barra do Poti à categoria de Vila em 1832. Por estar localizada na estrada que levava à então capital da Província do Piauí, Oeiras, chamou a atenção do Governador José Antônio Saraiva, imbuído pelo desejo de mudar a capital para um local mais estratégico. Precariedades em questões sanitárias e infraestruturais na Vila do Poti, entretanto, tornaram-se empecilho para a mudança da capital para essa região. A fundação de Teresina ocorreu, então, a seis quilômetros dali, na região da Chapada do Corisco, recebendo o título de Vila Nova do Poti. O núcleo de povoamento inicial ficou conhecido como a Vila Velha do Poti, hoje com o nome de Poti Velho, o bairro mais antigo da nova capital (Teresina, 2018). Em pesquisa sobre identidades e alteridades na memória oral do bairro Poti Velho, moradores proclamam que Teresina nasceu ali. Inclusive, a denominada Igreja Matriz de Teresina, Nossa Senhora do Amparo, padroeira do bairro e da cidade, leva o mesmo nome de capela já existente na então Barra do Poti (Pereira; Morais, 2014). Portanto, o denominado centro histórico de Teresina refere-se à sua fundação na região da Chapada do Corisco, ainda que o núcleo de povoamento da cidade tenha surgido, inicialmente, na Barra do Poti.
- 77** Os bairros sob responsabilidade da SAAD Sul são: Angélica, Angelim, Areias, Bela Vista, Brasilar, Catarina, Cidade Nova, Cristo Rei, Distrito Industrial, Esplanada, Lourival Parente, Macaúba, Monte Castelo, Morada Nova, Nossa Senhora das Graças, Parque Jacinta, Parque Juliana, Parque Piauí, Parque São João, Parque Sul, Pedra Miúda, Piçarra (também contemplado pela SAAD Norte), Pio XII, Portal da Alegria, Promorar, Redenção, Saci, Santa Cruz, Santa Luzia, Santo Antônio, São Lourenço, São Pedro, Tabuleta, Três Andares, Triunfo e Vermelha.
- 78** Os bairros sob responsabilidade da SAAD Leste são: Árvores Verdes, Campestre, Cidade Jardim, Fátima, Horto, Ininga, Jóquei, Morada do Sol, Morros, Noivos, Novo Uruguai, Pedra Mole, Piçarreira, Planalto, Porto do Centro, Recanto das Palmeiras, Samapi, Santa Isabel, Santa Lia, São Cristóvão, São João, Satélite, Socopo, Tabajaras, Uruguai, Vale do Gavião, Vale Quem Tem, Verde Lar e Zoobotânico.
- 79** Os bairros sob responsabilidade da SAAD Sudeste são: Beira Rio, Bom Princípio, Colorado, Comprida, Extrema, Flor do Campo, Gurupi, Itaré, Livramento, Novo Horizonte, Parque Ideal, Parque Poti, Redonda, Renascença, São Raimundo, São Sebastião, Tancredo Neves, Todos os Santos, Verdecap.

- 80** Sob responsabilidade da SAAD Norte estão os bairros Água Mineral, Alegre, Alto Alegre, Aroeiras, Bom Jesus, Buenos Aires, Chapadinha, Embrapa, Itaperu, Jacinta Andrade, Mafrense, Memorare, Mocambinho, Monte Verde, Olarias, Parque Brasil, Poti Velho, Santa Maria, Santa Rosa e Vila São Francisco. Já sob responsabilidade da SAAD Centro estão os bairros Acarape, Aeroporto, Cabral, Centro, Frei Serafim, Ilhotas, Mafuá, Marquês, Matadouro, Matinha, Morro da Esperança, Nova Brasília, Parque Alvorada, Pirajá, Porenquanto, Primavera, Real Copagre, São Joaquim, Vila Operária e Piçarra (Com a reforma [...], 2021).
- 81** O Piauí era, na década de 1950, o estado com menor renda per capita do Brasil: 5.960 cruzeiros, enquanto a média nacional era de 20.920 cruzeiros (Santana, 2008).
- 82** Rosa Maria Vieira, ao resenhar a obra *Shoppings Centers, Espaço, Cultura e Modernidade nas Cidades Brasileiras*, de Silvana Maria Pintaudi e Heitor Frúgoli Jr. (1992), destaca os shoppings centers como sucessores das galerias e lojas de departamentos do século XX – signos, por excelência, da modernidade urbana capitalista. No Brasil, os shoppings expandiram nas grandes metrópoles nos anos 1980, seguindo as tendências de oligopolização para a reprodução do capital, representando “a um só tempo, nova modalidade de organização dos empreendimentos imobiliários/comerciais, alternativas para o comércio de varejo sofisticado, locus de lazer e sociabilidade, elemento gerador de estilos de consumo e representações simbólicas da urbanidade capitalista” (Vieira, 1994, p. 146).
- 83** O Estatuto – instituído pela Lei n.º 12.852, de 5 de agosto de 2013, durante o governo da Presidenta Dilma Rousseff – dispõe sobre os direitos dos jovens, os princípios e as diretrizes das políticas públicas de juventude e o Sistema Nacional de Juventude (Sinajuve).
- 84** Conforme Medeiros (1996, p. 112, grifos no original), “a mobilização reformista dos anos 60 irá abalar esse quadro de acomodação tutelada”, que incluía apenas interesses urbanos das classes médias e populares. Emergem no cenário social e político os trabalhadores rurais, buscando ocupar espaço próprio, porém mesmo a tutela urbana se vê ameaçada. Jovens estudantes, técnicos, intelectuais, líderes religiosos se integram no movimento, atuando como mobilizadores.
- 85** O #contraoamento, também referenciado como #contraoamentoTHE, foi um conjunto de manifestações de jovens estudantes contra o aumento no preço da tarifa do transporte coletivo na cidade de Teresina. Ocorreu nos anos de 2011 e 2012, e de modo mais intenso nesse último ano, inclusive com violência policial. Para mais detalhes sobre o movimento, ver Sousa Neto e Oliveira (2019).
- 86** As Jornadas de Junho foram um ciclo de protestos ocorridos em várias cidades do Brasil em junho do ano de 2013, organizadas pelo Movimento Passe Livre. Para detalhes sobre desdobramento das Jornadas de Junho em Teresina, ver Perez (2019).

- 87** O movimento Ocupa a Praça ocorreu entre os anos de 2015 e 2016 em Teresina, quando um grupo de moradores se mobilizou para impedir a destruição de uma praça pela Prefeitura de Teresina para a instalação de um terminal de passageiros. Além da preservação da área verde e dos aspectos ambientais, o movimento também buscava preservar a memória da praça como espaço de lazer e sociabilidade para aquela comunidade. Para mais, ver Sousa, Perez e Viana (2020).
- 88** O #EleNão foi um conjunto de manifestações ocorridas em várias cidades brasileiras no ano de 2018 em protesto à campanha de Jair Bolsonaro para presidente do Brasil. As passeatas foram organizadas em grande parte por grupos e movimentos feministas e da população LGBTQIAPN+ que se sentiam diretamente ameaçados pela postura e pelos discursos do presidenciável. Para saber sobre desdobramentos do #EleNão em Teresina, ver Gomes, Carvalho e Duarte (2020).
- 89** Apenas em 2013 foi inaugurada uma pista de skate no Parque Potycabana (Zona Leste), e em 2016 no Parque da Cidadania (Centro).
- 90** Trata-se de esporte praticado em uma bicicleta de aro 20, menor que as convencionais, que consiste na realização de trajetos e corridas em solo ou com saltos e manobras em rampas.
- 91** Atividade oriunda da década de 1980, baseada nos ensinamentos de David Belle. Consiste no deslocamento entre um ponto e outro, cujo trajeto é composto por obstáculos como bancos, degraus, corrimões, entre outros.
- 92** Este levantamento não esgota o quantitativo de trabalhos sobre coletivos/as de Teresina. Reconheço, portanto, a possibilidade de existência de obras não citadas.
- 93** Abreviação para cisgênero.
- 94** Os questionários foram aplicados em dezembro de 2020 e janeiro de 2021.
- 95** Osório (2013) destaca que no Brasil o preconceito racial é preponderantemente de marca, ou seja, relacionado à aparência de tudo que foge do imaginário do(a) branco(a) em termos de cor da pele, cabelo e traços da face. Desse modo, as marcas das populações não brancas – à exceção dos/as amarelo(as) –, portanto, de pessoas pretas e pardas, as tornam mais susceptíveis a discriminações. Assim, “é prática de vários pesquisadores e também do movimento social usar a categoria negra para designar o agregado das pessoas que escolhem as cores preta e parda” (Osório, 2013, p. 96), reconhecendo que pessoas com tonalidade de pele mais escura são mais segregadas que as de pele mais clara, segundo os estudos sobre colorismo ou pigmentocracia (Silva, T., 2017).
- 96** De acordo com a Pesquisa Nacional de Amostra por Domicílios contínua (IBGE, [202-]), no Brasil, em 2019, o quantitativo de pessoas pretas era de 9,4%, o de pessoas pardas era de 46,8% e o de pessoas brancas era de 42,7%. Osório (2013)

recorda que, em relação à cor, a população escravizada era constituída de pessoas pretas e pardas. O primeiro recenseamento brasileiro data de 1872, ainda no período colonial escravagista. Nele, a maneira comum de distribuir a população era por cor, sendo preta, branca e parda as cores mais frequentes, seguidas da categoria caboclo(a), referente aos(às) indígenas. O termo “pardo” chegou a ser substituído por “mestiço” em 1890, mas retomou a classificação em 1940, que também incorporou a cor amarela em referência às pessoas asiáticas. Em 1991 foi incluída a categoria indígena, razão pela qual a classificação passou a ser designada como “cor ou raça”. Atualmente o sistema de classificação racial do IBGE adota as categorias preta, parda, amarela ou branca e indígena, sendo esse sistema o adotado nesta pesquisa. Osório ainda pontua que a categoria “preta” tem enfrentado rejeição como categoria “negra”, inexistente na classificação, tem ganhado relevância, mas sustenta que “se a categoria negra fosse incluída [na classificação cor/raça], e mantidas preta e parda, dado ser quase toda composta por pessoas que se declarariam pretas e pardas, a comparabilidade da classificação seria preservada, pois não mudaria a divisão essencial que é entre brancos – os favorecidos pelo pertencimento racial – e não brancos – preto e pardos, vítimas potenciais de discriminação. Haveria, no entanto, muita confusão e disputa sobre o emprego dos termos” (Osório, 2013, p. 96).

- 97** Para aprofundar no campo das religiosidades na América Latina, ver Oro e Ureta (2007).
- 98** Em função da pandemia de covid-19, o Censo foi adiado de 2020 para 2021, enfrentando um corte de R\$ 1,76 bilhão (IBGE [...], 2021), chegando a seu adiamento em abril de 2021 (IBGE, 2021).
- 99** Embora o Censo 2020/2021 não tenha sido realizado ainda, um levantamento do Instituto Datafolha sobre o campo religioso brasileiro em 2016 revelou que o catolicismo continua regredindo em número de fiéis, chegando a 50%, ao passo que as religiões evangélicas continuam crescendo, representando 29% da população. Também houve crescimento de pessoas sem religião, que corresponde a 14%, e de adeptos da umbanda e do candomblé, que juntos representam 2% do total (Oro, 2020).
- 100** O GirlPower é uma expressão oriunda da década de 1990 nos Estados Unidos, derivada do também noventista Riot Grrrl, movimento que surgiu no contexto das bandas femininas de punk em Washington, que atuavam no incentivo de mulheres para aprenderem a tocar instrumentos musicais e na produção própria de determinados produtos (do it yourself), questionando o consumo imposto pelo mercado capitalista e defendendo o empoderamento feminino. As fanzines, revistas artesanais, foram um dos principais instrumentos do movimento. Paradoxalmente, foi no seio das expressões culturais capitalistas da indústria cultural que o termo GirlPower se tornou popular, sobretudo por meio de sua utilização como slogan pelo grupo estadunidense Spice Girls (Roxo, 2018; Miranda, 2018). Segundo Roxo (2018, p. 33), “elas proclamavam em suas letras e shows a independência, temperamento forte, sensualidade e diversidade alegando sempre

ser apenas para a diversão e nunca para o prazer dos homens. Esse movimento foi popularizado pela denotação da mudança ideológica na conceituação da feminilidade e sua representação para a cultura comum. Meninas deixaram de ser passivas, donzelas em perigo, para começarem discursos ativos de modos verbais e não-verbais. A conceituação da ‘mulher forte’ cresceu na cultura popular e refletiu em produções midiáticas sobre mulheres, força e poder, inspirando modelos fictícios como *Buffy, A Caça Vampiros* (1997–2003), *Xena: a Princesa Guerreira* (1995-2001), *Charmed* (1998-2006) e *Alias* (2001- 2006)”. Entretanto, mesmo com a mensagem de empoderamento, alguns aspectos sociais continuaram sendo reforçados, como o culto ao corpo magro (Roxo, 2018).

- 101** A primeira onda é caracterizada pela luta de mulheres por melhores condições de trabalho e pela conquista de direitos políticos desde o fim do século XIX, na Europa. Nessa fase, ganha destaque o movimento protagonizado pelas sufragistas na Inglaterra, na primeira década do século XX, fenômeno que também aconteceu em outros países, inclusive no Brasil. A segunda onda do feminismo surge na metade do século XX, caracterizada pelo questionamento dos distintos papéis sociais atribuídos a homens e mulheres e a consequente desigualdade entre os gêneros, tendo a figura de Simone de Beauvoir como relevante intelectual sobre o tema. A terceira onda do feminismo emerge nos anos 1980, com o entendimento de que a categoria “mulher” contempla uma pluralidade de sujeitos, portanto, na diversidade entre as mulheres. Nessa onda, corpo, gênero e sexualidade são algumas pautas levantadas, e Judith Butler é uma importante teórica referenciada (Martins, 2015).
- 102** O Portal Geledés, fundado pela feminista negra brasileira Sueli Carneiro, publicou sobre a história do feminismo africano (Salami, 2017) e sobre feminismo asiático brasileiro (González, 2021).
- 103** As palavras corpa e corpe são usadas intencionalmente e politicamente por autores e autoras que problematizam a linguagem androcêntrica, de modo a incluir mulheres e pessoas não-binárias na designação de substantivos. Ver Anzini (2020) e Meireles (2020).
- 104** Escrito apenas no gênero masculino em razão de todos os agrupamentos citados autodenominarem-se e/ou autodescreverem-se utilizando o vocábulo coletivo.
- 105** A temática da estética é abordada de forma mais ampla no subcapítulo 4.2.3, no tópico Simbologia dos/as coletivos/as: expressões estéticas.
- 106** Sobre a história da lesbianidade e do surgimento de suas bandeiras, ver Orientando ([202-]).
- 107** Em 2021, a publicação na Revista ELLE narra a história e a simbologia das cores relacionadas ao movimento sufragista no século XIX, que lutou pelo direito ao voto de mulheres. Disponível em: <https://elle.com.br/moda/as-cores-do-movimento-sufragista>.

- 108** Em artigo sobre a iconografia de movimentos políticos, Zerwes (2014, p. 171) analisou fotografias de frentes populares na Alemanha, França e Espanha, nas quais é possível notar que “o gesto dos punhos fechados ganhou força em contraposição ao gesto do braço estendido com a mão aberta usado pelos fascistas”.
- 109** Escritor, diretor, roteirista e produtor visual teresinense, mais conhecido como Monteiro Júnior, ver: Monteiro [...], 2018.
- 110** Entre as Universidades Federais no Nordeste, o curso não é ofertado apenas na Universidade Federal do Piauí (UFPI), na Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e na Universidade Federal de Alagoas (Ufal).
- 111** A concessão se deu mediante termo de permissão, publicada em Diário Oficial do Município de Teresina em 19 de abril de 2017. O Coletivo e a Associação são organizações distintas, nem todos os/as membros/as do coletivo integram/integravam a Associação. Neste estudo, concentro-me mais especificamente na experiência do Coletivo.
- 112** Deste ponto em diante, nas postagens resultantes da pesquisa documental, as fontes serão apresentadas pelas identificações de cada coletivo(a) nas mídias sociais Facebook e Instagram, que corresponde ao último termo dos links (ex.: @salverainhacafe).
- 113** O subentendido diz respeito à maneira pela qual os sentidos de uma enunciação são decifrados pelos receptores do texto (Ducrot, 1987). Trata-se, portanto, de uma interpretação para além das marcas textuais elencadas.
- 114** A temática da ocupação do espaço público é retomada na seção 4.2.1.
- 115** Segundo o IBGE (2021), “aglomerado subnormal é uma forma de ocupação irregular de terrenos de propriedade alheia – públicos ou privados – para fins de habitação em áreas urbanas e, em geral, caracterizados por um padrão urbanístico irregular, carência de serviços públicos essenciais e localização em áreas com restrição à ocupação. No Brasil, esses assentamentos irregulares são conhecidos por diversos nomes como favelas, invasões, grotas, baixadas, comunidades, vilas, ressacas, loteamentos irregulares, mocambos e palafitas, entre outros”.
- 116** Os dois agrupamentos não entraram no levantamento de coletivos/as teresinenses pela ausência do descritor “coletivo(a)” como autodenominação nas páginas de suas mídias sociais, estes apresentam-se respectivamente como “clube de leitura” e “projeto”.
- 117** Lucineide Barros Medeiros foi candidata à Prefeitura de Teresina em 2018, pelo PSOL.
- 118** Kleber Montezuma foi candidato à Prefeitura de Teresina em 2018, pelo Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB).

- 119** Djamila Ribeiro, na obra *Lugar de Fala*, enfatiza que a origem do termo é imprecisa, mas o relaciona com as discussões acerca de temas como *feminist standpoint* (traduzido como ponto de vista feminista que tem como expoente Patrícia Hill Collins), diversidade, teoria racial crítica e pensamento decolonial. A autora frisa que o termo reflete as múltiplas condições estruturais que condicionam desigualdades ou privilégios na hierarquia social e, por isso, antes das experiências individuais, trata-se do lugar que representa um grupo social. “Reduzir a teoria do ponto de vista feminista e lugar de fala somente a vivências seria um grande erro, pois aqui existe um estudo sobre como as opressões estruturais impedem que indivíduos de certos grupos tenham direito a fala, à humanidade. O fato de uma pessoa ser negra não significa que ela saberá refletir crítica e filosoficamente sobre as consequências do racismo. [...] o lugar social não determina uma consciência discursiva sobre esse lugar” (Ribeiro, 2019, p. 67-69). A ênfase no grupo social é fundamental, inclusive, na compreensão de que “por mais que sujeitos negros sejam reacionários, por exemplo, eles não deixam de sofrer com opressão racista – o mesmo exemplo vale para outros grupos subalternizados. O contrário também é verdadeiro: por mais que pessoas pertencentes a grupos privilegiados sejam conscientes e combatam arduamente as opressões, elas não deixarão de ser beneficiadas, estruturalmente falando, pelas opressões que infligem a outros grupos. O que estamos questionando é a legitimidade que é conferida a quem pertence ao grupo localizado no poder” (Ribeiro, 2019, p. 67-69)).
- 120** Sobre essa temática, ver Albuquerque (2003) e a abordagem do nordestino como tipologia regional surgida nos anos 1920, em torno de categorias como virilidade e brasilidade, constituindo-se como um homem tradicional, mas não avesso à modernização.
- 121** A exceção foi a gestão de Elmano Férrer, filiado ao Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), que assumiu como vice-prefeito de Silvio Mendes entre 2010 e 2012.
- 122** Sobre o tema cidade planejada, Moraes (2013) apresenta questionamentos de habitantes da zona norte de Teresina em relação à conexão entre a cidade e a área onde ela se originou, a Vila do Poti, atual bairro Poti Velho. Esses questionamentos surgem porque a cidade foi fundada em outro local, e não na antiga Vila do Poti.
- 123** Freire (2008, p. 95) aborda a problemática da compreensão e classificação dos diferentes espaços urbanos como uma “política de significados”, apresentando as semânticas envolvidas em termos como favela, bairro e comunidade.
- 124** Segundo Milton Santos, o espaço representa o produto da ação dos homens sobre si mesmos (o próprio espaço), por meio da intermediação de objetos, sejam eles naturais e/ou artificiais; o espaço significa movimento (Santos, 1994, 2006). Nessa tônica conceitual, Lefebvre (1992) defende que o espaço não se resume a sua estrutura física e suas condições naturais, visto que nele se estabelecem relações sociais; implica, portanto, um produto das relações humanas.

Espaço e tempo são categorias indissociáveis e, portanto, remetem a memórias (Fischer, 2010). Os espaços também não são neutros, mas socialmente produzidos (Lefebvre, 1991). Implicam, assim, discursos e relações de poder, de modo que “revela-se enquanto instrumento político intencionalmente organizado e manipulado, um meio e um poder nas mãos de uma classe dominante” (Carlos, 2009, p. 297). Lugar, por sua vez, além de ser um espaço ocupado, povoado (Spink, 2001), consiste em um espaço atribuído de funções e sentidos: trata-se da demarcação física e/ou simbólica no espaço, estando sujeito a diferentes significações, isto é, o lugar é um espaço de representações (Leite, 2007). Em minha dissertação aprofundo em tais conceitos (Coimbra, 2013).

- 125** Sant’Anna (2009) destaca a importância do poeta Mário de Andrade para o desenvolvimento do conceito de patrimônio imaterial no Brasil durante a década de 1930. Sua concepção sobre arte incluía não apenas artefatos colecionáveis, mas também elementos intangíveis como paisagens e folclore. “Assim, ao lado das jazidas funerárias, dos sambaquis, das cidades lacustres, dos mocambos, da arquitetura popular, estavam no rol patrimonial de Mário de Andrade os vocabulários, os cantos, as lendas, a medicina e a culinária indígenas, a música, os contos, os provérbios, os ditos e outras manifestações da cultura popular” (Sant’anna, 2009, p. 54). Desse modo, as práticas cotidianas e a oralidade também constituiriam elementos patrimoniais. Embora seu conceito não fosse aplicado à época, Mário de Andrade realizou diversos registros de manifestações dessa natureza, como fotografias, gravações e filmes. A institucionalização e instrumentalização do patrimônio imaterial no Brasil surgiu apenas no ano de 2000, com o Decreto n.º 3.551/2000, que criou o Instituto do Registro: “o registro corresponde à identificação e à produção de conhecimento sobre o bem cultural de natureza imaterial e equivale a documentar, pelos meios técnicos mais adequados, o passado e o presente dessas manifestações, em suas diferentes versões, tornando tais informações amplamente acessíveis ao público. O objetivo é manter o registro da memória desses bens culturais e de sua trajetória no tempo, porque só assim se pode ‘preservá-los’. Como processos culturais dinâmicos, as referidas manifestações implicam uma concepção de preservação diversa daquela da prática ocidental, não podendo ser fundada em seus conceitos de permanência e autenticidade. Os bens culturais de natureza imaterial são dotados de uma dinâmica de desenvolvimento e transformação que não cabe nesses conceitos, sendo mais importante, nesses casos, registro e documentação do que intervenção, restauração e conservação [...] Os bens selecionados para registro serão, à semelhança dos bens tombados, inscritos em livros denominados, respectivamente, Livro de registro dos saberes (para o registro de conhecimentos e modos de fazer), Livro das celebrações (para as festas, os rituais e os folguedos), Livro das formas de expressão (para a inscrição de manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas), e o Livro dos lugares (destinado à inscrição de espaços onde concentram-se e reproduzem-se práticas culturais coletivas)” (Sant’anna, 2009, p. 55-56).

- 126** Para mais sobre a atuação de artistas no Galpão do Dirceu, ver Galpão [...] (2016).

- 127** Para mais, ver: Instagram (@baileafrosamurai).
- 128** O Coletivo Ocuparthe/OcupARTE foi objeto de estudo na dissertação de mestrado de sua membra fundadora, Luciana Leite (2018).
- 129** A autora utiliza o conceito de Ricardo Azevedo, em que, “sob o ponto de vista material, o espaço público de lazer pode ser entendido como uma área, geralmente mantida pelo Poder Público, cuja infraestrutura e elementos paisagísticos favoreçam a prática de atividades de lazer e recreação”. Desse modo, ela considera como espaço público de lazer “espaços públicos que podem, de alguma forma, propiciar momentos de lazer à população, de forma gratuita ou a preços pequenos, como: praças, parques ambientais, áreas verdes, quadras de esportes, academias públicas de ginástica, parquinhos para crianças, ginásios poliesportivos, teatros, museus, centros culturais, cinemas e centros sociais” (Santos, 2015, p. 19).
- 130** A autora utiliza os termos equipamento de lazer e espaço como sinônimos. Logo, equipamentos de lazer representem espaços de lazer.
- 131** Para mais detalhes sobre cinema de rua, ver: A Quase [...] (c2024).
- 132** Em 2021, o prefeito de Teresina, Dr. Pessoa, cogitou que as instalações do Cine Rex funcionassem como espaço para abrigar pessoas em situação de vulnerabilidade social, o que gerou críticas de especialistas da área patrimonial. Para saber mais, veja: Projeto [...] (2021).
- 133** A Lei 14.017, de 29 de junho de 2020, foi uma ação de caráter emergencial da União, com distribuição de recursos para estados e municípios, criada para subsidiar trabalhadores e trabalhadoras do setor cultural durante a pandemia de covid-19. A lei recebeu o nome do letrista Aldir Blanc, vítima da doença em 2020. Em Teresina, no plano municipal, o Edital Prêmio Aldir Blanc foi lançado em outubro de 2020, organizado pela Fundação Municipal de Cultura Monsenhor Chaves, vinculada à prefeitura de Teresina. Dois filmes do Coletivo Labcine estiveram entre as 174 propostas aprovadas na Linha III do Edital, referente a projetos individuais e coletivos.
- 134** Os cadernos estão disponíveis para acesso em Brasil (c2024).
- 135** As produções finalizadas são: Reação do Gueto (2017), Vidas em Rota (2018), Mulheres de Visão (2018), O Pranto do Artista (2018), Só com a ajuda do santo (2018), Esperança 1770 (2019), Pier do Poty (2019), Caju Pinga Fogo – A websérie (2019), Nenhuma a menos (2019), Felicidade no Olhar Transbordou (2020), Breve relato sobre um carnaval no Recife (2020), Entre a Cruz e a Planta (2020), Memórias de Isolamento (2020), Memórias de quando metemos o pé na estrada (2020), Passarinhos (2020), Poucos que sobrevivem (2021), Memórias de Quase Cinema (2021), Cidade Entre Rios (2021) e Tempo de Pipa no Padre Humberto (2021). Algumas produções do Coletivo Labcine estão

disponibilizadas em suas páginas do Vimeo (<https://vimeo.com/labcine>) e do Youtube (<https://www.youtube.com/@labcinefilmes>).

- 136** O Junta – Festival Internacional de Dança tem direção e curadoria de artistas Teresinenses. Para mais informações, acesse a página oficial do Junta Festival (<http://juntafestival.com.br/>).
- 137** Matéria disponível em Luize (2019).
- 138** Matéria disponível em Andrade (2019).
- 139** O “fantasma da ‘ideologia de gênero’” colocou em xeque questões cidadãs previstas na Constituição Federal de 1988, culminando em retrocessos como a censura no ambiente escolar (Miskolci, 2018, p. 11, grifos no original). Entre os vários projetos pautados por congressistas nos âmbitos estaduais e municipais, um dos mais controversos foi o que evocou a chamada Escola Sem Partido (Projeto de Lei 193/2016) (Guilherme; Picoli, 2018). Como defende Miskolci (2018, p. 8), “o discurso tem o poder de delimitar práticas sociais como o reconhecimento das diferenças ou sua recusa. A recusa pode se dar de forma direta e explícita como proibição, mas assim como na luta por apagar o termo gênero dos planos educacionais, atualmente o rechaço às diferenças tende a se dar mais pela invisibilização dos sujeitos que as encarnam. Apresentar ou não um vocabulário inclusivo não é questão apenas da ordem da cultura compreendida como desvinculada do ‘real’. Ter palavras para compreender positivamente a si mesmo ou não gerará consequências concretas para os sujeitos na vida cotidiana. A censura ao termo gênero nos planos educacionais – assim como a outros como identidade de gênero – não é mera questão semântica, mas ação deliberada de impedir o aprendizado de meios para a demanda de igualdade e autonomia por parte de mulheres, assim como o de direitos fundamentais como segurança e respeito à própria vida no caso de homossexuais, pessoas trans, entre outrxs”.
- 140** Para ter acesso à matéria sobre o caso, ver Após [...] (2020).
- 141** Na página da postagem no Instagram não há informações sobre a organização do evento, fato que também não foi recordado por uma das integrantes consultadas.
- 142** A pedagogia engajada de bell hooks é inspirada nos ensinamentos budistas do monge Thich Nhat Hanh, criador do budismo engajado. Para saber mais sobre o tema, ver Hanh ([201-]).
- 143** A canção faz parte do álbum O menino que queria ser Deus, lançado em 2008 pela gravadora Ceia.
- 144** Para conhecer sobre a lenda do Bumba-meu-boi, ver Brandão (2018); e sobre a festa do Bumba-meu-boi, ver Pedrazani (2010).

- 145** Para ver matéria, acessar Coletivo [...] (2020).
- 146** Mesmo que falando a partir de uma perspectiva eurocentrada de modernidade – e, portanto, considerando como ponto de partida dessa era histórica o Iluminismo e a Revolução Francesa, no século XVIII –, Michel Foucault concebe o processo de disciplinarização como um instrumento não apenas decorrente, mas também organizador das estruturas da sociedade moderna: “as ‘Luzes’ que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas” (Foucault, 1999, p. 245, grifo no original).
- 147** Para saber mais sobre a temática, ver Weller (2012).
- 148** A Classificação Nacional de Atividades Econômicas (Cnae) estabelece a seção de Artes, Cultura, Esporte e Recreação, em que as atividades artísticas, criativas e de espetáculos contemplam as subáreas de: I) Artes cênicas, espetáculos e atividades complementares, composta por produção teatral; produção musical; produção de espetáculos de dança; produção de espetáculos circenses, de marionetes e similares; produção de espetáculos de rodeios, vaquejadas e similares; atividades de sonorização e de iluminação; artes cênicas, espetáculos e atividades complementares não especificadas anteriormente; II) Criação artística, composta por atividades de artistas plásticos; jornalistas independentes e escritores; e restauração de obras de arte; e III) Gestão de espaços para artes cênicas, espetáculos e outras atividades artísticas. Para mais detalhes, ver IBGE (c2024).
- 149** Segundo o Observatório da Diversidade Cultural (ODC), “o trabalho na área da cultura reflete a recorrência de situações marcadas pela informalidade e precarização, intermitência dos projetos e oferta pontual de editais, bem como projetos vinculados a interesses da iniciativa privada, vigência de contratos temporários, realização de várias atividades profissionais ao mesmo tempo e ausência de proteção social. Dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua) mostram que em 2018 o setor ocupava mais de 5 milhões de pessoas, o equivalente a 5,7% do total de ocupados no país. Mais da metade eram mulheres (50,5%), pessoas de cor ou raça branca (52,6%) e com menos de 40 anos de idade (54,9%). Entre 2014 e 2018, houve redução na proporção de empregados com carteira assinada (de 45,0% para 34,6%) e a informalidade passou de 38,3% para 45,2. Se comparado ao total das ocupações, a pesquisa PNAD Contínua (2018) aponta o maior percentual dos trabalhadores da cultura com nível superior (26,9% no setor cultural ante 19,9% no total de ocupados)” (ODC, 2020).
- 150** Para Bourdieu (2013), capital simbólico refere-se ao valor social, ao prestígio, à respeitabilidade ou ao reconhecimento de determinados indivíduos ou grupos na sociedade. Para mais sobre o tema, ver Bourdieu (1990, 2002, 2004).
- 151** Para saber mais, consulte: Entenda [...] (2021).

REFERÊNCIAS

¿QUÉ es la CLOC-Vía Campesina? [S. l.]: CLOC – La Vía Campesina, 2020.

Disponível em: <https://cloc-viacampesina.net/que-es-la-cloc-via-campesina>. Acesso em: 18 maio 2021.

500 MIL mortos por covid: 4 gráficos para comparar a tragédia do Brasil com a de outros países. [S. l.]: BBC News Brasil, 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-57523633>. Acesso em: 7 jul. 2021.

a pedagogia do oprimido. 25. ed. São Paulo: Paz & Terra, 2019.

A QUASE extinção dos cinemas de rua no país e seus impactos culturais Que Cinema é Esse? [S. l.]: Cinema Em Cena, c2024. Disponível em: <https://cinemaemcena.com.br/coluna/ler/762/a-quase-extincao-dos-cinemas-de-rua-no-pais-e-seus-impactos-culturais>. Acesso em: 16 out. 2024. ACOSTA, Alberto. **O bem viver**. Uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária; Elefante, 2016.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o Contemporâneo?** e outros ensaios. Chapecó: Argos, 2009.

AIRES, Aliana Barbosa. **De gorda a plus size**: a produção biopolítica do corpo nas culturas do consumo – entre Brasil e EUA. 233 f. 2019. Tese (Doutorado em Comunicação e Práticas de Consumo) — Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM), São Paulo, 2019.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.

ALBUQUERQUE, Durval Muniz. **Nordestino**: invenção do falo – uma história do gênero masculino (Nordeste 1920/1940). Maceió: Edições Catavento, 2003.

ALBUQUERQUE, Fernanda. A atitude dos coletivos. **Revista Porto Arte**, Porto Alegre, v. 14, n. 24, p. 75-82, 2008.

ALMEIDA, Ronaldo. Bolsonaro Presidente: Conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 185-213, 2019.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Jandaíra, 2020.

ALONSO, Ângela. As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. **Lua Nova**, São Paulo, v. 76, p. 49-86, 2009.

ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (orgs.). **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos**: novas leituras. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

AMARO, Tainá Valente; SEVERO, Ricardo Gonçalves; PAIXÃO, Cassiane de Freitas. A interseccionalidade como prática: processos de construção e atuação do coletivo de negras e negros Macanudos, **Questões de gênero: feminismos, sexualidade e suas interfaces**, Mato Grosso, v. 8, n. 1, 2020.

ANDRADE, Juliana. **Municipalização do transporte em Teresina pode não ser uma alternativa**. Piauí: Governo do Piauí, 2021. Disponível em: <https://oestadodopiau.com/municipalizacao-do-transporte-em-teresina-pode-nao-ser-uma-alternativa/>. Acesso em: 15 ago. 2024.

ANDRADE, Samária. Na praça, com Marx. **Revista Piauí**, Piauí, 2019. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/na-praca-com-marx/>. Acesso em: 16 out. 2024.

ANZINI, Violet Baudelaire. O poder das coisas: corpa, falocentrismo, transgeneridade e arqueologia, **Arche Revista Discente de Arqueologia**, Rio Grande, v. 1, n. 1, 2020.

APÓS hashtag no Twitter, Polícia Civil investiga denúncias de assédio de professores em Teresina. Piauí: Globo G1, 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/pi/piaui/noticia/2020/06/02/apos-tag-no-twitter-policia-civil-investiga-denuncias-de-assedio-de-professores-em-teresina.ghhtml>. Acesso em: 17 out. 2024.

ARAÚJO, Alyne Ferreira. Desconstruindo o imperialismo linguístico e cultural, no ensino de língua inglesa, através da pedagogia crítica *In*: CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO, 5, 2018, Campina Grande. **Anais [...]**. Campina Grande: Realize Editora, 2018.

ARAÚJO, Cláudio Márcio de; OLIVEIRA, Maria Cláudia Santos Lopes de; ROSSATO, Maristela. O sujeito na pesquisa qualitativa: desafios da investigação dos processos de desenvolvimento. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 33, p. 1-7, 2017.

ARAÚJO, Gilcilene. Taxa de mortalidade por suicídio no Piauí é quase o dobro do índice nacional; saiba como buscar ajuda. Piauí: G1 Globo, 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/pi/piaui/noticia/2019/09/10/taxa-de-mortalidade-por-suicidio-no-piau-e-quase-o-dobro-do-indice-nacional-saiba-como-buscar-ajuda.ghhtml>. Acesso em: 13 ago. 2024.

ARENDT, Hannah. A condição humana. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARRAIS, Lucrécio. **Teresina tem mais de 800 terreiros**. Teresina: Meionorte.com, 2019. Disponível em: <https://www.meionorte.com/noticias/teresina-tem-mais-de-800-terreiros-368237>. Acesso em: 30 mar. 2021.

ARTES, Amélia. Dimensionando as desigualdades por sexo e cor/raça na pós-graduação brasileira, **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 34, p. 1-23, 2018.

ARTES, Amélia. Estudantes de Pós-graduação no Brasil: distribuição por sexo e cor/raça a partir dos Censos Demográficos 2000 e 2010 *In*: REUNIÃO ANUAL DA ANPED, 36, 2013, Goiânia. **Anais [...]**. Goiânia: ANPED, 2013.

AUGÉ, Marc. **Não-lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 1994.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

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

BARRETO, Renata Reis; CAVALCANTE, José Iago Carvalho. A vivência do Projeto Salve Rainha na preservação dos patrimônios: histórico, artístico e ambiental da cidade de Teresina. *In*: CONGRESSO INTERNACIONAL ARTES, PATRIMÔNIO E MUSEOLOGIA, 1, 2017, Parnaíba. **Anais [...]**. Parnaíba, 2017.

BATISTA JR., José Ribamar Lopes; SATO, Denise Tamaê Borges; MELO, Iran Ferreira (orgs.). **Análise de discurso crítica para linguistas e não linguistas**. São Paulo: Parábola, 2018.

BATISTA, Micheline. Hermenêutica filosófica e o debate Gadamer-Habermas. *Crítica e Sociedade: Revista de Cultura Política*, Uberlândia, v. 2, n. 1, 2012.

BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. Portugal: Edições 70, 1995.

BEDORE, Renato Camassutti; BECCARI, Marcos Namba. Aisthesis: uma breve introdução à estética dos afetos. **Revista GEARTE**, Porto Alegre, v. 4, n. 3, p. 487-498, 2017.

BESSA, Décio; SATO, Denise Tamaê Borges. Categorias de análise. *In*: BATISTA JR, José Ribamar Lopes; SATO, Denise Tamaê Borges; MELO, Iran Ferreira (orgs.). **Análise de discurso crítica para linguistas e não linguistas**. São Paulo: Parábola, 2018.

BLOCH, Ernst. **O Princípio esperança**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ/Contraponto, v. 1, 2005.

BOAL, Julian. Presenças do Teatro de Arena no Teatro do Oprimido. **Terceira Margem**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 30, p.1-20, 2014.

BOAS, Alexandre Gomes Villas. **ARTIVISMO**: Arte + Política + Ativismo – sistemas híbridos em ação. 2015. 312 f. Dissertação (Mestrado em Artes) — Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2015.

BOFF, Leonardo. Prefácio. *In*: FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança**: um reencontro com

BORELLI, Silvia Helena Simões; ABOBOREIRA, Ariane. Teorias/metodologias: trajetos de investigação com coletivos juvenis em São Paulo/Brasil. **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud**, [s. l.], v. 1, n. 9, p. 161-172, 2011.

BORGES, Gustavo Silveira; CARVALHO, Marina Moura Lisboa Carneiro de Farias. O novo constitucionalismo latino-americano e as inovações sobre os direitos da natureza na constituição equatoriana, **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, Goiás, v. 43, p. 1-10, 2019.

- BORSANI, María Eugenia. Reconstrucciones metodológicas y/o metodologías a posteriori, **Astrolabio, Nueva Época**, [s. l.], n. 13, p. 146-168, 2014.
- BOURDIEU, Pierre. **A distinção:** crítica social do julgamento. São Paulo: EDUSP, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paul: Brasiliense, 1990.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder Simbólico**. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues; ASSUMPCÃO, Raiane. **Cultura rebelde**. Escritos sobre a educação popular ontem e agora. São Paulo: Editora e Livraria Instituto Paulo Freire, 2009.
- BRANDÃO, Evilanne. Bumba-meu-boi – Lendas Piauienses. Piauí: Geleia Total, 2018. Disponível em: <https://www.geleiatotal.com.br/2018/03/15/bumba-meu-boi/>. Acesso em: 18 out. 2024.
- BRASIL. **Atenção Primária**. Brasília, DF: Ministério da Saúde, c2024. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/saps>. Acesso em: 16 out. 2024.
- BRASIL. Ministério da Educação. **Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais da Educação Básica**. Brasília, DF: MEC, 2013.
- BRINGEL, Breno. Ativismo transnacional, o estudo dos movimentos sociais e as novas geografias pós-coloniais. **Estudos de Sociologia**, Pernambuco, v. 16, n. 2, p. 185-215, 2011.
- BRINGEL, Breno. Mudanças no ativismo contemporâneo: controvérsias, diálogos e tendências. *In*: A LUTA popular urbana por seus protagonistas: direito à cidade, direitos nas cidades. Rio de Janeiro: FASE, 2018.
- BRINGEL, Breno. Pensamento crítico latino-americano e pesquisa militante em Orlando Fals Borda: práxis, subversão e libertação. **Direito & Práxis**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, p. 389413, 2016.
- BRINGEL, Breno; FALERO, Alfredo. Redes transnacionais de movimentos sociais na América Latina e o desafio de uma nova construção socioterritorial. **Caderno CRH**, Salvador, v. 21, n. 53, p. 269-288, 2008.
- BUTLER, Judith. Atos performáticos e a formação dos gêneros: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista:** conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.
- CADEMARTORI, Luiz Henrique; NAVARRO, Gabriela Cristina Braga. Gadamer, Habermas e a interpretação jurídica: intersecções necessárias. **Diké – Revista do Mestrado em Direito da UFS**, Aracaju, v. 4, n. 2, 2015.
- CALDART, Roseli Salete. **Pedagogia do Movimento Sem Terra:** escola é mais do que escola. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CALDAS, Lorena; ROCHA, Rosa Edite. A mídia impressa na legitimação dos movimentos culturais e suas produções de sentido: um estudo sobre o Coletivo

Salve Rainha *In*: ENCONTRO NACIONAL DISCURSO, IDENTIDADE E SUBJETIVIDADE, 1, 2017, Teresina, **Anais** [...]. EDUFPI: Teresina, v. 2, n. 2, 2017.

CALDERÓN, Patricia Asunción Loaiza; GUEDES, Ana Lúcia Malheiros. Abordagem metodológica em estudos decoloniais: possível diálogo entre a análise crítica do discurso e as epistemologias do sul. *In*: CONGRESSO INTERNACIONAL DE ADMINISTRAÇÃO DA ESPM E SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ADMINISTRAÇÃO E MARKETING, 11, 2016, São Paulo. **Anais** [...]. São Paulo: ESPM, 2016.

CÂMARA aprova nome “Francisco das Chagas Júnior” para museu. Piauí: GP1, 2016. Disponível em: <https://www.gp1.com.br/piaui/noticia/2016/7/5/camara-aprova-nome-francisco-das-chagas-junior-para-museu-397558.html>. Acesso em: 3 jul. 2021.

CANCLINI, Nestor García. **Consumidores e Cidadãos**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

CANCLINI, Nestor García. **Diferentes, desiguais, desconectados**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

CAPELA do antigo Sanatório Meduna, em Teresina, começa a ser reformada e ganha novo nome. Piauí: G1 Globo, 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/pi/piaui/noticia/2021/01/28/capela-do-antigo-sanatorio-meduna-em-teresina-comeca-a-ser-reformada-e-ganha-novo-nome.ghtml>. Acesso em: 13 ago. 2024.

CAPELLARI, Marcos Alexandre. **O discurso da contracultura no Brasil: o underground através de Luiz Carlos Maciel (c. 1970)**. 2007. 248 f. Tese (Doutorado em História) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CAPONI, Sandra. Covid-19 no Brasil: entre o negacionismo e a razão neoliberal. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 34, n. 99, p. 209-223, 2020.

CARASSO, Jean-Gabriel. Ação Cultural, Ação Artística. Sala Preta, São Paulo, v. 12, n. 1, p. 18-23, 2012.

CARDOZO, Carlos Eduardo. Juventude, religião e política: alguns apontamentos teóricos, **Fronteiras**, Recife, v. 1, n. 1, p. 37-56, 2018.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. A “ilusão” da transparência do espaço e a “fé cega” no planejamento urbano: os desafios de uma geografia urbana crítica. **Cidades**, Presidente Prudente, v. 6, n. 10, p. 289-306, 2009.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. Segregação socioespacial e o “direito à cidade”. **GEOUSP**, São Paulo, v. 24, n. 3, p. 412-424, 2020.

CARMO, Francisca Daniele Soares do. **Povos de terreiro no contexto de intervenções urbanísticas** (territórios sociais de religiosidades de matrizes africanas na zona norte de Teresina-PI e o Programa Lagoas do Norte – PLN). 2017. 317 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) — Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2017.

CARNEIRO, Suely. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 17, n. 490, p. 117-132, 2003.

CARVALHO, Priscila Delgado. Há lugar para movimentos sociais na teoria decolonial? *In*: CONGRESSO LATINOAMERICANO DE CIENCIA POLÍTICA, 8, 2015, Lima. **Anais** [...]. Lima: ALACIP, 2015.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTILHO, Denis. Os sentidos da modernização. **Boletim Goiano de Geografia**, Goiânia, v. 30, n. 2, p. 125-140, 2010.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. *In*: LANDER, E. (org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur. CLACSO: Buenos Aires, Argentina, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (eds.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CELLARD, André. Pesquisa documental. *In*: POUPART, Jean; DESLAURIERS, Jean-Pierre; GROULX, Lionel-H; LAPARRIÈRE, Anne; MAYER, Robert; PIRES, Álvaro P. **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. Campinas: Papirus, 1995.

CHAIÁ, Miguel. Artivismo, **Aurora**, [s. l.], v. 1, p. 9-11, 2007.

CHIZOTTI, Antônio. **Pesquisa em ciências humanas e sociais**. 12. ed. São Paulo: Cortez, 2017.

CINE REX: O Reminiscente da 7 Arte Teresinense. Piauí: Patrimônio Cultural do Piauí, c2024. Disponível em: <https://crcfundacpiaui.wordpress.com/2021/02/03/cine-rex-o-reminiscente-da-7-arte-teresinense/>. Acesso em: 13 ago. 2024.

CIRÍACO, Juliane da Silva; ANJOS JR., Otoniel Rodrigues dos; RODRIGUES, Priscila Silva. Geração canguru: fatores associados à permanência dos jovens cearenses no ambiente familiar de origem. **Revista Brasileira de Economia de Empresas**, Brasília, DF, v. 18, n. 2, p. 65-78, 2018.

COBO, Bárbara; SABOIA, Ana Lúcia. A “geração canguru” no Brasil. *In*: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 17, 2010, Caxambu. **Anais** [...]. Caxambu: ABEP, 2010.

COELHO, Frederico. **Eu, brasileiro, confesso minha culpa e meu pecado**. Cultura marginal no Brasil das décadas de 1960 e 1970. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

COIMBRA, Kary Emanuelle Reis. Arte e memória na ação cultural de coletivos teresinenses. *In*: CONGRESSO INTERNACIONAL EM SOCIAIS E HUMANIDADES, 7, 2018, Rio de Janeiro. **Anais** [...]. Rio de Janeiro: ANINTER-SH, 2018.

COIMBRA, Kary Emanuelle Reis. Coletivos juvenis em Teresina. *In*: JORNADA INTERNACIONAL DE POLÍTICAS PÚBLICAS, 9, 2019, São Luís. **Anais** [...]. São Luís: JOINPP, 2019.

COIMBRA, Kary Emanuelle Reis. **Dinâmica territorial urbana**: análise do Movimento Quarteirão do Soul em Belo Horizonte. 2013. 205 f. Dissertação (Mestrado em Administração) – Centro de Pesquisas e Pós-Graduação em Administração, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

COIMBRA, Kary Emanuelle Reis; MORAIS, Maria Dione Carvalho de. Coletivismo juvenil em Teresina: desenhando um panorama a partir das mídias sociais Instagram e Facebook. **Simbiótica**, Vitória, v.7, n.3, p. 161-195, 2020.

COIMBRA, Kary Emanuelle Reis; MORAIS, Maria Dione Carvalho de. Eleições presidenciais 2018 e gestão Bolsonaro: o não lugar da cultura. **Argumentum**, Vitória, v. 11, n. 3, p. 140-156, 2019.

COLETIVO GORDA SIM. [S. l.], c2024. Instagram: coletivogordasim. Disponível em: <https://www.instagram.com/coletivogordasim/>. Acesso em: 21 abr. 2021.

COLETIVO GORDAS XÔMANAS. [S. l.], c2024. Instagram: gordasxomanascba. Disponível em: <https://www.instagram.com/gordasxomanascba/>. Acesso em: 21 abr. 2021.

COLETIVO GORDORIDADE. [S. l.], c2024. Instagram: coletivogordoridade. Disponível em: <https://www.instagram.com/coletivogordoridade/>. Acesso em: 21 abr. 2021.

COLETIVO LÉSBICA PIAUIENSE. Piauí, c2024. Instagram: coletivalesbicapi. Disponível em: <https://www.instagram.com/coletivalesbicapi/>. Acesso em: 13 ago. 2024.

COLETIVO MACANUDOS. [S. l.], c2024. Facebook: coletivomacanudos.furg.7. Disponível em: <https://www.facebook.com/coletivomacanudos.furg.7/>. Acesso em: 15 jan. 2021.

COLETIVO Não é Não! organiza “bundaço” no bloco Bendita Geni. Teresina: Portal O Dia, Teresina, 2020. Disponível em: <https://portalodia.com/noticias/teresina/coletivo-nao-e-nao-organiza-bundaco-no-bloco-bendita-geni-374131.html>. Acesso em: 18 out. 2024.

COLETIVO PERIFALA. Piauí, c2024. Facebook: perifala. Disponível em: <https://www.facebook.com/perifala>. Acesso em: 13 ago. 2024.

COLLING, Ana Maria; ACOM, Ana Carolina. Corpo feminino, corpo político: de fustigado a devorador do instituído. **Revista Práxis**, Novo Hamburgo, v. 2, p. 128-147, 2019.

COM A REFORMA administrativa, SAAD Norte passa a abranger 20 bairros de Teresina; saiba quais. Piauí: **cidadeverde.com**, 2021. Disponível em: <https://cidadeverde.com/noticias/347378/com-a-reforma-administrativa-saad-norte-passa-a-abranger-20-bairros-de-teresina-saiba-quais>. Acesso em: 6 out. 2021.

- CONNEL, Raewyn. A iminente revolução na teoria social. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 27, n. 80, 2012.
- CONNERTON, Paul. **Como as sociedades recordam**. Lisboa: Celta, 1999.
- CORPOBIXA. [S. l.], c2024. Instagram: coletivecorpobixa. Disponível em: <https://www.instagram.com/coletivecorpobixa/>. Acesso em: 21 abr. 2021.
- COSTA, Bárbara Regina Lopes. Bola de neve virtual: o uso das redes sociais virtuais no processo de coleta de dados de uma pesquisa científica. **Revista Interdisciplinar de Gestão Social**, Bahia, v. 7, n. 1, p. 15-37, 2018.
- CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. 2. ed. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2002.
- CUNHA, Leonam Lucas Nogueira. A antipolítica de gênero no governo Bolsonaro e suas dinâmicas de violência, **Revista de Estudos Brasileños**, [s. l.], v. 7, n. 14, p. 49-61, 2020.
- CUNHA, Marcelo Perini Peralta. **O pixo como ato político**. 145 f. 2019. Dissertação (Mestrado em Arquitetura – Projeto e Cidade) — Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019.
- CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- DAUER, Gabriel Roberto. Os estudos decoloniais e as teorias dos movimentos sociais: repensar e denunciar o eurocentrismo epistemológico das ações coletivas na América Latina. **Contextualizaciones Latinoamericanas**, [s. l.], ano 11, n. 22, 2020.
- DAYRELL, Juez. O jovem como sujeito social. **Revista Brasileira de Educação**, São Paulo, n. 24, p. 40-52, 2003.
- DEBORD, Guy. **Sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Ed. 34, v. 1, 2000.
- DENZIN, N. K.; LINCOLN, Yvonna. **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. Porto Alegre: Artmed, 2006.
- DIAS, Lorena Silva de Andrade; DONEL, Gislaine Mendes; PEREIRA, Kariston; COMIOTTO, Tatiana; MUNHOZ, Regina Helena; PAVANATI, Iandra. Análise de ideias marxistas na obra de Paulo Freire, **Debates em Educação**, Alagoas, v. 11, n. 23, p. 36-48, 2019.
- DINIZ, Eduardo Henrique; RIBEIRO, Manuella Maia. O conceito de esfera pública interconectada e o site “webcidadania” no Brasil. **Gestão & Regionalidade**, São Caetano do Sul, v. 28, n. 83, p. 97-111, 2012.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo**, Niterói, v. 12, n. 23, p. 100-122, 2007.

DUARTE, Roseane Kellen dos Santos. **O inglês como instrumento do imperialismo**: língua global e o processo de alienação. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Letras) – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, São Francisco do Conde, 2018.

DUCROT, Oswald. **O dizer e o dito**. Campinas: Pontes, 1987.

DULCI, Tereza Maria Spyer; MALHEIROS Mariana Rocha. Um giro decolonial à metodologia científica: apontamentos epistemológicos para metodologias desde e para a América Latina. **Espirales**, [s. l.], edição especial, p. 174 - 193, 2021.

DUMONT, Louis. **O individualismo**. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. 13. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987.

DUSSEL, Enrique. **1492**: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: Clacso, 2000.

DUSSEL, Enrique. **Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación**. Bogotá: Nueva América, 1994.

DUSSEL, Enrique. **Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação**. Tradução de Sandra Tarbaucco Valenzuela. São Paulo: Paulinas, 1997.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação, **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, DF, v. 31, n. 1, 2016.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. 26. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Volume 2: Formação do Estado e civilização. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ELIAS, Norbert. Sociologia do conhecimento: novas perspectivas. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 23, n. 3, p. 515-554, 2008.

ENTENDA o que é crowdfunding. **Sebrae**, [s. l.], 2021. Disponível em: <https://sebrae.com.br/sites/PortalSebrae/artigos/artigosFinancas/entenda-o-que-e-crowdfunding,8a733374edc2f410VgnVCM100004c00210aRCRD>. Acesso em: 21 out. 2024.

ENTRECULTURA. **Iniciam as reformas do Museu Francisco das Chagas Júnior**. 06 out. 2016. Disponível em: <https://entrecultura.com.br/2016/10/06/iniciam-as-reformas-do-museu-francisco-das-chagas-junior/>. Acesso em 3 dez. 2021.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latino-americano. **Tabula Rasa**, Bogotá - Colombia, n. 1, p. 51-86, 2003.

FAÇANHA, Antônio Cardoso. A evolução urbana de Teresina: passado, presente e ... **Carta CEPRO**, Teresina, v. 22, n. 1, p. 59-69, 2003.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. 2. ed. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 2016.

FALS BORDA, Orlando. **Ciencia propia y colonialismo intelectual**: los nuevos rumbos. 3. ed. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1987.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FEDERICI, Silvia. **O Ponto zero da revolução**: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. São Paulo: Elefante, 2018.

FERNANDES, Sabrina. Pedagogia crítica como práxis marxista humanista: perspectivas sobre solidariedade, opressão e revolução. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 37, n. 135, p. 481-496, 2016.

FERREIRA, Dina Maria Martins. Do semelhante ao mesmo, do diferente ao semelhante: sujeito, ator, agente e protagonismo na linguagem. **Revista Brasileira de Linguística Aplicada**, Belo Horizonte, v. 17, n. 4, p. 619-640, 2017.

FERREIRA, Elio. O Bumba-Meu-Boi do Piauí: poesia afro-brasileira, cantigas, gênese, memórias e narrativas de fundação do Boi de Né Preto de Floriano Piauí. **Vozes, Pretérito & Devir**, Dossiê Temático: História, África e Africanidades, [s. l.], v. 6, n. 1, p. 92-106, 2016.

FERREIRA, Glauco B. Margeando artivismos globalizados: nas bordas do mujeres al borde. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 207-218, 2015.

FERREIRA, Lucas César Santana; TENÓRIO, Gabriela de Souza. Coletivos urbanos e a transformação do espaço público. O caso da Praça Cultural Francisco das Chagas Junior em Teresina-PI. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE INVESTIGAÇÃO EM URBANISMO, 12, 2020, São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: SIIU, 2020.

FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977.

FIEPI. **Cadastro industrial do Piauí (2013/2014)**. Disponível em: <https://novo.fiepi.com.br/images/editor/cadastroindustrial-completopdf.pdf>. Acesso em: 20 set 2019.

FIORIN, José Luis. Língua, discurso e política. **Alea Estudos Neolatinos**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 148-165, 2009.

FIORINI, Milena Carolina; MORÉ, Carmen Leontina Ojeda Ocampo; BARDAGI, Marucia Patta. Família e desenvolvimento de carreira de jovens adultos no contexto brasileiro: revisão integrativa. **Revista Brasileira de Orientação Profissional**, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 43-55, 2017.

- FISCHER, Gustave-Nicolas. Espaço, identidade e organização. *In*: CHANLAT, Jean François. (org.). **O indivíduo nas organizações: dimensões esquecidas**. São Paulo: Atlas, v. 2, 1994.
- FLEURY, Laurent. **Sociologia da cultura e das práticas culturais**. São Paulo: Editora Senac, 2009.
- FLÓREZ-FLÓREZ, Juliana. Aportes postcoloniales (latinoamericanos) al estudio de los movimientos sociales. **Tabula Rasa**, Bogotá, n.3, p. 73-96, 2005.
- FLÓREZ-FLÓREZ, Juliana. Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos. Las claves analíticas del proyecto modernidad/colonialidad. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (compiladores). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- FLÓREZ-FLÓREZ, María Juliana. **Lecturas emergentes**. El giro decolonial de los movimientos sociales. 2. ed. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, v. 1, 2015.
- FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário de Segurança Pública**. Ano 14. São Paulo: FBSP, 2020. Disponível em <https://forumseguranca.org.br/anuario-brasileiro-seguranca-publica/>. Acesso em: 22 abr. 2021.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- FRANKLIN, Camila Fortes Monte; RÊGO, Ana Regina Barros. O sanatório Meduna e a invisibilidade do louco nas matérias do jornal O Dia. *In*: ENCONTRO NORDESTE DE HISTÓRIA DA MÍDIA, 5, 2018, Recife. **Anais [...]**. Recife: ALCAR, 2018.
- FRANKLIN, Renata Fortes Monte. **Salve rainha e a potência da arte na redescoberta da cidade**. 2017. Monografia (Especialização em Direitos Humanos) — Faculdade Ademar Rosado, Teresina, 2017.
- FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas de uma era “pós-socialista”. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 14/15, p. 231-382, 2006.
- FREIRE, Luciana de Luna. Favela, bairro ou comunidade? Quando uma política urbana torna-se uma política de significados. **Dilemas - Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, v.1, n. 2, p. 95-114, 2008.
- FREIRE, Paulo. Conscientização. Teoria e Prática da Libertação – uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.

- FREIRE, Paulo. Educação e mudança. 39. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança:** um reencontro com a pedagogia do oprimido. 25. ed. São Paulo: Paz & Terra, 2019.
- FREIRE, Paulo. Pedagogia do oprimido. 73. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020.
- FREITAS, Ana Lúcia Souza. Utopia. *In:* STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José (orgs.). **Dicionário Paulo Freire.** 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- FRIGERI, Ana Vittori; SANTOS, Giordanna Laura da Silva. Os processos urbanos sob a ótica da colonialidade do poder, do ser e do saber. **Raído**, Dourados, MS, v. 14, n. 34, jan./abr. 2020.
- FUNDAÇÃO CENTRO DE PESQUISAS ECONÔMICAS E SOCIAIS DO PIAUÍ. **Piauí em números.** 10. ed. Teresina: Cepro, 2013.
- GADEA, Carlos A. O estudo dos movimentos sociais e a esquerda política na América Latina. **Caderno CRH**, Salvador, v. 21, n. 54, p. 493-504, 2008.
- GADOTTI, Moacir (org.). **Paulo Freire:** uma biobibliografia. São Paulo: Cortez Editora, 1996.
- GADOTTI, Moacir. Prefácio. Educação e ordem classista. *In:* FREIRE, Paulo. Educação e mudança. 39. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- GALPÃO do Dirceu anuncia fim das atividades após 10 anos de cultura. Piauí: Portal O Dia, 2016. Disponível em: <https://portalodia.com/noticias/piaui/nucleo-do-dirceu-anuncia-fim-das-atividades-apos-10-anos-de-cultura-257498.html>. Acesso em: 15 out. 2024.
- GANDARA, Gercinair Silvério. Teresina: a Capital sonhada do Brasil Oitocentista. **História**, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 90-113, 2011.
- GARCIA, Dantielli Assumpção; SOUSA, Lucília Maria Abrahão e. A manualização do saber linguístico e a constituição de uma linguagem não sexista, **Revista Línguas & Letras**, Paraná, v. 17, n. 35, p. 86-106, 2016.
- GASKELL, George. Entrevistas individuais e grupais. *In:* BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som.** Um manual prático. Petrópolis: Vozes, 2008.
- GATTI, Bernardete Angelina. **Grupo focal na pesquisa em ciências sociais e humanas.** Brasília: Líber Livro Editora, 2005.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** 1. ed. reimpressa. Rio de Janeiro: LTC, 2017.
- GIDDENS, Antony. **As consequências da modernidade.** São Paulo: Unesp 1991.

GOHN, Maria da Glória. Ciclos de protestos no Brasil: 1970-2019. **Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública**, [s. l.], v. 6, n. 1, p. 93-119, 2019.

GOHN, Maria da Glória. **Manifestações e protestos no Brasil**: correntes e contracorrentes na atualidade. São Paulo: Cortez, 2018.

GOHN, Maria da Glória. Movimentos sociais na contemporaneidade. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 47, 2011.

GOHN, Maria da Glória. Mulheres – atrizes dos movimentos sociais: relações político-culturais e debate teórico no processo democrático. **Política & Sociedade**, Santa Catarina, n. 11, p. 41-70, 2007.

GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos movimentos sociais**. Paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

GOIRAND, Camille. Movimentos sociais na América Latina: elementos para uma abordagem comparada, **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 44, p. 323-354, 2009.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar**: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais? 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

GOLDMAN, Márcio. Introdução: políticas e subjetividades nos “novos movimentos culturais”. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 9, n. 1, p. 8-22, 2007.

GOMES, Marisa de Oliveira; CARVALHO, Michelly Santos de; DUARTE, Éliisa Tavares. Da rede a rua: análise do Instagram e Facebook do movimento #Elenão em Teresina – PI. **Brazilian Journal of Development**, Curitiba, v. 6, n. 10, p. 81443-81460, 2020.

GONÇALVES, Davi Silva. Por uma língua feminista: uma breve reflexão sobre o sexismo linguístico. **Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade**, São Luís, v. 4, n. 1, 2018.

GONÇALVES, Virgínia Maria Fontes. **Do racionalismo crítico ao anarquismo pluralista**: uma ruptura no pensamento de Paul Feyerabend. 2004. 82 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

GONZÁLEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZÁLEZ, Mariana. **Feminismo asiático**: mulheres amarelas lutam contra a erotização e o racismo. [S. l.]: Portal Geledés, 2021. Disponível em: https://www.geledes.org.br/feminismo-asiatico-mulheres-amarelas-lutam-contr-a-erotizacao-e-o-racismo/?gclid=Cj0KCQjw4ImEBhDFARIsAGOTMj9ec7IENQcZSUUfKxed7tOVyUwXB91Zxz16dVUWTyE715Vi9KC0XNUaAmT2EALw_wcB. Acesso em: 24 abr. 2021.

GROPPO, Luís Antonio. Condição juvenil e modelos contemporâneos de análise sociológica das juventudes. **Última Década**, [s. l.], n. 33, p. 11-26, 2010.

GROPPO, Luís Antonio. Teorias críticas da juventude: geração, moratória social e subculturas juvenis. **Em Tese**, Florianópolis, v. 12, n. 1, 2015.

GROSFOGUEL, Ramón. Del ‘extractivismo económico’ al ‘extractivismo epistémico’ y ‘extractivismo ontológico’: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 24, p. 123-143, 2016.

GROSFOGUEL, Ramón; ONESKO, Gabriel. A complexa relação entre modernidade e capitalismo: uma visão descolonial. **Revista X**, [s. l.], v. 16, n. 1, p. 6-23, 2021.

GROSS, Alexandre Felix; GROTH, Terrie. Novo constitucionalismo latino-americano: plurinacionalismo e ecocentrismo nas constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009). **Revista Culturas Jurídicas**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 11, 2018.

GUILHERME, Alexandre Anselmo; PICOLI, Bruno Antonio. Escola sem Partido – elementos totalitários em uma democracia moderna: uma reflexão a partir de Arendt. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 23, 2018.

GUIMARÃES, Thais. Conselho Municipal de Cultura aprova tombamento do Sanatório Meduna. Piauí: GP1, 2021. Disponível em: <https://www.gp1.com.br/pi/pi/pt/2021/6/9/conselho-municipal-de-cultura-aprova-tombamento-do-sanatorio-meduna-503496.html>. Acesso: 13 ago. 2024.

HABERMAS, Jürgen. **A lógica das ciências sociais**. Petrópolis: Vozes, 2009.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1984.

HADDAD, Sérgio. O Fórum Social Mundial como um espaço educador. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 41, 2020.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. **Metodologias Qualitativas na Sociologia**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **Identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HANH, Thich Nhat. O que é o budismo engajado? **Revista Bodisatva**, [201-]. Disponível em: <https://bodisatva.com.br/budismo-engajado/>. Acesso em: 17 out. 2024.

HILSENBECK FILHO, Alexander Maximilian. Por um mundo onde caibam muitos mundos: O zapatismo e as não-fronteiras da resistência e da esperança. **Lutas Sociais**, [s. l.], n. 19/20, p. 108-120, 2008.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática de liberdade. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

HORI, Paula. Os coletivos urbanos da cidade de São Paulo: ações e reações. *In*: ECONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM PLANJAMENTO URBANO E REGIONAL, 27, 2017, São Paulo. **Anais** [...]. São Paulo: ENANPUR, 2017.

IANNI, Octavio. A Crise de Paradigmas na Sociologia. Problemas de explicação. Rio de Janeiro. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 5, n. 13, 1990.

IBGE sai em defesa do orçamento do Censo 2021. Rio de Janeiro: Agência IBGE Notícias, 2021. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/30350-ibge-sai-em-defesa-do-orcamento-do-censo-2021>. Acesso em: 30 mar 2021.

IDEALIZADOR do Salve Rainha vai receber Medalha do Mérito da Renascença. Piauí: Portal O Dia, 2016. Disponível em: <https://portalodia.com/noticias/piaui/idealizador-do-salve-rainha-vai-receber-medalha-do-merito-da-renascenca-285562.html>. Acesso em: 31 out. 2024.

IN SURGE Mapa Colaborativo de Teresina.pdf. **Google drive**, Teresina, [2024]. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1HHS0OwgDZ3ukx1X_RKLzpsqcXwsrkGLM/view?fbclid=IwAR1Xj83RdMfa9G7-6SqHww0Cwg4GYDuoqNUjLByMyB5s05LUPpUPc_8RKPo. Acesso em: 15 out. 2024.

IN.SURGE. Teresina, c2024. Facebook: theinsurge. Disponível em: <https://www.facebook.com/theinsurge>. Acesso em: 13 ago. 2024.

INAUGURADO em 1966, Iguatemi foi o primeiro shopping do Brasil. **Veja**, São Paulo, 2017. Disponível em: <https://vejasp.abril.com.br/blog/memoria/inaugurado-em-1966-iguatemi-foi-o-primeiro-shopping-do-brasil/>. Acesso em: 15 ago. 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Concla**: Comissão Nacional de Classificação. Rio de Janeiro: IBGE, c2024. Disponível em: <https://concla.ibge.gov.br/busca-online-cnae.html?view=grupo&tipo=cnae&versao=10&grupo=900>. Acesso em: 20 out. 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Adiamento do Censo Demográfico**. Rio de Janeiro: IBGE, 2021. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/novo-portal-destaques.html?destaque=30569>. Acesso em: 15 ago. 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Aglomerados subnormais. Rio de Janeiro: IBGE, [202-]. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/geociencias/organizacao-do-territorio/tipologias-do-territorio/15788-aglomerados-subnormais.html?=&t=o-que-e>. Acesso em: 15 ago. 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Características gerais dos domicílios e dos moradores 2019**. Rio de Janeiro: IBGE, 2020. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101707_informativo.pdf. Acesso em: 15 ago. 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?view=noticia&id=3&idnoticia=2170&busca=1&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espíritas-sem-religiao>. Acesso em: 15 ago. 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. População. Teresina, PI: IBGE, [202-]. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pi/teresina/panorama>. Acesso em: 15 ago. 2024.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. Peso corporal é fator predominante em casos de bullying. Brasília, DF: IPEA, 2014. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=21331. Acesso em: 15 ago. 2024.

KOROL, Claudia (compiladora). Hacia una pedagogía feminista. Géneros y educación popular. Buenos Aires: El Colectivo, América Libre, 2007b.

KOROL, Claudia. La formación política de los movimientos populares latino-americanos. OSAL, [s. l.], ano 3, n. 22, 2007a.

KOROL, Claudia. Pedagogía de la resistencia y de las emancipaciones. *In*: CECENÑA, Ana Esther. **Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado**. Sujetizando el objeto de estudio o de la subversión epistemológica como emancipación. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

KRAMER, Vandré. Corrupção e problemas econômicos tiram a esquerda do poder na América do Sul. **Gazeta do Povo**, [s. l.], 2018. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/mundo/corruptao-e-problemas-economicos-tiram-a-esquerda-do-poder-na-america-do-sul-6scm3znl3eb1osnjpx4wfuilh7/>. Acesso em: 15 ago. 2024.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KUHN, Thomas S. A estrutura das revoluções científicas. São Paulo: Perspectiva, 1978.

LAB CINE. Piauí, c2024. Facebook: ContatoLabCine. Disponível em: <https://www.facebook.com/ContatoLabCine>. Acesso em: 13 ago. 2024.

LACERDA, Lucas Oliveira de; SOUSA, Bruna Nogueira Ferreira de; TEIXEIRA, Lucas Eduardo de Lima; LOPES, Nislene do Nascimento; MONTENEGRO, Maria Aparecida de Paiva. A estética como disciplina filosófica. **Revista Encontros Universitários da UFC**, Ceará, v. 3, n. 1, 2018.

LAKATOS, Imre. O falseamento e a metodologia dos programas de pesquisa científica. *In*: LAKATOS, Imre; MUSGRAVE, Alan (orgs). **A crítica e o desenvolvimento do conhecimento**. São Paulo: Editora Cultrix, 1979.

LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LARRUSCAHIM, Paula Gil; SCHWEIZER, Paul. A criminalização da pixação como cultura popular na metrópole brasileira na virada para o século XXI. *Revista de Direitos e Garantias Fundamentais*, Vitória, v. 15, n. 1, p. 13-32, 2014.

LAU, Héilton Diego. A questão da linguagem “neutra” ou não-binária pelo viés discursivo: um estudo para um novo olhar para a língua portuguesa *In: SEMINÁRIO NACIONAL DE LITERATURA, HISTÓRIA E MEMÓRIA*, 13, CONGRESSO INTERNACIONAL DE PESQUISA EM LETRAS NO CONTEXTO LATINO-AMERICANO, 4, 2017, Cascavel. **Anais [...]**. Cascavel: Unioeste, 2017.

LAU, Héilton Diego. **Pelo direito e orgulho de ser homossexual no terceiro domingo de dezembro**: os discursos de Carlos Apolinário e Eduardo Cunha nos PLs 294/2005 e 1672/2011. 2016. 174 f. Dissertação (Mestrado em Linguagem, Identidade e Subjetividade) — Programa de Pós-Graduação em Linguagem, Identidade e Subjetividade, Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2016.

LAU, Héilton Diego; SANCHES, Gabriel Jean. A linguagem não-binária na língua portuguesa: possibilidades e reflexões making herstory. **Revista X**, Curitiba, v. 14, n. 4, p. 87-106, 2019.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

LEAL, Dodi. **Teatra da Oprimida**: últimas fronteiras cênicas da pré-transição de gênero. Porto Seguro: UFSB, 2019.

LEFEBVRE, H. **The production of space**. Oxford: Blackwell, 1991.

LEFEBVRE, Henri. **A revolução urbana**. 3. reimpressão. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008.

LEFEBVRE, Henri. **A vida cotidiana no mundo moderno**. São Paulo: Ática, 1992.

LEITE, Luciana de Lima Lopes. **Ocupar é resistir!** Práticas artísticas como tática de resistência nas ocupações do coletivo OcupARTHE, em Teresina. 2018. 195 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal do Piauí, Piauí, 2018.

LEITE, Rogério Proença. **Contra-usos da cidade**. Lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea. 2. ed. Campinas: Editora UNICAMP, 2007.

LEITE, Rogério. Críticas para o não esquecimento: práticas cotidianas e *contra-usos* da cidade. *In: BAPTISTA, Sulce Maria Tourinho; GAGLIARDI, Clarissa Maria Rosa (orgs). Intervenções urbanas em centros históricos*: Brasil e Itália em discussão. São Paulo: EDUC: CAPES, 2012.

LÉSBICA. **Orientando**, [s. l.], [202-]. Disponível em: <https://orientando.org/listas/lista-de-orientacoes/lesbica/>. Acesso em: 15 ago. 2024.

LEVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 1999.

LIMA, Frederico Osanan Amorim; CASTRO, F. José Leandro Araújo de. Linguagem e jornalismo experimental juvenil em Teresina nos anos 1970. **Fênix – Revista de História e Estudos Culturais**, Uberlândia, v. 11, ano XI, n. 2, p. 1-15, 2014.

LIMA, Jurandir Gonçalves. **Memórias afetivas de Teresina:** tensões entre tradição e modernidade no processo de modernização da cidade (1970-2000). 2016. 358 f. Tese (Doutorado em História) — Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.

LOIZOS, Peter. Vídeo, filme e fotografias como documentos de pesquisa. *In:* BAUER, Martin W.; GASKELL, George (orgs.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som:** um manual prático. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

LONGO, Roxana. Buscando las emancipaciones *In:* KOROL, Claudia (compiladora). Hacia una pedagogía feminista. Géneros y educación popular. Buenos Aires: El Colectivo, América Libre, 2007.

LOWY INSTITUTE. **Covid performance index.** Deconstructing pandemic responses. [S. l.]: Lowy Institute, 2021. Disponível em: <https://interactives.lowyinstitute.org/features/covid-performance/>. Acesso em: 15 ago. 2024.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. *In:* HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista hoje:** perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. *In:* HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista:** conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

LUIZE, Ohana. Ciências humanas e sociais na praça. **Revista Revestrés**, Teresina, 2019. Disponível em: <https://revistarevestres.com.br/reves/cultura/ciencias-humanas-e-sociais-na-praca/>. Acesso em: 16 out. 2024.

MACHADO, Eliel. Movimentos populares na América Latina: paradoxos das lutas anti-sistêmicas? **Lutas Sociais**, São Paulo, n. 23, p. 32-42, 2009.

MAGALHÃES, Izabel; MARTINS, André Ricardo; RESENDE, Viviane de Melo. Análise de discurso crítica. Um método de pesquisa qualitativa. Brasília: Editora UNB, 2017.

MAIA, Gretha Leite. Juventude e os coletivos: como se articulam novas formas de expressão política. **Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM**, Rio Grande do Sul, v. 8, n. 1, p. 58-73, 2013.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In:* CASTRO-GÓMEZ, Santiago; Grosfoguel, Ramón (compiladores). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

MAPAS de Teresina. Piauí: Semplan, 2020. Disponível em: <https://semplan.pmt.pi.gov.br/mapas-interativos/>. Acesso em: 13 ago. 2024.

MARIN, José. Interculturalidade e descolonização do saber: relações entre saber local e saber universal, no contexto da globalização. **Visão Global**, Joaçaba, v. 12, n. 2, p. 127-154, 2009.

MARIN, Pilar Cuevas. Memoria colectiva: hacia un proyecto decolonial. *In*: WALSH, Catherine (ed.) **Pedagogías decoloniales**. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I. Serie Pensamiento Decolonial. Equador: Editora Abya-Yala, 2017.

MARQUES, Marcelo de Souza; MARX, Vanessa. Os coletivos em cena: algumas contribuições para o debate. **Simbiótica**, Vitória, v. 7, n. 3, p. 8-32, 2020.

MARQUES, Paulo. Modernização do Brasil: dilemas e perspectivas. São Paulo: Universidade de São Paulo, Instituto de Estudos Avançados, 1994.

MARTINELLI, Maria Lúcia. Seminários sobre metodologias qualitativas de pesquisa. *In*: MARTINELLI, M. L. (org). Pesquisa qualitativa: um instigante desafio. São Paulo: Veras Editora, 1999.

MARTINS, Ana Paula Antunes. O sujeito “nas ondas” do feminismo e o lugar do corpo na contemporaneidade. **Revista Café com Sociologia**, Maceió, v. 4, n. 1, p. 231-245, 2015.

MARTINS, Paulo Henrique; BENZAQUEN Júlia Figueredo. Uma proposta de matriz metodológica para os estudos descoloniais. **Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE**, Recife, v. 2, n. 11, p. 10-31, 2017.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. 3. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2007.

MAURÍCIO, Joise Simas de Souza; EUGÊNIO, Jordânia de Oliveira; PAULA, Juliana Araújo de; SOARES, Khellen Cristina Pires Correia; NUNES, Raquel Rocha. Lazer e a opção decolonial: diálogos teóricos e possibilidades de construções contra-hegemônicas. **Licere**, Belo Horizonte, v. 24, n. 1, 2021.

MEDEIROS, Antônio José. **Movimentos sociais e participação política**. Teresina: CEPAC, 1996.

MEIRELES, Flávia. Corpos/corpas/corpes dissidentes e a cena artística: políticas da diferença. **Moringa – Artes do Espetáculo**, João Pessoa, v. 11, n. 1, p. 33-47, 2020.

MEJÍA, Marco Raul. Aprofundar na educação popular para construir uma globalização desde o Sul. *In*: PONTUAL, Pedro; IRELAND, Timothy (orgs.). **Educação Popular na América Latina: diálogos e perspectivas**. Brasília: Ministério da Educação, 2006.

MEJÍA, Marco Raul. La educación popular: una construcción colectiva desde el sur y desde abajo. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE EDUCACIÓN POPULAR, 2013, Bogotá. **Anai [...]**. Bogotá: CINEP, 2013.

MELLO, Andrea Skackauskas Vaz de. Solidariedade transnacional: o caso do exército zapatista de libertação nacional. **Fronteira**, Belo Horizonte, v. 3, n. 6, p. 25-48, 2004.

MELO, Alcilia Afonso de Albuquerque de.; FEITOSA, Ana Rosa Soares Negreiros. Documentos da arquitetura moderna em Teresina, Piauí. *In*: SEMINÁRIO DOCOMOMO BRASIL, 9, 2011, Brasília. **Anais [...]**. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 2011.

MELO, Iara Cavalcante. **Reinventar para não morrer:** os coletivos classistas como nova forma de ação política no nordeste brasileiro. 2020. 101f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) — Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2020.

MELO, Iara Cavalcante; PEREZ, Olívia Cristina. Coletivos de gênero em Teresina-PI: uma forma de participação das mulheres na sociedade atual. *In*: LUZ, Lila Cristina Xavier; PEREZ, Olívia; MARINHO, Rossana. **Juventudes, subjetividades e sociabilidades**. Teresina: EDUFPI, 2018.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino. Singularidade e identidade nas manifestações de 2013. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 66, p. 130-159, 2017.

MESQUITA, André Luís. **Insurgências poéticas**. Arte ativista e ação coletiva (1990-2000). 2008. 429 f. Dissertação (Mestrado em História) — Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

MESQUITA, Larissa de Fátima Ribeiro; CAMPOS, Lucas Bruno Barbosa de; LIMA, Silvia Maria Santana Andrade. A descaracterização do centro histórico de Teresina-PI para a implantação de estacionamentos. *In*: SEMINÁRIO IBERO-AMERICANO DE ARQUITETURA E DOCUMENTAÇÃO, 6, 2019, Belo Horizonte. **Anais [...]**. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2019.

MESQUITA, Marcos Ribeiro. Cultura e política: a experiência dos coletivos de cultura no movimento estudantil. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, [s. l.], n. 81, p. 179-207, 2008.

MIGNOLO, Walter. Aesthesis decolonial. **Calle 14 Revista de Investigación en el campo del arte**, [s. l.], v. 4, n. 4, p. 10-25, 2010b.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade. O lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 94, 2017.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistémica:** retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Argentina: Ediciones del Signo, 2010a.

MIGNOLO, Walter. **Historias locales/diseños globales**. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: AKAL, 2003.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina**. La herida colonial y la opción decolonial. Gedisa: Barcelona, 2007.

MINEIRO, Edilson.; BARBOSA, Gleide; MACEDO, Rhauan; SIQUEIRA, Thaís; SOUSA, Thamyres. Os mecanismos de protesto no conteúdo cultural de O Estado Interessante. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS

DA COMUNICAÇÃO, 38, 2015, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: INCERCOM, 2015.

MIRANDA, Juliana Aparecida dos Santos. **O Movimento Riot Grrrl: histórias, letras e resistências contra as violências às mulheres**. 187 f. 2018. Dissertação (Mestrado em Crítica Cultural) — Universidade do Estado da Bahia, Alagoinhas, 2018.

MISKOLCI, Richard. quem tem medo de Judith Butler? Exorcizando um fantasma: os interesses por trás do combate à “ideologia de gênero”. **Cadernos Pagu**, São Paulo, n. 53, 2018.

MONASTERIOS, Sylvia. Arte ou ocupação? O grafitti na paisagem urbana de São Paulo. 92 f. 2011. Trabalho de Conclusão de Curso (Mestrado em Educação, Arte e História) — Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2011.

MONTE, Regianny Lima. (Res)significando a cidade: o projeto de revitalização do centro de Teresina (1990-2010). *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA CULTURAL, 8, 2016, Araguaína. Anais [...]. Araguaína: Universidade Federal do Tocantins, 2016b.

MONTE, Regianny Lima. “Teresina: cidade futuro”: novas espacialidades e sociabilidades com a inserção dos shoppings center e condomínios fechados (1990-2010). *Revista Equador, Teresina*, v. 5, n. 3, p. 03-22, 2016a.

MONTE, Regianny Lima. **Vidas incertas**. O processo de modernização e segregação urbana de Teresina na década de 1970. Teresina: IFPI, 2017.

MONTEIRO Júnior. **Geleia total**, Piauí, 2018. Disponível em: <https://www.geleiatotal.com.br/2018/04/25/monteiro-junior/>. Acesso em: 11 nov. 2024.

MORAES, Maria Dione Carvalho de. **Artesanato cerâmico no bairro Poti Velho em Teresina-Piauí** (rede sociotécnica, agenda pública, empreendedorismo e economia criativa). Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Gestão da Cultura) — MinC/Fundaj/UFRPE, Recife, 2013.

MOREIRA, Fernando Diniz. Urbanismo e modernidade reflexões em torno do Plano Agache para o Rio de Janeiro. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 95-114, 2007.

MORIN, Edgar. **O método 4: habitat, vida, costumes, organização**. Porto Alegre: Sulina, 2001.

MOTA NETO, João Colares da. **Por uma pedagogia decolonial na América Latina**. Reflexões em torno do pensamento de Paulo Freire e Orlando Fals Borda. Curitiba: CRV, 2016.

MOTA NETO, João Colares da; STRECK, Danilo R. Fontes da educação popular na América Latina: contribuições para uma genealogia de um pensar pedagógico decolonial. **Educar em Revista**, Curitiba, v. 35, n. 78, p. 207-223, 2019.

MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. **Política & Sociedade**, Santa Catarina, n. 3, p. 11-26, 2003.

MOURA, Alexandre Pajeú. Apropriações dos espaços da cidade: um olhar sobre as experiências do coletivo artístico “Salve-Rainha” em Teresina-PI. *In: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA (ENECULT)*, 15, 2019, Salvador. **Anais [...]**. Salvador: ENECULT, 2019.

MOURA, Alexandre Pajeú. La producción del espacio a través de colectivos artísticos: una mirada al caso de Teresina. *In: ENCUENTRO INTERNACIONAL DE LA RED INTERNACIONAL DEL ESTUDIOS SOBRE LA PRODUCCIÓN DEL ESPACIO*, 3, 2021, Montevideo. **Anais [...]**. Montevideo: RIPE, 2021.

MOURÃO, Nadja Maria. Tecnologias sociais e empreendimentos criativos na Região Metropolitana de Belo Horizonte/MG. **Revista Brasileira de Desenvolvimento Regional**, Blumenau, v. 5, n. 1, p. 53-67, 2017.

MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA. Quem somos. [S. l.]: MST, 2020. Disponível em: <https://mst.org.br/quem-somos/>. Acesso em: 15 ago. 2024.

MUTZENBERG, Remo. Conhecimento sobre ação coletiva e movimentos sociais: pontos para uma análise dos protestos sociais em África. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 30, n. 2, p. 415-447, 2015.

NÃO é não. [S. l.]: Benfeitoria, 2020. Disponível em: <https://benfeitoria.com/canal/naoenao>. Acesso em: 13 ago. 2024.

NÃO É NÃO. Facebook, [s. l.], 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/tatuagensnaoenao>. Acesso em: 13 ago. 2024.

NARCISO, Carla Alexandra Filipe. Espaço público: desenho, organização e poder: o caso de Barcelona. 2008. 174 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Urbanos) — Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2008.

NASCIMENTO, Abdias do. O genocídio negro brasileiro: processo de racismo mascarado. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Francisco Alcides do. A cidade sob fogo. Modernização e violência policial em Teresina (1937-1945). Teresina: EDUFPI, 2015.

NASCIMENTO, Francisco Alcides do. Teresina, a capital que nasceu sob o signo do moderno e da pobreza. *In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA*, 26, 2011 São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: ANPUH, 2011.

NASCIMENTO, Letícia. Transfeminismo. Coleção Feminismos Plurais. São Paulo: Jandaíra, 2021.

NJERI, Aza (Viviane Mendes de Moraes); ANKH, Kwame (Thiago Henrique Borges Brito); MENE, Kulwa (Walkiria Gabriele Elias da Costa). Mulherismo Africana: proposta enquanto equilíbrio vital a comunidade preta. **Revista Ítaca**, Rio de Janeiro, n. 36, Edição Especial – Filosofia Africana, p. 281-320, 2020.

NJERI, Aza. Vamos falar sobre mulherismo africana? **Alma Preta**, [s. l.], 2020. Disponível em: <https://almapreta.com/sessao/quilombo/vamos-falar-sobre-mulherismo-africana>. Acesso em: 27 out. 2021.

NONATO, Symaira Poliana; ALMEIDA, Jorddana Rocha de; FARIA, Ivan; GEBER, Saulo Pfeffer; DAYRELL, Juarez. Por uma pedagogia das juventudes. *In: DAYRELL, Juarez (org.). **Por uma pedagogia das juventudes**: experiências educativas do Observatório da Juventude.* Belo Horizonte: Mazza Edições, 2016.

NUNES, Kamilla. **Espaços autônomos de arte contemporânea.** Rio de Janeiro: Editora Circuito, 2013.

OBSERVATÓRIO DA DIVERSIDADE CULTURAL. **O artista como trabalhador da cultura: informalidade e precarização exigem mobilização.** [S. l.]: ODC, 2020. Disponível em: <https://observatoriodadiversidade.org.br/noticias/o-artista-como-trabalhador-da-cultura/>. Acesso em: 15 ago. 2024.

OLIVEIRA, Lúcia Maciel Barbosa de. **Corpos indisciplinados.** Ação cultural em tempos de biopolítica. 2006. 225 f. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) — Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

OLIVEIRA, Orlando José Ribeiro de. Tropicalismo e barbárie: resistência cultural e ditadura militar no Brasil dos anos 1960. **Revista Binacional Brasileira Argentina**, Vitória da Conquista, v. 8, n. 2, p. 24-40, 2019.

OLIVEIRA, Paulo de Tarso; VIDAL, Maria Eunice Barbosa. O mito da neutralidade científica e o uso da linguagem impessoal. **CIAIQ**, [s. l.], v. 1, p. 333-336, 2017.

OLIVEIRA, Rita de Cássia Magalhães de. (Entre)linhas de uma pesquisa: o diário de campo como dispositivo de (in)formação na/da abordagem (auto)biográfica. **Revista Brasileira de Educação de Jovens e Adultos**, Bahia, v. 2, n. 4, p. 69-87, 2014.

OLIVEIRA, Tâmara Feitosas; LUZ, Lila Cristina Xavier. Lazeres de jovens teresinenses: compra-se excitação!? *In: LUZ, Lila Cristina Xavier; ADAD, Shara Jane Holanda Costa; SILVA, V. **Juventudes rurais e urbanas**: territórios, culturas, sociabilidades e identidades.* Teresina: Edufpi, 2016.

OLIVEIRA, Uéilton José de. **O uso de anglicismos no português brasileiro na era digital**: políticas e práticas linguísticas. 2018. 133 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) — Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2018.

ORO, Ari Pedro. No Brasil as tendências religiosas continuam: declínio católico e crescimento evangélico. **Debates do NER**, Porto Alegre, n. 37, p. 69-92, 2020.

ORO, Ari Pedro; URETA, Marcela. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 13, n. 27, p. 281-310, 2007.

OSÓRIO, Rafael Guerreiro. A classificação de cor ou raça do IBGE revisitada. *In: PETRUCELLI, José Luis; SABOIA, Ana Lucia (orgs.). **Características étnico-raciais da população.*** Classificações e identidades. Rio de Janeiro: IBGE, 2013.

PAIM, Claudia Teixeira. **Coletivos e iniciativas coletivas**: modos de fazer na América Latina Contemporânea. 2009. 294 f. Tese (Doutorado em Artes Visuais) — Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

PAIM, Claudia Teixeira. Práticas coletivas de artistas na América Latina contemporânea. *In: ANNUAL ILASSA STUDENT CONFERENCE ON LATIN AMERICA* 27, 2007, Austin. **Anais** [...]. Austin: University of Texas, 2007.

PAIS, José Machado. A construção sociológica da juventude – alguns contributos. **Análise Social**, [s. l.], v. 25, p. 139-165, 1990.

PASTI, Renato; OLIVEIRA JR., Gilson Brandão. Qual quilombo? O pensamento pós-colonial e decolonial na reelaboração simbólica dos quilombos. **Revista de História da UEG**, Porangatu, v. 8, n. 1, 2019.

PAZELLO, Ricardo Prestes; MOTTA, Felipe Heringer Roxo da. Libertação e emancipação: uma revisão conceitual para a América Latina. **Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD**, Dourados, v. 2, n. 3, 2013.

PEDRAZANI, Viviane. **No “miolo” da festa:** um estudo sobre o bumba-meu-boi do Piauí. 2010. 222 f. Tese (Doutorado em História) — Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

PENNAFORTE, Charles. **Análise dos sistemas-mundo.** Uma pequena introdução ao pensamento de Immanuel Wallerstein. Rio de Janeiro: CENEGRI, 2011.

PEREIRA, Alexssandro da Silva; TEIXEIRA, Lucas Matheus Silva; PEREIRA, Rebeca Sales. *In: IRINEU, Lucineudo Machado; PEREIRA, Adriana dos Santos; SILVA, Ametista de Pinho Nogueira; SANTANA, Ana Lorena dos Santos; LIMA, Fernando Henrique Rodrigues de; SANTOS, Suellen Fernandes dos (orgs.). **Análise de discurso crítica:** conceitos-chave. Campinas: Pontes Editores, 2020.*

PEREIRA, Lucas Coelho; MORAIS, Maria Dione Carvalho de. Entre “Teresina nasceu aqui” e “aqui no poti e lá em Teresina”: identidades e alteridades na memória oral do bairro Poti Velho. *In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA ORAL*, 12, 2014, Teresina. **Anais** [...]. Teresina: ABHO, 2014.

PEREZ, Olivia Cristina. Juventude universitária e política: a descrença nas instituições parlamentares e o crescimento dos coletivos. *In: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE CIÊNCIA POLÍTICA*, 11, 2018, Curitiba. **Anais** [...]. Curitiba: UFPR, 2018.

PEREZ, Olivia Cristina. Relações entre coletivos com as Jornadas de Junho. **Opinião Pública**, Campinas, v. 25, n. 3, p. 577-596, 2019.

PEREZ, Olivia Cristina. Surgimento e atuação dos Coletivos que discutem clivagens sociais. *In: ENCONTRO INTERNACIONAL PARTICIPAÇÃO, DEMOCRACIA E POLÍTICAS PÚBLICAS*, 3, 2017, Vitória. **Anais** [...]. Vitória: UFES, 2017.

PEREZ, Olivia Cristina; SILVA FILHO, Alberto Luís. Coletivos: um balanço da literatura sobre as novas formas de mobilização da sociedade civil. **Latidade**, [s. l.], v. 11, n. 1, p. 255-294, 2017.

PEREZ, Olivia Cristina; SOUZA, Bruno Melo. Velhos, novos ou novíssimos movimentos sociais? As pautas e práticas dos coletivos. *In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS*, 41, 2017, Caxambú. **Anais** [...]. Caxambu: ANPOCS, 2017.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Cidades visíveis, cidades sensíveis, cidades imaginárias. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 27, n. 53, p. 11-23, 2007.

PETRAGLIA, Alessandra. Dados sobre o assédio no carnaval mostram parte da realidade. **Catraca Livre**, [s. l.], 2019. Disponível em: <https://catracalivre.com.br/carnaval-sem-assedio/dados-sobre-o-assedio-no-carnaval-mostram-parte-da-realidade/>. Acesso em: 14 ago. 2024.

PIAUI. **Cine Rex**: o remanescente da 7 arte Teresinense. Piauí: Patrimônio Cultural do Piauí – Secult, 2021. Disponível em: <https://crcfundacpiauui.wordpress.com/2021/02/03/cine-rex-o-remanescente-da-7-arte-teresinense/>. Acesso em: 10 dez. 2021.

PIAUI. **Estado decreta o tombamento do edifício do Sanatório Meduna**. Piauí: Governo do Piauí, 2021. Disponível em: <https://www.pi.gov.br/noticias/estado-decreta-o-tombamento-do-edificio-do-sanatorio-meduna/>. Acesso em: 17 dez. 2021.

PIAUI. **Lista de bens tombados do Piauí**. Piauí: Patrimônio Cultural do Piauí – Secult, 2012. Disponível em: <https://crcfundacpiauui.wordpress.com/2012/09/18/lista-de-bens-tombados-do-piauui/>. Acesso em: 10 dez. 2021.

PICOLOTTO, Everton Lazzaretti. Movimentos sociais: abordagens clássicas e contemporâneas. **Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, Minas Gerais, ano 1, edição 2, p. 156-177, 2007.

PINTO, Edmara de Castro; BONFIM, Maria do Carmo Alves do. Vivências, sociabilidades e cultura juvenil em movimentos alternativos de Teresina-PI. *In*: LUZ, Lila Cristina Xavier; ADAD, Shara Jane Holanda Costa; SILVA, V. **Juventudes rurais e urbanas**: territórios, culturas, sociabilidades e identidades. Teresina: Edufpi, 2016.

POLE GORDAS. Instagram: polegordas, [s. l.], [202-]. Disponível em: <https://www.instagram.com/polegordas/>. Acesso em: 21 abr. 2021.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200- 212, 1992.

PONTE Juscelino Kubitschek ganha novas faixas e praça cultural. Piauí: Portal O Dia, 2017. Disponível em: <https://www.portalodia.com/noticias/teresina/ponte-juscelino-kubitschek-ganha-novas-faixas-e-praca-cultural-303983.html>. Acesso em: 13 ago. 2024.

POPPER, Karl. **A lógica da pesquisa científica**. 4. ed. São Paulo: Cultrix, 1989.

PORTO, Lilia. Ampliar uma ideia ou libertar-se do senso comum? Rizomas podem ajudar. **O futuro das coisas**, [s. l.], 2023. Disponível em: <https://ofuturodascoisas.com/ampliar-ideia-rizomas-podem-ajudar/>. Acesso em: 15 ago. 2024.

PRECIADO, Paul B. La izquierda bajo la piel. Um prólogo para Suely Rolnik. *In*: ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição**. Notas parma vida não cafetinada. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

PRETOS ou pardos estão mais escolarizados, mas desigualdade em relação aos brancos permanece. Rio de Janeiro: Agência IBGE Notícias, 2019. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/25989-pretos-ou-pardos-estao-mais-escolarizados-mas-desigualdade-em-relacao-aos-brancos-permanece>. Acesso em: 28 mar. 2021.

PROJETO de transformar Cine Rex em abrigo é criticado por pesquisadores. Piauí: Portal O Dia, 2021. Disponível em: <https://portalodia.com/noticias/especiais/projeto-de-transformar-cine-rex-em-abrigo-e-criticado-por-pesquisadores-381655.html>. Acesso em: 13 ago. 2024.

PROMOTORA recomenda preservação do complexo Meduna em Teresina. Piauí: GP1, 2021. Disponível em: <https://www.gp1.com.br/pi/piaui/noticia/2021/2/3/promotora-recomenda-preservacao-do-complexo-meduna-em-teresina-495357.html>. Acesso em: 17 dez. 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón. **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

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

QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/ descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system. **International Social Science Journal**, Paris: Unesco, n. 134, p. 549-447, 1992.

RANGEL, Natália Fonseca de Abreu. **O ativismo gordo em campo: política, identidade e construção de significados**. 207 f. 2018. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) — Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

REIS, Ana Carla Fonseca. Economia da cultura e desenvolvimento – estratégias nacionais e panorama global. *In*: REIS, Ana Carla Fonseca; MARCO, Kátia de (orgs.). **Economia da cultura: ideias e vivências**. Rio de Janeiro: Publit, 2009.

REIS, Maria Conceição; SILVA, Joel Severino; ALMEIDA, Gabriel Swahili Sales Almeida. Afrocentricidade e pensamento decolonial: perspectivas epistemológicas para pesquisas sobre relações étnico-raciais. **Revista Teias**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 62, p. 131-143, 2020.

RESENDE, Viviane de Melo (org.). **Decolonizar os estudos críticos do discurso**. Campinas: Pontes Editores, 2019.

RESENDE, Viviane de Melo; RAMALHO, Viviane Cristina Vieira Sebba. Análise de discurso crítica, do modelo tridimensional à articulação entre práticas:

implicações teórico-metodológicas. **Linguagem em (Dis)curso**, Tubarão, v. 5, n. 1, p. 185-207, 2004.

REVISTA LABRYS. **Labrys** – Um símbolo maior de afirmação do feminino. [S. L.], 2019. Disponível em: <https://medium.com/@labrysrevista/o-que-%C3%A9-labrys-94e6fe6a4fe9>. Acesso em: 15 ago. 2024.

REYNALDO, Renata Guimarães. **Marcha Mundial das Mulheres**: um enfoque pós/decolonial sobre interseções e solidariedade no feminismo transnacional. 2016. 210 f. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas) — Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

RIBEIRO, Diana; NOGUEIRA, Conceição; MAGALHÃES, Sara Isabel. As ondas feministas: continuidades e descontinuidades no movimento feminista brasileiro, **Sul-Sul - Revista de Ciências Humanas e Sociais**, Bahia, v. 1, n. 3, p. 57-76, 2021.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Letramento; Pólen, 2019.

RIBEIRO, Leandro Nieves; SOBREIRO FILHO, José. Formação da Via Campesina no mundo e atualidade das ações no Brasil (2000-2011). *In*: ENCONTRO NACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA, 21, 2012, Uberlândia. **Anais [...]**. Uberlândia: UFU, 2012.

RIOS, Flávia; PEREZ, Olívia; RICOLDI, Arlene. Interseccionalidade nas mobilizações do Brasil contemporâneo. **Lutas Sociais**, São Paulo, v. 22, n. 40, p. 36-51, 2018.

ROBLES, Gabriel Andrés Arévalo. Reportando desde un frente decolonial: a la emergencia del paradigma indígena de investigación. *In*: ROBLES, Gabriel Andrés Arévalo; CHAUSTRE, Ingrid J. Zabaleta (eds.). **Luchas, experiencias y resistencia en la diversidad y la multiplicidad**. Bogotá: Mundu Berriak, 2013.

ROCHA, Rosa Edite; CALDAS, Lorena. Salve Rainha! A Mídia Impressa Piauiense na legitimação dos movimentos culturais e suas produções de sentido *In*: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA DA MÍDIA (ALCAR), 11, 2017, São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2017.

RODRIGUES, Alessandra Cristina; BRANDÃO, Ludmila Lima. A colonização da aesthesis *In*: SEMINÁRIO DO ICHS, 2017, Cuiabá. **Anais [...]**. Cuiabá: UFMT, 2017.

ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição**. Notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

ROSAS, Ricardo. Notas sobre o coletivismo artístico no Brasil. **Rua**, Campinas, v. 12, p. 27-35, 2006.

ROXO, Laís Coutinho. **GIRLPOWER**: A representação do feminino nos quadrinhos. 2018. 115 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) — Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2018.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena:** experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-80. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SALAMI, Minna. Uma breve história do feminismo africano. **Portal Geledés.** [s. l.], 2017. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/uma-breve-historia-feminismo-africano/>. Acesso em: 24 abr. 2021.

SALES, André Luis Leite de Figueirêdo; FONTES, Flávio Fernandes; YASUI, Silvio. Militância e ativismo no Brasil depois de junho de 2013: entre repertórios, estratégias e instituições. **Psicologia Política**, [s. l.], v. 19, n. 45. p. 154-169, 2019.

SALVE RAINHA. Teresina, 2018. Facebook: salverainhacafe. Disponível em: <https://www.facebook.com/salverainhacafe>. Acesso em: 13 ago. 2024.

SANT'ANNA, Márcia. A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. *In:* ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). **Memória e patrimônio:** ensaios contemporâneos. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa **Introdução a uma ciência pós-moderna.** Rio de Janeiro: Graal, 1989.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal. Das linhas globais a uma ecologia dos saberes. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 79, v. 2, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 2, ano 2, 1988.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENDES, José Manuel (orgs.). **Demodiversidade.** Imaginar novas possibilidades democráticas. Belo Horizonte: Autêntica Editora (Epistemologias do Sul), 2018.

SANTOS, Juliana Silva dos. **O movimento zapatista e a educação:** direitos humanos, igualdade e diferença. 2008. 135 f. Dissertação (Mestrado em Educação) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SANTOS, Laudénides Pontes dos. **Os espaços públicos de lazer da cidade de Teresina (PI).** 2015. 326 f. Tese (Doutorado em Geografia) — Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Rio Claro, 2015.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado.** 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1994.

SANTOS, Milton. O retorno do território. *In:* SANTOS, Milton.; SOUZA, Maria Adélia A. de; SILVEIRA, Maria Laura (orgs.). **Território.** Globalização e fragmentação. São Paulo: Hucitec, 2006.

SARTORI, Vitor Bartoletti. De Hegel a Marx: da inflexão ontológica à antítese direta. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 130, p. 691-713, 2014.

SCHERER-WARREN, Ilse. Dos movimentos sociais às manifestações de rua: o ativismo brasileiro no século XXI. **Política & Sociedade**, Florianópolis, v. 13, n. 28, p. 13 - 34, 2014.

SCHERER-WARREN, Ilse. Movimentos sociais e pós-colonialismo na América Latina. **Ciências Sociais Unisinos**, Rio Grande do Sul, v. 46, n. 1, 2010.

SCHERER-WARREN, Ilse. **Movimentos sociais**: um ensaio de interpretação sociológica. 3. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 1989.

SCHERER-WARREN, Ilse. Redes de movimentos sociais na América Latina - caminhos para uma política emancipatória? **CADERNO CRH**, Salvador, v. 21, n. 54, p. 505-517, Set./Dez. 2008.

SCHERER-WARREN, Ilse. **Redes emancipatórias**: nas lutas contra a exclusão e por direitos humanos. 2. ed. Curitiba: Appris, 2018.

SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo J. **Uma revolução no cotidiano?** Os novos movimentos sociais na América Latina. São Paulo: Brasiliense, 1987.

SEVERI, Daniele. A luta contra a ditadura do teatro brasileiro: Augusto Boal e a primeira feira paulista de opinião. In: SOUSA, Ivan Vale de (org.). **A produção do conhecimento nas letras, linguísticas e artes 3**. Ponta Grossa: Atena Editora, 2019.

SILVA, Adriana Brito; BRITES, Cristina Maria; OLIVEIRA, Eliane de Cássia Rosa; BORRI, Giovanna Teixeira. A extrema-direita na atualidade. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, n. 119, p. 407-445, 2014.

SILVA, Ângela Martins Napoleão Braz e. Planejamento e fundação da primeira cidade no Brasil Império. **Cadernos Proarq**, Rio de Janeiro, 18, n. 18, p. 216-236, 2012.

SILVA, Denize Elena Garcia da; RAMALHO, Viviane. Discurso, imagem e texto verbal: uma perspectiva crítica da multimodalidade. **Revista Latinoamericana de Estudios del Discurso**, [s. l.], v. 12, n. 1, p. 7-29, 2012.

SILVA, Fernanda Arantes e. **Coletivos Juvenis e transição para a vida adulta**: desafios vividos por jovens da cidade de São Paulo. 2018. 234 f. Tese (Doutorado em Educação) — Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

SILVA, Geysa. **Sem ônibus em Teresina, usuários gastam 30% do salário com transporte**. Piauí: Governo do Piauí, 2021. Disponível em: <https://oestadodopiaui.com/sem-onibus-em-teresina-usuarios-chegam-a-gastar-30-do-salario-com-transporte-privado/>. Acesso em: 15 ago. 2024.

SILVA, Jacinele Maria. **Feminismo na atualidade**: a formação da quarta onda. Recife: Independently published, 2019.

SILVA, Júlia Ventura Gomes da. **Entre Liberdade e Igualdade**: a cidadania em “um outro mundo possível”. 2011. 188 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) — Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2011.

SILVA, Kelly Maria Borges da. **O marketing online:** um estudo de caso sobre o Coletivo Salve Rainha. 2017. 54 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Administração) – Universidade Estadual do Piauí, Teresina, 2017.

SILVA, Luana Brito da. Rainha da cidade: o coletivo urbano salve rainha na resignificação dos espaços públicos de Teresina/PI. 2020. 29 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Planejamento Urbano e Gestão Socioambiental das Cidades) — Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2020.

SILVA, Marcelo Kunrath; PEREIRA, Matheus Mazzilli. Movimentos e contramovimentos sociais: o caráter relacional da conflitualidade social. *Revista Brasileira de Sociologia*, Porto Alegre, v. 8, n. 20, p. 26-49, 2020.

SILVA, Mauricio Roberto da; PIRES, Giovani De Lorenzi; PEREIRA, Rogerio Santos. O necroliberalismo, bolsonaro ‘vírus mental’ e a pandemia da COVID-19 como casos de saúde pública: o real resiste? **Motrivivência**, Florianópolis, v. 32, n. 6, p. 1-18, 2020.

SILVA, Tainan Maria Guimarães Silva e. O colorismo e suas bases históricas discriminatórias. **Direito UNIFACS – Debate Virtual**, Salvador, n. 201, p. 1-19, 2017.

SILVA, Tauana Olívia Gomes; FERREIRA, Gleidiane de Sousa. E as mulheres negras? Narrativas históricas de um feminismo à margem das ondas. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 3, p. 1017-1033, 2017.

SILVA, Valéria. Coletivos juvenis no nordeste brasileiro: breve configuração. *In*: REIS, Vânia (org.). **Juventudes do Nordeste do Brasil, da América Latina e do Caribe**. Teresina: NUPEC/EDUFPI; Brasília: FLACSO, 2009.

SILVA, Valéria. Coletivos juvenis: novos cenários, práticas e políticas. *In*: LUZ, Lila Cristina Xavier.; REIS, Vânia; SILVA, Valéria; CAVALCANTE, Francisca Verônica (orgs.). **A condição juvenil em Teresina**. Teresina: Edufpi, 2013.

SOUSA NETO, Tiago Ferreira de; OLIVEIRA, Francisco Mesquita de. “Se a passagem não baixa, a catraca eu vou pular”: manifestações contra o aumento da tarifa do transporte coletivo em Teresina – PI. *In*: VIANA, Masilene Rocha; OLIVEIRA, Francisco Mesquita de; MEDEIROS, Lucineide Barros. **Sociedade civil e movimentos sociais no Piauí**. Teresina: EDUFPI, 2019.

SOUSA, Jaqueline de Oliveira; PEREZ, Olívia Cristina; VIANA, Masilene Rocha. Movimentos sociais em redes: uma análise do Ocupa Praça em Teresina. **Revista Brasileira de Gestão Urbana**, Curitiba, v. 12, p. 1-13, 2020.

SOUZA, Alice Costa. **Cultura de memória no Brasil:** arte sobre a ditadura militar. *In*: SEMINÁRIO DA PÓS-GRADUAÇÃO EM ARTES NA UFMG, 1, 2015, Belo Horizonte. **Anais** [...]. Belo Horizonte: EBA UFMG, 2015.

SOUZA, Rafael de. A batalha política pela cidade: rupturas e continuidades nos trajetos de protestos em junho de 2013 na cidade de São Paulo. **Revista Brasileira de Sociologia**, Porto Alegre, v. 8, n. 20, p. 128-152, 2020.

SPINK, Peter. O lugar do lugar na análise organizacional. **Revista de Administração Contemporânea**, Curitiba, Edição Especial, 2001.

SPOSITO, Marília Pontes; ALMEIDA, Elmir de; CORROCHANO, Maria Carla. Jovens em movimento: mapas plurais, conexões e tendências na configuração das práticas. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 41, p. 1-20, 2020.

STIGGER, Helena; GERBASE, Carlos. Cinema brasileiro e a experiência da ditadura militar. **ALCEU**, [s. l.], v. 13, n. 25, p. 110-122, 2012.

STRECK, Danilo (org.). **Fontes da pedagogia latino-americana: uma antologia**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

SZWAKO, José; DOWBOR, Monika; PEREIRA, Matheus M. Fronteiras dos Movimentos Sociais. **Revista Brasileira de Sociologia**, Porto Alegre, v. 8, n. 20, p. 7-25, 2020.

TATAGIBA, Luciana. Entre as ruas e as instituições: os protestos e o impeachment de Dilma Rousseff. **Lusotopie**, [s. l.], v. 17, p. 112-135, 2018.

TERESINA – Teatro 4 de setembro. **Ipatrimônio**, Teresina, [202-]. Disponível em: <http://www.ipatrimonio.org/teresina-theatro-4-de-setembro/#!/map=38329&loc=-5.09117000000001,-42.813385000000004,17>. Acesso em: 15 ago. 2024.

TERESINA (Piauí). FMS realizará o I Seminário de Prevenção do Suicídio. Teresina: Portal da Transparência, 2022. Disponível em: <https://pmt.pi.gov.br/tag/suicidio/>. Acesso em: 13 ago. 2024.

TERESINA (Piauí). **Personalidades recebem Medalha do Mérito Conselheiro Saraiva**. O Coletivo Salve Rainha foi uma das instituições que recebeu a Medalha. Teresina, PI: Prefeitura de Teresina, 2016. Disponível em: http://demo.pmt.pi.gov.br/semcom_antigo/noticia/Personalidades-recebem-Medalha-do-Merito-Conselheiro-Saraiva/12227. Acesso em: 30 nov. 2021.

TERESINA (Piauí). Secretaria Municipal de Planejamento e Coordenação. **Bairro Poti Velho**. Teresina, PI: Semplan, 2018. Disponível em: <http://semplan.teresina.pi.gov.br/wp-content/uploads/sites/39/2018/06/POTI-VELHO-2018.pdf>. Acesso em 18 fev. 2022.

TERESINA (Piauí). Secretaria Municipal de Planejamento e Coordenação. **Mapas de Teresina**. Teresina, PI: Semplan, 2021. Disponível em: <https://semplan.pmt.pi.gov.br/mapas-interativos/>. Acesso em: 15 ago. 2024.

TERESINA (Piauí). Secretaria Municipal de Planejamento e Coordenação. **Perfil dos bairros**. Teresina, PI: Semplan, 2020. Disponível em: <https://semplan.pmt.pi.gov.br/teresina-em-bairros/>. Acesso em: 15 ago. 2024.

TERESINA (Piauí). **Tentativas de suicídio e violência entre pessoas afetam mais as mulheres, revela estudo do Observatório da Mulher Teresina**. Teresina, PI: Prefeitura de Teresina, 2021. Disponível em: <https://pmt.pi.gov.br/2021/09/21/tentativas-de-suicidio-e-violencia-entre-pessoas-afetam-mais-as-mulheres-revela-estudo-do-observatorio-da-mulher-teresina/>. Acesso em: 7 nov. 2021.

TERESINA em bairros. Piauí: Semplan, 2020. Disponível em: <https://sempian.pmt.pi.gov.br/teresina-em-bairros/>. Acesso em: 13 ago. 2024.

TERESINA. Fundação Monsenhor Chaves divulga propostas selecionadas na Lei Aldir Blanc. Teresina: Prefeitura de Teresina, 2020. Disponível em: <https://pmt.pi.gov.br/2020/11/18/fundacao-monsenhor-chaves-divulga-propostas-selecionadas-na-lei-aldir-blanc/>. Acesso em: 16 out. 2024.

THE FUTURE of world religions: population growth projections, 2010-2050. **Pew Research Center**, [s. l.], 2015. Disponível em: https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2015/03/PF_15.04.02_ProjectionsFullReport.pdf. Acesso em: 15 ago. 2024.

TLOSTANOVA, Madina Vladimirovna. La aesthesis trans-moderna em la zona fronteriza eurasiática y el anti-sublime decolonial. **Calle 14 Revista de Investigación en el campo del arte**, [s. l.], v. 5, n. 6, p. 10-31, 2011.

TOLEDO, Leslie Campaner de; ROCHA, Maria Anita Kieling da; DERMMAM, Marina Ramos; DAMIN, Marzie Rita Alves; PACHECO, Mauren (orgs.). **Manual para o uso não sexista da linguagem**. O que bem se diz bem se entende. Porto Alegre: Secretaria de Políticas para as Mulheres do Rio Grande do Sul, 2014.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1994.

TRAPP, Rafael Petry; SILVA, Mozart Linhares da. Movimento negro no Brasil contemporâneo: estratégias identitárias e ação política. **Revista Jovem Pesquisador**, Santa Cruz do Sul, v. 1, p. 89-98, 2010.

UNICEF. **Panorama da distorção idade-série no Brasil**. Brasil: Unicef, 2018. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/relatorios/panorama-da-distorcao-idade-serie-no-brasil>. Acesso em: 15 ago. 2024.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da práxis. Tradução de Luiz Fernando Cardoso**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

VELHO, Gilberto. Mudança social, universidade e contracultura. *In*: ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de; NAVES, Santuza Cambraia (orgs.). **Por Que Não?** Rupturas e continuidades da contracultura. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

VENTURA, Tereza. Luta social por reconhecimento: dilemas e impasses na articulação pública do desrespeito. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, v. 19, n. 40, p. 159-170, 2011.

VERGUEIRO, Viviane. Pensando a cisgeneridade como crítica decolonial. *In*: MESSEDER, Suely; CASTRO, Maria Garcia; MOUTINHO, Laura (orgs.). **Enlaçando sexualidades**: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero [online]. Salvador: EDUFBA, 2016.

VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes**: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. 2015. 244 f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) — Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

VIEIRA, Ângela Oliveira; FAÇANHA, Antônio Cardoso. Ocupações urbanas em Teresina no contexto da luta por moradia: o caso da Vila Irmã Dulce. **Revista da Casa da Geografia de Sobral**, Sobral, v. 19, n. 1, p. 22-42, 2017.

VIEIRA, Josenia Antunes; MACEDO, Denise Silva. Conceitos-chave em análise de discurso crítica. In: BATISTA JR., José Ribamar Lopes; SATO, Denise Tamaê Borges; MELO, Iran Ferreira (orgs.). **Análise de discurso crítica para linguistas e não linguistas**. São Paulo: Parábola, 2018.

VIEIRA, Rosa Maria. Shopping centers - espaço, cultura e modernidade nas cidades brasileiras. **Revista de Administração de Empresas**, São Paulo, v. 34, n. 3, 1994.

VILLAÇA, Flávio. São Paulo: segregação urbana e desigualdade. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 25, n. 71, p. 37-58, 2011.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Capitalismo histórico e civilização capitalista**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

WALSH, Catherine (ed.). **Pedagogías decoloniales**. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re)vivir. Tomo I. Serie Pensamiento Decolonial. Equador: Editora Abya-Yala, 2017.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, Vera Maria. **Educação Intercultural na América Latina**: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

WAUTIER, Anne Marie. Do ator ao sujeito. Ainda existe um lugar para uma ação coletiva pelo trabalho? **Contexto e Educação**, Rio Grande do Sul, ano 16, n. 63, p. 35-56, 2001.

WEBER, Max. **Metodologia das ciências sociais**. 4. ed. São Paulo: Editora Cortez, 2001.

WELLER, Fernando. **O cinema direto e a estética da intimidade no documentário dos anos 60**. 2012. 186 f. Tese (Doutorado em Comunicação) — Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

YÚDICE, Geroge. **A conveniência da cultura**. Usos da cultura na era global. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

ZANELLA, José Luiz. Considerações sobre a filosofia da educação de Paulo Freire e o Marxismo. **Quaestio – Revista de Estudos de Educação**, Sorocaba, v. 9, n. 1, p. 101-122, 2007.

ZEQUINÃO, Marcela Almeida; MEDEIROS, Pâmella de; PEREIRA, Beatriz; CARDOSO, Fernando Luiz. *Bullying* escolar: um fenômeno multifacetado. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 42, n. 1, p. 181-198, 2016.

ZERWES, Erika. Iconografias de esquerda: encontro entre cultura visual e cultura política em fotografias da Guerra Civil Espanhola. **Visualidades**, Goiânia v. 12, n. 2, p. 159-177, 2014.

ZUFFO, Élda Regina de Moraes. **Pioneiros modernos**: verticalização residencial em Higienópolis. 2009. 300 f. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) — Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2009.

Uma obra que espelha o feliz encontro das epistemologias decoloniais com as práticas culturais expressas nos coletivos e coletivas juvenis de Teresina. Eis, em poucas palavras, o que encontramos na presente obra de Kary Coimbra, fruto de sua tese de doutorado. Combinando um diálogo robusto com as abordagens no campo dos estudos culturais, pós/de-coloniais, da modernidade-decolonialidade e com teorias dos movimentos sociais, a autora construiu um caminho promissor nas descobertas que realiza no âmbito das práticas juvenis, trilhando com coerência epistemológica um pensar crítico que a levou a encontrar as pedagogias decoloniais nas práticas insurgentes, de experimentação, de diálogos e articulação da juventude em coletivos em Teresina.

Trata-se de obra engajada, produzida com os/as participantes da pesquisa, e que, no processo mesmo de sua feitura já se desenhava como uma pedagogia decolonial, cujos resultados revelam práticas coletivas horizontalizadas, dialógicas, criativas, voluntárias, reivindicantes, contestadoras, emergentes e insurgentes, à medida que tensionam as distopias e revelam o *inérito viável* que se faz realidade no universo dos coletivos e das coletivas juvenis.

Como alguém que aprecia estudar os movimentos sociais, entendo que a presente obra oferece valiosas contribuições teóricas a esse campo de pesquisa exatamente por ter escolhido a mirada decolonial. Afinal, ainda pesa sobre as pesquisas que se processam do lado de cá do Atlântico a marca da modernidade-colonialidade dos ditos enfoques clássicos (europeus e anglo-americanos) das teorias de movimentos sociais, ou seja, esses aportes por muito tempo nos serviram de lentes quase exclusivas para enxergar/ocultar o que na "América Latina" se processava em termo de lutas sociais e políticas.

Tendo o prazer de acompanhar, em alguma medida, a trajetória da autora e de conhecer o que ela apresenta a todos nós como devolutiva de seu trabalho na forma do presente livro, eu não poderia esquecer que nessa trilha de pesquisa Kary Coimbra teve a companhia da professora que a orientou, a diletta Dione Moraes, profissional valorosa que vem imprimindo sua marca de compromisso com a pesquisa em bases éticas, sem, contudo, sujeitar-se a uma prática científica refém da colonialidade do saber.

É nessa toada que afirmo ter sido um deleite ler a obra de Kary Coimbra, produzida no encontro com os atores e as atrizes de seu texto, construtores no tempo presente de *um outro mundo possível* e no confronto com a ordem colonialista, capitalista, patriarcal, racista, misógina e cisheteronormativa.

PROFA. MASILENE ROCHA VIANA
(PPGPP-UFPi)

