

**UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ
CAMPUS PATO BRANCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO REGIONAL**

JOZIELI CAMILA CARDENAL

**CARTOGRAFIA DECOLONIAL DA MEMÓRIA DE GÊNERO: RESISTÊNCIAS
E MEDIAÇÕES EM HISTÓRIAS DE VIDA DE MULHERES MIGRANTES-
PIONEIRAS DE PATO BRANCO (PR)**

PATO BRANCO

2024

JOZIELI CAMILA CARDENAL

**CARTOGRAFIA DECOLONIAL DA MEMÓRIA DE GÊNERO:
RESISTÊNCIAS E MEDIAÇÕES EM HISTÓRIAS DE VIDA DE MULHERES
MIGRANTES-PIONEIRAS DE PATO BRANCO (PR)**

**Decolonial Cartography of Gender Memory:
Resistances and Mediations In The Life Stories of Migrant-Pioneer Women
From Pato Branco (PR)**

Tese apresentada como requisito para obtenção de título de Doutora em Desenvolvimento Regional pelo Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Desenvolvimento Regional da Universidade Tecnológica Federal do Paraná, campus Pato Branco.

Orientadora: Profa. Dra. Hieda Maria Pagliosa Corona.

PATO BRANCO

2024



Esta licença permite compartilhamento, remixe, adaptação e criação a partir do trabalho, mesmo para fins comerciais, desde que sejam atribuídos créditos ao(s) autor(es). Conteúdos elaborados por terceiros, citados e referenciados nesta obra não são cobertos pela licença.



JOZIELI CAMILA CARDENAL

CARTOGRAFIA DECOLONIAL DA MEMÓRIA DE GÊNERO: RESISTÊNCIAS E MEDIAÇÕES EM HISTÓRIAS DE VIDA DE MULHERES MIGRANTES-PIONEIRAS DE PATO BRANCO (PR)

Trabalho de pesquisa de doutorado apresentado como requisito para obtenção do título de Doutor Em Desenvolvimento Regional da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). Área de concentração: Desenvolvimento Regional Sustentável.

Data de aprovação: 27 de Maio de 2024

Dra. Hieda Maria Pagliosa Corona, Doutorado - Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Dra. Josiane Carine Wedig, Doutorado - Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Dra. Karina Ochoa Munoz, Doutorado - Universidad Autonoma Metropolitana

Dra. Laura Hastenpflug Wottrich Cougo, Doutorado - Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Ufrgs)

Dra. Roseli Alves Dos Santos, Doutorado - Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste)

Documento gerado pelo Sistema Acadêmico da UTFPR a partir dos dados da Ata de Defesa em 27/05/2024.

À Teresa e Rosalina, as avós que pouco
conheci, mas que trago em mim suas dores e
lutas, de um tempo histórico que persiste.

À Adelinde e Carolina, que partiram antes da
conclusão desta pesquisa, mas que seguem
ecoando em nós.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço às mulheres que me antecederam e permitiram que, hoje, eu pudesse estar aqui, diante desta folha que em instantes será preenchida por afetos e palavras.

Agradeço às recordadoras que tornaram este estudo possível: Adelinde, Carolina, Ermida, Isolda, Marias, Cebilia, Erotildes, Iraci, Guilhermina e Martha. Às suas famílias, que apoiaram esta pesquisa, muito obrigada.

Às minhas avós, Rosalina e Tereza, migrantes-pioneiras que, certamente, viveram muito das experiências narradas nesta tese. Que estas páginas possam aproximar-me de suas histórias, especialmente das que não pude conhecer.

À minha mãe, Lucia, que ensinou-me a máxima do cuidado a partir de sua história de muito trabalho, luta e perseverança. Estar aqui, hoje, podendo escrever que *a filha da empregada doméstica tornou-se doutora*, é uma conquista imensurável, um sonho que partilhamos juntas e que ascendeu diante de cada injustiça ou invisibilidade. Que outras mães e filhas possam edificar-se mutuamente ao terem suas vidas transformadas pelo acesso à educação.

Ao meu pai, Astrogildo, que viu-me escrever as primeiras palavras e vibrou quando aprendi a ler, muito obrigada. Aonde quer que esteja, saiba que aquelas letras tortas da infância trouxeram-me até aqui, assim como as perguntas incessantes sobre vaga-lumes, morangos e o colorido das dalias.

Ao meu irmão, Lucas, pelos olhares de admiração e apoio. Que eu possa lhe orgulhar e mostrar que o mundo é infinito quando temos sonhos e os buscamos com fé e bondade.

Ao meu marido, Diogo, por cada passo que partilhamos juntos e, sobretudo, pela coragem de guiar a vida de mãos dadas ao meu lado, sem soltá-las. Que possamos mirar quem fomos e nos tornamos ao longo desses anos, sempre dispostos a conduzir os dias com leveza e amor. Obrigada por abrigar meus medos e não deixá-los assombrar meus dias.

Aos meus sogros, que tenho como pais, Cleonice e João Bosco, obrigada pelos dias intermináveis em que fiz de sua casa berço para o nascimento desta tese. Obrigada pelo refúgio afetuoso e pelas rodas de chimarrão que tanto ensinam-se sobre a vida.

À minha orientadora, Hieda, que poderia vir em primeiro nesta relação de afetos e agradecimentos. Obrigada pelo genuíno legado construído nos últimos 30 anos em prol de pesquisas que nos ajudam a reconhecer a pluralidade que constitui o Sudoeste do Paraná. Principalmente, obrigada por guiar-me nessa travessia com generosidade ímpar. Além de fazer-me desabrochar como pesquisadora, mostrou-me, em seus gestos mais sensíveis, o caminho que devo percorrer para tornar-me uma professora capaz de construir não somente conhecimentos, mas pontes sustentadas por amorosidades. Que eu possa tocar a vida de meus alunos como você tocou a minha.

Às professoras que aceitaram contribuir com este estudo, Josiane, Karina, Laura e Roselí – obrigada por fazerem parte desta tessitura. Se hoje esta tese tornou-se realidade, é porque contou com o olhar zeloso de cada uma de vocês. Sobretudo, obrigada por suas trajetórias nas ciências sociais e por nos inspirarem enquanto mulheres pesquisadoras.

Obrigada ao PPGDR e à UTFPR por acreditarem nesta pesquisa.

Obrigada ao Grupo de Estudos Ariadne - Rede de Estudo da Diversidade Socioambiental, da UTFPR - Campus Pato Branco, por cada troca e oportunidade de aprender coletivamente.

Obrigada ao Clube de Leitura Egéria, também da UTFPR - Campus Pato Branco, por ser ponte entre a pesquisa científica e a literatura, guiando-me nessa travessia ao lado de mulheres escritoras e leitoras. Suas histórias e memórias também passeiam por esta tese.

Obrigada ao Grupo de Estudos e Pesquisas em Comunicação, Cultura e Sociedade (GEPCOM) do Centro Universitário de Pato Branco (UNIDEP) que desabrochou no compasso desta tese e permitiu-me florescer, enquanto pesquisadora e orientadora, ao lado de meus alunos; uma sementeira que somente o conhecimento em partilha é capaz de promover.

Não poderia deixar de agradecer aos meus doguinhos, Lóri e Bisu, pelo carinho infinito, brincadeiras e gargalhadas a cada chegada em casa, especialmente nos dias em que a tristeza diante das histórias narradas ou da partida de alguma recordadora transbordou. Suas incontáveis vigílias ao lado da minha mesa, à espera de que eu saísse da frente do computador, são cenas que, quando regressam, anunciam que o lado mais bonito da vida é aquele que não está no Lattes.

Agradeço, ainda, a cada professora e professor que atravessou a minha vida. Se a menina que aprendeu a amar os livros e a encontrar refúgio na escrita tornou-se doutora, é porque teve o alicerce, muitas vezes invisível, de cada uma e cada um de vocês. Muito obrigada!

Por fim, agradeço aos meus alunos, colegas e amigos por toda compreensão nos dias difíceis, especialmente aos que acompanham-me, diariamente, no UNIDEP. Estive ausente, muitas vezes cansada, outras tantas cabisbaixa... mas não esmoreci, justamente porque sempre tive, ao meu lado, uma rede de apoio afetuosa, feita de abraços demorados, bolos de banana, banoffees, chá quentinho, cartões e orquídeas que apareciam de surpresa.

A todas e a todos, muito obrigada por serem minhas raízes mais sólidas e me sustentarem nessa travessia.

Essa menina que corre até seu pai se chama Tina. Um dia crescerá. Catará uma agulha do chão e no buraco, maior que um camelo, enfiará os fios da sua vida, a história da sua mãe e da sua avó, e talvez também a da avó da sua mãe. Fará com elas um novelo que contenha até a última mulher que abandonou ou foi abandonada. As que conhece, e as que se perderam na noite dos tempos.
(Andruetto, 2017)

RESUMO

Cardenal, J. C. **Cartografia Decolonial da Memória de Gênero: Resistências e Mediações Em Histórias de Vida de Mulheres Migrantes-Pioneiras de Pato Branco (PR)**. 2024. 231f. Tese de Doutorado (Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional – Linha de Pesquisa Desenvolvimento e Regionalidade) – Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Pato Branco, 2024.

Enquanto experiência da tradução decolonial, esta tese é uma pesquisa etnográfica-cartográfica desenvolvida a partir de histórias de vida de mulheres migrantes-pioneiras. O ponto de partida refere-se ao fluxo migratório e à expansão pioneira destinados à região Sudoeste do Paraná entre as décadas de 1930 e 1940, decorrentes da Marcha para o Oeste e da criação da Colônia Agrícola Nacional General Ozório (CANGO), políticas colonizadoras preconizadas pelo Estado Novo. Na busca por identificar como mulheres migrantes-pioneiras vivenciaram e resistiram a opressões sobre corpos e mentes decorrentes deste período sócio-histórico, a presente pesquisa mobiliza relatos de doze (12) recordadoras para analisar colonialidades, mediações e resistências no processo de colonização de Pato Branco (PR). Como resultado, desenvolveu-se um método cartográfico denominado de *memória de gênero*, que traduz colonialidades de gênero contidas na sociogênese da memória local, a partir de vivências, invisibilidades e lutas narradas por mulheres. A epistemologia decolonial enquanto bússola teórico-metodológica, aqui, possibilitou a desconstrução de silenciamentos legitimados pela história oficial.

Palavras-chave: Memória; Mediações; Histórias de Vida; Gênero; Cartografia Decolonial.

ABSTRACT

While experience in decolonial translation, this thesis is an ethnographic-cartographic study based on the life stories of womens migrant-pioneers. The starting point refers to the migratory flow and pioneer expansion destined for the southwest region of Paraná between the 1930s and 1940s, resulting from the March to the West and the creation of the General Ozório National Agricultural Colony (CANGO), colonizing policies by the Estado Novo. For identify how women migrant-pioneers experienced and resisted the oppressions on their bodies and minds, resulting from this socio-historical period, this research mobilizes stories of twelve (12) women rememberers to analyse colonialities, mediations and resistance in the colonization process of Pato Branco (PR). As a result, was developed a cartographic method called *gender memory*, which translates gender colonialities contained in sociogenesis of local memory, based on the experiences, invisibilities and struggles narrated for womens. The decolonial epistemology as a theoretical-methodological compass made it possible to deconstruct silences legitimized by official history.

Palavras-chave: Memory; Mediations; Life Stories; Gender; Decolonial Cartography.

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 01: Adelinde Sartori Corona, 08 de abril de 2022	61
Fotografia 02: Carolina Chiochetta Arsego, 10 de setembro de 2022	64
Fotografia 03: Ermida Fabian Loregian Dalla Costa, 22 de outubro de 2022	66
Fotografia 04: Isolda Viganó Pozza, 29 de outubro de 2022	69
Fotografia 05: Maria Leonardi Piassa, 26 de abril de 2023	71
Fotografia 06: Cebilia Benoski Martinichen, 29 de abril de 2023	74
Fotografia 07: Maria Dubena Steadnik, 30 de abril de 2023	77
Fotografia 08: Erotildes Bernardete Cavazzola Vezzano, 10 de maio de 2023 ...	80
Fotografia 09: Iraci Bertol Cantu, 11 de maio de 2023	82
Fotografia 10: Maria Lourdes Pelozo, 18 de maio de 2023	85
Fotografia 11: Guilhermina Sandrin Boldrini, 27 de maio de 2023	88
Fotografia 12: Martha Leonida Schwuler Raber, 01 de junho de 2023	90
Fotografia 13: residência de Carolina Chiochetta Arsego, na Rua Jaciretã, Centro de Pato Branco	130
Fotografia 14: residência de Isolda Viganó Pozza, na Rua Ararigbóia, Centro de Pato Branco	130
Fotografia 15: residência de Iraci Bertol Cantu, na Rua Paraná, Centro de Pato Branco	131
Fotografia 16: residência de Maria Dubena Steadnik na comunidade de Alto Paraíso, Bom Sucesso do Sul	131

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: junção do terceiro e quarto mapas noturnos das mediações.....	34
Figura 02: mapa das mediações, memórias, colonialidades e resistências criado para cartografar a memória de gênero.....	35

LISTA DE QUADROS

Quadro 01: Quadro 01: relação entre as categorias analíticas de Martín-Barbero (1997), Bosi (1994, 2003) e colonialidades da memória de gênero	35
Quadro 02: roteiro utilizado nas entrevistas para cartografar histórias de vida de mulheres migrantes-pioneiras.....	53-55
Quadro 03: síntese sobre as recordadoras entrevistadas	57
Quadro 04: síntese de informações das entrevistadas relativas a suas idades, quantidade de filhos e irmãos	169
Quadro 05: jornais impressos que circularam em Pato Branco entre 1950 e 2022, um breve levantamento documental	204
Quadro 06: primeiro mapeamento de mulheres e famílias para realização da cartografia	205-207

LISTA DE MAPAS

Mapa 01: Estado do Paraná, situando a localização de Pato Branco, na região Sudoeste94

Mapa 02: Brasil, situando o movimento migratório na região Sul vivenciado e/ou narrado pelas recordadoras desta pesquisa97

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CANGO	Colônia Agrícola Nacional General Ozório
CITLA	Clevelândia Industrial e Territorial Ltda
PPGDR	Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional
UTFPR	Universidade Tecnológica Federal do Paraná

LISTA DE CONVENÇÕES

Aspas: ora indicam citações diretas, ora referem-se, de forma crítica, a termos destacados pela colonialidade.

Cartografia da memória de gênero: denominação atribuída à cartografia desenvolvida nesta tese.

Itálico: utilizado em conceitos e/ou ideias-chave com destaque.

Pesquisadora-mediadora: uma vez que esta pesquisa associa memória e mediação, adotou-se este termo para designar o ofício cartográfico aqui realizado.

Menção às autoras e autores: optou-se, enquanto postura epistêmica, trazer os nomes completos das autoras e autores nas primeiras menções que sinalizam suas contribuições teóricas em capítulos e/ou seções, a fim de oportunizar que mulheres e homens sejam identificados.

Menção às recordadoras: são retomados, constantemente, os nomes completos das recordadoras visando enaltecer suas identidades.

Migrante-pioneira: termo usado para designar as mulheres entrevistadas neste estudo. São idosas, a grande maioria com mais de 80 anos, que nasceram em Pato Branco ou migraram com seus pais, ainda crianças ou adolescentes.

Negrito: atribuído em momentos que requerem maior atenção das leitoras e leitores.

Recordadoras: termo adotado para designar as mulheres entrevistadas que compõem a cartografia desta pesquisa.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	20
2 UMA CARTOGRAFIA DA MEMÓRIA DE GÊNERO	26
2.1 O caminho teórico-metodológico de um novo mapa de tradução decolonial	29
2.2 A tradução decolonial na cartografia de Jesús Martín-Barbero e Ecléa Bosi.....	32
3 MUITO ALÉM DE COSTURAR, PLANTAR E CASAR	57
3.1 Adelinde Sartori Corona: a filha de Angela	59
3.2 Carolina Chiochetta Arsego: a memória em espiral	62
3.3 Ermida Fabian Loregian Dalla Costa: as mãos calejadas.....	65
3.4 Isolda Viganó Pozza: a primeira motorista de Pato Branco	67
3.5 Maria Leonardi Piassa: a menina do leite e contadora de histórias.....	70
3.6 Cebilia Benoski Martinichen: a dona da Kombi cheia de mel	73
3.7 Maria Dubena Steadnik: a mãe de filhos de sangue e do coração.....	75
3.8 Erotildes Bernardete Cavazzola Vezzano: a professora e a empresária	78
3.9 Iraci Bertol Cantu: a sonhadora que sabe sorrir	81
3.10 Maria Lourdes Pelozo: a coragem dos recomeços	84
3.11 Guilhermina Sandrin Boldrini: o trabalho anunciado desde a infância	86
3.12 Martha Leonida Schwuler Raber: a coralista que ensina a ter fé	89
4 MEMÓRIAS DO SER QUE MIGRA	92
4.1 Pato Branco (PR) pela lente cartográfica decolonial.....	93
5 O DESCOLONIZAR DA MEMÓRIA.....	112
5.1 A colonialidade nas enunciações também revela resistências e lutas	113
5.1.1 Mediações da memória	118
5.1.1.1 Ritualidades do cuidar e do benzer.....	118
5.1.1.2 A ponte entre a escola, a casa e a roça	120

5.1.1.3 O trabalho subalternizado e racializado.....	124
5.1.1.4 A corporeidade como história individual e pública	127
5.1.1.5 A casa como território de sensorialidades e lembranças	129
5.1.1.6 Tecnicidades da geladeira, do rádio, da televisão e do cinema ..	132
5.1.1.7 Identidades que migram na cultura e na língua.....	141
5.1.1.8 Lembranças sobre consumir, viver e plantar	148
6 INVISÍVEIS, ELAS FIZERAM A CIDADE	151
6.1 A descolonização da memória do trabalho da mulher	151
6.2 “Era direto na roça, uma criança a gente arrastava junto, a outra já estava na barriga”	171
6.3 “Meu pai era pioneiro, e eu também, pois sou filha dele”.....	181
6.4 “A minha tia dividiu tudo que ela tinha dentro de casa com a minha mãe”	184
6.5 “A gente bordava, costurava, fazia tudo que precisava com um lampiãozinho de querosene”	188
NA TRAVESSIA DESOBEDIENTE: REFLEXÕES SOBRE A CARTOGRAFIA DA MEMÓRIA DE GÊNERO	193
REFERÊNCIAS.....	197
ANEXOS.....	204

1 INTRODUÇÃO

“*Naquela época, era aprender a ler, escrever, costurar e casar*”. Nos últimos quatro anos, voltei a esta “outra época” narrada pelas recordadoras¹ desta pesquisa, quando dediquei-me a identificar narrativas difusas daquelas oficialmente reconhecidas como parte *da história* que ligeiramente conhecemos e que foi convencionada em nossos imaginários. Porém, não pude, nem poderia, antecipar o caminho pelo qual estava prestes a percorrer. Atravessei histórias de idosas, a grande maioria com mais de 80 anos; e perdi algumas delas nessa travessia. Eis, portanto, uma tese guiada pela missão de recontar histórias de vida por vezes silenciadas, mas que cambaleou, sim, na medida em que a finitude do tempo e a iminência da morte emergiam. Minhas “meninas” adoeceram, muitas não puderam me receber, outras ditaram o ritmo deste estudo de acordo com seu estado de saúde, algumas desviaram de mim em suas memórias vacilantes, assim como me surpreenderam com a altivez diante do regresso. Não posso imprimir um ponto final, há tantas histórias por aí que merecem vir à tona... mas, aqui, nesta fagulha de vidas e lutas, mulheres migrantes-pioneiras revisitam suas memórias e nos conduzem às primeiras décadas do povoamento ordenado de Pato Branco, cidade situada no Sudoeste do Paraná.

Entende-se por *migrantes-pioneiras* duas categorias de mulheres: a) aquelas que, ainda crianças ou adolescentes, migraram a Pato Branco com suas famílias entre as décadas de 1940 e 1960; b) aquelas que nasceram na localidade e acompanharam as transformações do tecido social, rural e urbano. Para seguirmos adiante, imaginemos o seguinte enredo: famílias numerosas atravessando estados e percorrendo centenas de quilômetros na carroceria de caminhões ou em carroças, levando o pouco que tinham – roupas, utensílios domésticos e algum animal. Ao chegarem à localidade que estava em formação, e na época chamava-se Villa Nova, encontraram um lugar ainda sem infraestrutura, em que o trabalho das mulheres, dentro e fora de casa, foi fundamental para a edificação do que viria a ser uma cidade.

¹ Terminologia adotada para referir-se às mulheres entrevistadas e que compõem a cartografia deste estudo, a partir do que propõe Ecléa Bosi (1994).

O que narro acima são cenas e condições típicas do processo de colonização² do Sudoeste do Paraná estimulado pela política de terras do Estado Novo conhecida como Marcha para o Oeste, especialmente entre o final dos anos 1930 e início dos anos 1940, e que resultou na criação da Colônia Agrícola Nacional General Ozório (CANGO) em 1941, com a finalidade de colonizar a região, atraindo famílias com a oferta de terra, em troca de mão de obra agrícola (Priori, 2018). Com isso, iniciou-se um movimento migratório intenso, em sua maioria de pessoas oriundas do Rio Grande do Sul e Santa Catarina (Wachowicz, 2016), o que somou-se às populações originárias que já habitavam o território.

A intervenção do Estado para impulsionar a colonização ordenada da região foi decisiva para o desenvolvimento local, porém, observa-se que esse processo vai muito além de fatores socioeconômicos. Há uma relação direta, por vezes invisibilizada, entre a dinâmica desencadeada no contexto da vida familiar e doméstico, uma vez que o deslocamento dessas famílias para uma região distante e desconhecida representa nuances da construção social de gênero, pois, na estrutura dessa sociedade patriarcal, constituída pelo movimento migratório conduzido por homens, há a atuação das mulheres enquanto esposas, mães, filhas e trabalhadoras – ao visibilizar essas histórias e narrativas orais, estamos tecendo uma cartografia aqui denominada de **memória de gênero**.

Para edificar o caminho teórico-metodológico da *memória de gênero*, esta tese sustenta-se na perspectiva anticolonial e decolonial. Reconheço, portanto, que as relações sociais aqui problematizadas resultam das territorialidades e fronteiras decorrentes do processo de colonização pelo qual a América Latina passou a partir do século XV, cujas estruturas sociais dominantes – falo aqui da colonialidade de territórios, corpos e saberes – ainda permanecem na sociedade contemporânea enquanto um sistema-mundo (Wallerstein, 2006). Esse modelo epistêmico de ser e estar no mundo, concebido a partir do

² O processo de colonização aqui problematizado refere-se ao projeto realizado pelo Estado brasileiro voltado ao povoamento e expansão territorial da região Sudoeste do Paraná. É importante dizer que, embora o mesmo não esteja condicionado ao processo de colonização (invasão) da América Latina que sustenta a perspectiva decolonial, o projeto desenvolvimentista do Brasil da primeira metade do século XX também possui traços da colonialidade que revela-se em diferentes esferas sociais.

universalismo colonial, europeu e capitalista, também consolidou um modo de vida patriarcal (Bernardino-Costa; Grosfoguel, 2016).

Aníbal Quijano (2007), considerado um dos principais autores desse movimento teórico-epistêmico na América Latina, explica que a colonialidade está diretamente ligada ao capitalismo e às imposições normativas que classificam e subalternizam sujeitos em razão de sua raça e gênero – eis, portanto, um padrão de dominação e poder que manifesta-se diariamente nos mais variados âmbitos e dimensões sociais. Assim, o reflexo da colonialidade resultante do poder colonial e capitalista institui modelos hegemônicos de dominação que ainda revelam-se na sociedade atual (Quijano, 2005, 2007). Esta pesquisa compreende, portanto, que esse modelo, de origem eurocêntrica e propagado a partir da colonização das Américas, também colonizou e constituiu mediações culturais do Brasil, bem como o Sudoeste do Paraná.

Sendo assim, a **problemática de pesquisa** deste estudo versa sobre as **resistências e lutas que revelam-se nas vidas de mulheres migrantes-pioneiras, invisibilizadas no processo de colonização de Pato Branco (PR)**. Como já citado, o ponto de partida para essa colonização ordenada é o movimento migratório e a expansão pioneira destinados à região entre as décadas de 1930 e 1940, decorrentes da Marcha para o Oeste e da criação da CANGO. Nesse processo, ocorre o desenvolvimento de localidades como Pato Branco, inicialmente constituídas enquanto vilas, por meio dos ciclos econômicos decorrentes de atividades rurais e do comércio. Essa sinergia, em consonância com o campesinato, deu origem às primeiras colônias locais. Na busca por compreender o lugar (ou os lugares) das mulheres nesse contexto sócio-histórico, questiona-se: **como mulheres migrantes-pioneiras vivenciam e resistem a opressões sobre corpos e mentes inseridas em colonialidades de gênero?** Encontrar pistas ou respostas para tal questão permitirá o reconhecimento de histórias invisibilizadas pelo apagamento colonial e que, embora ainda silenciadas, entrecruzam-se e revelam importantes aspectos do presente social.

Assim, como **objetivo geral**, este estudo busca **analisar colonialidades, mediações e resistências de mulheres migrantes-pioneiras no processo de colonização de Pato Branco (PR)**. Nessa busca, os objetivos específicos que compõem a condução da presente jornada investigativa são: **a) desenvolver**

uma cartografia-etnográfica da memória de gênero; b) traduzir colonialidades de gênero contidas na sociogênese da memória local; c) identificar mediações em histórias de vida de mulheres migrantes-pioneiras; d) visibilizar lutas e resistências de mulheres migrantes-pioneiras.

Para tanto, esta tese possui cinco (05) capítulos. O primeiro, intitulado **“Uma cartografia da memória de gênero”**, apresenta o caminho metodológico da presente pesquisa, configurado pela tradução decolonial etnográfica-cartográfica. Assim, traz pegadas epistêmicas do colombiano Jesús Martín-Barbero (1997, 2002), que desenvolveu a cartografia dos mapas noturnos, evocando o lugar da América Latina na relação dialógica entre mediações comunicacionais e culturais; e da brasileira Ecléa Bosi (1994, 2003), a partir de seus estudos sobre a manifestação da memória oral, individual e coletiva em histórias de vida. O intuito é demonstrar a postura contra-hegemônica e de resistência desses dois autores, evidenciando suas proximidades com a epistemologia decolonial, bem como a potência dessa união para desconstrução de silenciamentos legitimados pela história oficial.

O segundo capítulo, intitulado **“Muito além de costurar, plantar e casar”**, apresenta as doze (12) recordadoras deste estudo³: **Adelinde Sartori Corona**, 94 anos (*in memoriam*); **Carolina Chiochetta Arsego**, 96 anos (*in memoriam*); **Ermida Fabian Loregian Dalla Costa**, 82 anos; **Isolda Viganó Pozza**, 89 anos; **Maria Leonardi Piassa**, anos 81; **Cebilia Benoski Martinichen**, 78 anos; **Maria Dubena Steadnik**, 85 anos; **Erotildes Bernardete Cavazzola Vezaro**, 82 anos; **Iraci Bertol Cantu**, 81 anos; **Maria Lourdes Pelozo**, 80 anos; **Guilhermina Sandrin Boldrini**, 88 anos; **Martha Leonida Schwuler Raber**, 88 anos.

O terceiro capítulo, **“Memórias do ser que migra”**, assim como o capítulo subsequente, **“O descolonizar da memória”**, trazem autores da perspectiva decolonial, bem como historiadores e sociológicos, para apresentar o processo de povoamento e colonização ordenada do Sudoeste do Paraná, revelando colonialidades presentes nesses movimentos históricos. Simultaneamente, teoria e cartografia entrecruzam-se, uma vez que as narrativas das recordadoras

³ As idades das recordadoras, citadas na Introdução, consideram a data de defesa desta tese, 27 de maio de 2024.

endossam os olhares lançados pelos autores mobilizados. O capítulo **“Invisíveis, elas fizeram a cidade”**, revela momentos de subserviência e resistências de mulheres migrantes-pioneiras, evocando a contribuição do trabalho – por vezes invisível – exercido pelas mulheres em diferentes campos sociais, bem como na construção da sociogênese de Pato Branco.

Dessa forma, esta tese traz à tona histórias silenciadas, promovendo o reconhecimento e a valorização de resistências exercidas por mulheres migrantes-pioneiras, bem como fomenta o debate sobre a condição de “ser mulher” dentro da lógica do sistema-mundo moderno, colonial e patriarcal, inerente à colonialidade reproduzida pelo modelo de pensamento eurocêntrico, hegemônico e heteronormativo. Tais diretrizes teóricas e metodológicas podem conduzir pesquisas que versem sobre a realidade local, a partir da perspectiva decolonial, movimentando ainda categorias analíticas que problematizam os lugares destinados a sujeitos sociais muitas vezes marginalizados pelos discursos oficiais localizados (Haraway, 2009), bem como colonizados e subjugados.

Trata-se, portanto, de uma pesquisa costurada pelas mãos e fios tecidos por mulheres que, muitas vezes, foram oprimidas e silenciadas por normativas de gênero, retratadas sem profundidade e reconhecidas “somente” como esposas e mães, sem que houvesse o debate sobre suas atuações, personalidades e resistências. Mulheres invisibilizadas no processo de constituição histórica da cidade, por não lhes atribuírem lugar no processo de desenvolvimento, senão aquele da subserviência. Tal postura social e epistêmica revela-se na relação direta com colonialidades hierarquizadas, ligadas a questões étnicas, de saberes e fazeres dos “outros”. Há, portanto, níveis de opressão na formação da migrante pato-branquense, oriundos do processo de colonização da região.

Na perspectiva do Sudoeste do Paraná, eis um território que já foi indígena e caboclo, mas que, enquanto palco de violências epistêmicas e físicas, reproduziu a colonialidade pelo povoamento dos “eticamente aceitáveis”, aqueles que seriam “capazes” de desenvolver a região e o país: homens brancos, descendentes de europeus. Há, nessa história, aqueles que invisibilizaram povos originários, seus corpos, saberes e cultura. Há, ainda,

aqueles que excluíram migrantes não adaptáveis aos cânones modernos e eurocêntricos do desenvolvimento preconizado pelo Estado.

Aqui, territorialidades, subalternizações e violências entrecruzam-se. Encontrar a diversidade nesse lugar social e epistêmico, por meio do pensamento de fronteira, também são pegadas do caminho a ser percorrido por esta pesquisa. Há, portanto, desdobramentos de um pensamento fronteiriço enquanto movimento emancipatório que nos permite olhar a relação entre colonização e colonialidade considerando a diversidade de grupos sociais subjugados, que podem e devem assumir os lugares de sujeitos/seres históricos por meio da lente da sociogênese, postura epistêmica que busca romper paradigmas lineares, especialmente aqueles sustentados pelo pensamento ocidental (Mignolo, 2013).

Portanto, ir além da narrativa legitimada pela história oficial requer o reconhecimento de colonialidades e mediações reproduzidas no decorrer do tempo. Tais realidades subjugadas, muito mais do que situações isoladas, também representam contextos coletivos e um processo cultural que traduz a colonização de Pato Branco e, sobretudo, seus efeitos no presente. Isso revela-se em alternâncias sociais que, quando inseridas em mecanismos que versam sobre a colonialidade do poder, do saber e do ser (Quijano, 2005; Lugones, 2014), permitem elucidar algumas perguntas que ainda precisam de respostas.

2 UMA CARTOGRAFIA DA MEMÓRIA DE GÊNERO

“Hoje eu estou com frio. Frio interno e externo. Eu estava sentada ao sol escrevendo e supliquei, oh meu Deus! Preciso de voz.”

Carolina Maria de Jesus⁴

O presente capítulo traz o caminho teórico-metodológico desenvolvido nesta pesquisa. Assim, tece as etapas percorridas para a concepção do método cartográfico aqui denominado de *memória de gênero*, que resulta da *tradução decolonial* a partir da união de dois autores: Ecléa Bosi (1994, 2003) e Jesús-Martín-Barbero (1997, 2002). Ambos têm em comum o mesmo locus enunciativo, a América Latina; em vida, não se intitularam enquanto autores da perspectiva decolonial, porém, nesta tese, estão sendo aproximados desse lugar de resistência e desobediência epistêmica.

Portanto, com a união de *histórias de vida* e *mapas noturnos* na realização e análise de entrevistas etnográficas, é possível inter-relacionar as categorias fundantes desta pesquisa – *mediação*, *memória* e *gênero* – em um método etnográfico voltado a orientar pesquisas de campo que considerem a memória, em sua função dialógica de mediação social, no reconhecimento de *colonialidades* e na resignificação da historiografia, bem como da história oficial, por meio de uma cartografia sustentada por narrativas de mulheres.

Mas, antes de prosseguir, preciso contar como cheguei até aqui. Essa travessia foi conduzida por um questionamento recorrente: “*Por que você quer conversar comigo? Eu sou do lar, passei a vida inteira em casa, não tenho nada para contar*”. Ouvi isso muitas vezes durante o mapeamento das migrantes-pioneiras aqui entrevistadas. O estranhamento diante do interesse alheio pelas suas histórias imbrica-se à própria invisibilidade da compreensão do sujeito histórico em relação a sua contribuição social. Não ver-se, não reconhecer-se, são traços de quem foi pouco ouvido em vida.

Enquanto jornalista e pesquisadora social, identifiquei que a atuação das mulheres no processo de desenvolvimento social é pouco mencionada em referências locais enquanto protagonistas. Em uma pesquisa documental

⁴ Carolina Maria de Jesus foi uma escritora brasileira. O trecho aqui citado faz parte da obra “Meu estranho diário” (1996, p. 152), composta por manuscritos da autora organizados pelos pesquisadores José Carlos Sebe Bom Meihy e Robert Levine.

preliminar realizada por mim em 2021, verifiquei que entre as décadas de 1950 e 2000, doze (12) jornais impressos foram veiculados em Pato Branco⁵, em que as figuras e personalidades masculinas eram reverenciadas e reconhecidas, pela narrativa oficial enquanto “desbravadores”, “pioneiros” e “heróis”, responsáveis pelo desenvolvimento local, o que traduz a reprodução normativa sustentada por modelos hegemônicos e patriarcais de pensamento. As mulheres, quando apareciam, eram resignadas a esposas, mães, filhas, sem que suas trajetórias fossem destacadas ou contadas com profundidade.

Dessa forma, o mapeamento desta pesquisa ocorreu entre 2020 e 2023 e, nesse período, foram identificadas 42 mulheres e famílias⁶, cuja busca inicial possuía um primeiro condicionante: ter nascido ou chegado a Pato Branco até a década de 1960. Todavia, ao contatá-las, o número reduziu-se para 12 mulheres, pelos seguintes motivos: **a) o recorte temporal não enquadrava-se, pois, embora fossem idosas, chegaram à localidade a partir de 1970 e/ou 1980; b) não aceitaram participar; c) não retornaram o contato; d) adoeceram ou faleceram antes da entrevista.**

Tais nomes foram buscados, primeiramente, junto a famílias reconhecidas como pioneiras pela história oficial (jornais, livros). A partir disso, considerou-se os seguintes sobrenomes, apresentados em referências bibliográficas e jornais impressos, tais como: Amadori, Árcego, Barancelli, Barbosa, Belo, Bernardi, Bertani, Bet, Bonatto, Bortot, Branco, Brunetto, Cadorin, Caldato, Camuzato, Cardoso, Cattani, Chiocheta, Colla, Corona, Cordeiro, Dala Costa, Dalligna, Dalmolin, Debastiane, De Bortoli, De Col, Domeniguini, De Mello, Fabian, Fraron, Galvam, Guerra, Gugelmin, Leonardi, Loregian, Macagnan, Martinelo, Matiello, Merlin, Merlom, Minosso, Miotto, Oldoni, Pagnoncelli, Parzianello, Pastorelo, Pastro, Peloso, Penso, Petrycoski, Piassa, Picoli, Pozza, Roldo, Salomoni, Sandri, Sguarezi, Simionatto, Slonski, Tato, Tomazi, Tumelero, Vezarro, Viganó, Weber, Zandona, Zanella e Zoche (Jornal de Beltrão, 2003; Voltolini, 2005).

⁵ Os periódicos que circularam em Pato Branco (PR) entre 1950 e 2000, foram: Oeste Paranaense, O Contestado, Correio do Sudoeste, A Integração, O Folhetim, Folha Regional, Jornal Correio do Paraná, Jornal do Paraná, Gazeta do Sudoeste, Correio de Notícias, Diário do Povo e Diário do Sudoeste. Um quadro apresentando a periodicidade de cada jornal encontra-se no Anexo A.

⁶ Este mapeamento está no Anexo B.

Para tensionar essa convencionalidade e agregar outros nomes e rostos à pesquisa, na busca pela diversidade circunscrita em vivências de mulheres racializadas, contatou-se entidades locais, como a Associações de Moradores dos Bairros de Pato Branco, CEU das Artes e do Esporte e Grupo Gama de Combate ao Câncer. Também foram contatadas a Paróquia Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, a Paróquia Evangélica de Confissão Luterana de Pato Branco e religiões de matriz africana. Como resultado, chegou-se a 42 nomes e famílias, mapeamento que oportunizou a identificação de mulheres negras, agricultoras e indígenas. Porém, conforme já citado, algumas eram muito jovens ou chegaram a Pato Branco recentemente, não atendendo ao recorte temporal proposto. Outras não aceitaram participar ou não retornaram os nossos contatos. Contudo, isso também denota as colonialidades do lugar, enraizadas no corpo-território que constitui a sociogênese de Pato Branco (PR), uma vez que a dificuldade de entrevistar moradoras da periferia, bem como de incluir descendentes indígenas ou caboclas no grupo de mulheres entrevistadas, é mais um indício do apagamento histórico mobilizado nos próximos capítulos.

Houve, ainda, aquelas mulheres que recusaram o convite por não estarem bem de saúde, vindo, inclusive, a falecerem pouco tempo depois. A finitude da vida, a temporalidade que limitava a amplitude do estudo, a sensação de chegar tarde demais... um misto de sentimentos, em que a impotência recorrente anunciava que muitas histórias não seriam contadas. Então, por que prosseguir? Por que persistir? Foi assim que assumi o lugar de *pesquisadora-mediadora*. Enquanto Bosi (1994, 2003) propõe o termo “pesquisador-entrevistador”, a fim de tecer um vínculo de afeto entre pesquisador e entrevistado, Martín-Barbero (1997) evoca o lugar do/da pesquisador/pesquisadora enquanto cartógrafo/cartógrafa das mediações culturais. Assim, nesse lugar limiar entre memórias orais e histórias de vida, nesta tese assume-se o termo “pesquisadora-mediadora”, uma vez que a cartografia aqui desenvolvida sustenta-se na memória em processo de mediação a partir da releitura das lembranças e narrativas das mulheres entrevistadas. Portanto, a busca etnográfica guiada pela mediação, enquanto tradução decolonial, permite o autorreconhecimento da pesquisadora-mediadora da memória mas, também, das emoções e experiências que compõem o terreno fértil do campo cartográfico.

A realização das entrevistas etnográficas ocorreu de abril de 2022 a junho de 2023. Nesse processo, foi usado o diário de campo, bem como a gravação das conversas em áudio e vídeo. Cada entrevista durou, em média, três (03) horas, o que oportunizou diálogos ricos em detalhes e vivências etnográficas, quando foi possível conhecer traços das histórias das recordadoras, suas personalidades e objetos familiares. O processo de decupagem de cada entrevista levou, em média, dez (10) dias e não contou com nem uma ferramenta ou software para a transcrição. Isso oportunizou reviver os encontros na íntegra, percorrendo não somente as palavras compartilhadas, mas os gestos, as expressões e as interferências externas – o que atende ao método cartográfico aqui proposto.

Ao longo desse caminho, ficou evidente que, para a maioria das recordadoras, esta foi a primeira vez que puderam revisitar suas histórias de vida, a partir de seus termos. Assim, a pesquisa de campo revelou que o registro da memória de mulheres, especialmente idosas, é um movimento urgente e necessário, uma vez que nelas sobrevivem importantes relatos da história oral, que podem contribuir para a compreensão e tensionamento da historiografia.

2.1 O caminho teórico-metodológico de um novo mapa de tradução decolonial

Esta pesquisa, de caráter qualitativo e exploratório, é conduzida pela epistemologia decolonial⁷, a partir de uma perspectiva metodológica configurada pelo diálogo entre cartografia e histórias de vida. O entrecruzamento aqui proposto navega pela **história oral** e pela **memória**, em que o principal locus corresponde a memórias de mulheres migrantes-pioneiras, que viveram as últimas oito (08) décadas em Pato Branco, Sudoeste do Paraná. A partir disso, busca-se promover um diálogo teórico-metodológico entre **mediação**, **memória** e **gênero**, identificando pegadas da **colonialidade**, bem como da **resistência**, nas memórias orais dos sujeitos desta pesquisa.

Nesse sentido, o caminho percorrido, por meio de entrevistas etnográficas, volta-se a dois olhares teórico-metodológicos que entrecruzam-se

⁷ A perspectiva teórica decolonial será apresentada nos capítulos quinto e sexto.

e colocam-se no lugar de enunciação da América Latina, nos instigando a reconhecer o Outro sob a ótica da alteridade científica, sem refutar a subjetividade discursiva que, aqui, traz à tona a pluralidade de seres e saberes: *histórias de vida* de Ecléa Bosi (1994, 2003) e *mapas noturnos* de Jesús Martín-Barbero (1997, 2002).

No legado construído por Ecléa Bosi (1994, 2003) há um caminho metodológico minuciosamente posto para o/a pesquisador/pesquisadora que pretende atuar com a categoria de histórias de vida, especialmente se os sujeitos da pesquisa – *os recordadores*, como a autora denomina – forem idosos. Para tanto, a autora elucida a bagagem ideológica da enunciação e da interpretação, demonstrando como o contexto social e a cultura operam na percepção e na recepção do passado no processo de revisitar a própria história.

Todavia, a memória revisitada, que ganha corpo e vida por meio da palavra, é constituída, ao longo da vida do sujeito, por meio de representações sociais, ideológicas e simbólicas – é uma memória mediada pelas interferências socioculturais. Essa provocação evoca a união entre **mapas noturnos** e **histórias de vida** para guiar o caminho metodológico desta pesquisa: o primeiro, apresenta a teoria da mediação cultural, colocando os objetos de estudo da comunicação não somente como reprodutores de ideologias, mas como tradutores das experiências dos indivíduos no seu tempo histórico; o segundo, aponta caminhos para interpretar e mediar a história do sujeito subjugado.

Jesús Martín-Barbero (1997) propôs os mapas noturnos como método para questionar a relação entre “três lugares de mediação: a cotidianidade familiar, a temporalidade social e a competência cultural” (Martín-Barbero, 1997, p. 292). Tais processos de mediação têm, como dito há pouco, a comunicação como objeto, a partir da sua relação dialógica com a sociedade, a cultura e a política. Ao propor esse método cartográfico, o autor anunciou que estava remando contra a lógica diurna. Ou seja, muito além de um mapa que trouxesse respostas claras e hegemônicas, sua busca não seria guiada e, sim, tateada, no escuro das incertezas, das dúvidas e das múltiplas perguntas. Uma busca noturna “para explorar esse território na encruzilhada formada na América Latina” (Martín-Barbero, 1997, p. 291). Assim, eis:

Um mapa que sirva para questionar as mesmas coisas – dominação, produção e trabalho – mas a partir do outro lado: as brechas, o consumo e o prazer. Um mapa que não sirva para a fuga, e sim para o

reconhecimento da situação a partir das mediações e dos sujeitos (Martín-Barbero, 1997, p. 288).

O autor alerta que processos discursivos, de produção e reprodução de sentido, resultam de práticas de dominação, uma vez que a dinâmica da mediação, em sua função dialógica com a recepção e a percepção, atua na identificação ou reprodução de narrativas de poder – em que a mediação na América do Sul foi atravessada por narrativas e identidades de uma universalidade ocidentalizada, afetando limites e liberdades (Martín-Barbero, 1997). Assim, a obra barberiana também contribui para compreensão do processo de mediação pelo qual as mulheres aqui entrevistadas vivenciaram, enquanto sujeitos da enunciação e da historicidade local.

É com esse posicionamento contra-hegemônico que Martín-Barbero (1997) propõe, na década de 1980, seu primeiro mapa noturno. Contudo, conforme aponta Maria Immacolata Vassallo de Lopes (2018), não é possível, na obra barberiana, encontrar uma definição única para o processo de mediação, uma vez que o mesmo acompanha o caráter movente da sociedade em sua relação com a comunicação. Nesse sentido, a autora aponta que, a partir das edições de 1987, 1998 e 2010 da obra “*De los medios a las mediaciones*”, é possível verificar a releitura da cartografia das mediações que o próprio autor propõe e identificar a resignificação do primeiro mapa, chegando a três versões de mapas das mediações. O quarto mapa metodológico das mediações revelou-se a partir de uma entrevista que Martín-Barbero concedeu a Omar Rincón em 2019. É importante pontuar que um mapa não exclui ou substitui o anterior, “mas se apropria, o reinterpreta e o acrescenta, em um processo que exige um pensamento de maior complexidade” (Lopes, 2021, p. 19). A partir disso, o/a pesquisador/pesquisadora pode escolher qual mapa utilizar de forma estratégica em pesquisas que tenham a base metodológica das mediações – como será elucidado a seguir.

Todavia, a partir da concepção de Bosi (1994, 2003) para o lugar do “pesquisador-entrevistador”, propõe-se aqui o uso do termo *pesquisadora-mediadora*, em alusão ao conceito de mediações trazido por Martín-Barbero (1997), uma vez que o/a pesquisador/pesquisadora, ao mobilizar a memória do sujeito entrevistado, realiza o processo de mediação, composto pelo que recebe, interpreta e vivencia no campo etnográfico.

Assim, para propor um mapa constituído por memórias e mediações, foi preciso encarar a etnografia cartográfica não somente como método analítico, exploratório ou documental, mas, sobretudo, como encaminhamento sócio-teórico e sensorial. Nesse lugar, há espaço para o empirismo, que enquanto matéria-prima da etnografia, traduz “eventos, acontecimentos, palavras, textos, cheiros, sabores, tudo que nos afeta os sentidos” (Peirano, 2014, p. 380) – o que revela-se no uso do diário de campo. Diante disso, é possível ir além dos enunciados verbalizados, desenvolvendo uma pesquisa sensorial e verbo-visual, pois olfato, visão e tato também possuem implicações passíveis de análise.

Na obra “Memória e sociedade: lembranças dos velhos”, Bosi (1994) registra a voz, a vida e o pensamento de idosos, mostrando como a memória social entrecruza experiências familiares e de grupos, a partir da fronteira que situa o sujeito no seu lugar de enunciação, ou seja, sua função social, sua cultura, seu espaço e seu tempo. A autora aponta que enquanto a memória seria a conservação do passado, a lembrança caracteriza-se por ser a sobrevivência do mesmo.

Outro ponto importante: por vezes, as mulheres entrevistadas neste estudo são evocadas como *recordadoras*. Isso porque Bosi (1994) refere-se ao entrevistado como “recordador” e, ao usar essa terminologia, dá pistas quanto ao método de abordagem que recomenda: um vínculo de amizade e confiança entre pesquisadores e recordadores. A partir disso, o/a pesquisador/pesquisadora é sujeito e também objeto, uma vez que tem a função de mediador ao transmitir e traduzir a memória do outro.

2.2 A tradução decolonial na cartografia de Jesús Martín-Barbero e Ecléa Bosi

Por reconhecer a pluralidade que constitui o lugar de enunciação da América Latina, Martín-Barbero propôs, na década de 1980, a primeira versão dos mapas metodológicos das mediações, denominados mapas noturnos. Esse primeiro mapa coloca as mediações da comunicação em relação direta com a cultura, o que ocorre pela inter-relação entre comunicação, cultura e política. Observam-se ainda os eixos diacrônico/histórico, entrecruzando com matrizes

culturais e industriais, bem como o sincrônico, versando sobre formas de produção e recepção (Lopes, 2021).

O segundo mapa, publicado no final dos anos 1990, confirma que a teoria das mediações ultrapassa a recepção, uma vez que propõe o estudo da cultura a partir da comunicação – esta que é repensada em seus fluxos relacionais e mediações socioculturais (Lopes, 2021). Eis, portanto, um mapa que oportuniza “a análise de qualquer fenômeno social que relaciona comunicação, cultura e política, impondo-se como uma dimensão da articulação entre produtores, mídia, mensagens, receptores e cultura” (Lopes, 2021, p. 12).

Logo, a tríade que sustenta a mediação permanece: cultura, comunicação e política. A relação entre as lógicas da produção e do consumo, bem como os formatos industriais e as matrizes culturais também se repetem, da mesma forma que os eixos diacrônico e sincrônico. Todavia, conforme aponta Lopes (2021), surgem as submediações ou múltiplas mediações: institucionalidade, sociabilidade, tecnicidade e ritualidade – estas que também podem ser reconhecidas como mediações básicas.

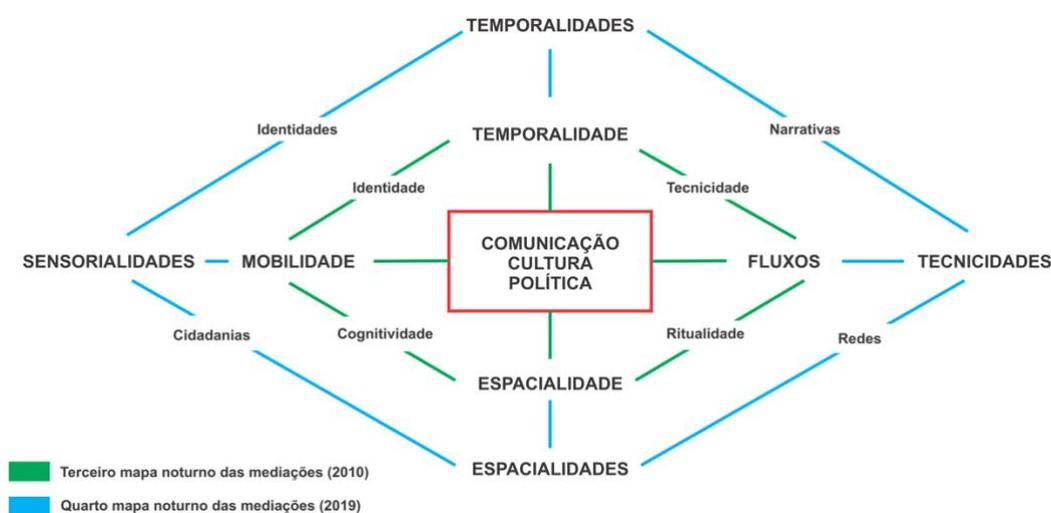
Já o terceiro mapa, de 2010, traz como mediações básicas: temporalidade, espacialidade, mobilidade e fluxos. Nesse momento, o autor preocupa-se em refletir sobre as transformações na estrutura temporal, devido a aceleração dos processos de comunicação, que configuram o caráter simultâneo das mediações. Há, portanto, a espacialidade habitada, a dinamicidade do território, mas também a fluidez da mobilidade, agora também virtual (Lopes, 2021). Destaque para a categoria da tecnicidade inserida na produção e apreensão de conhecimento.

A mobilidade dos três primeiros mapas os insere nas mais variadas instâncias da vida cotidiana, o que evidencia o caráter movente da cartografia das mediações. Assim, nos estudos barberianos sobre as mutações comunicacionais e culturais do nosso tempo, o quarto mapa reforça ainda mais a complexidade relacional/teórica das mediações da tecnicidade e da sensorialidade. Agora, eis um olhar para a tecnologia em interação cognitiva e dialógica com as competências da linguagem, ou seja, com os variados modos de apropriar-se da mediação cultural (Rincón, 2019).

Conforme aponta Lopes (2021, p. 18) “dependendo do problema de pesquisa, as mediações podem ser mobilizadas e articuladas com identidades,

redes, cidadanias e narrativas”. Partindo das potencialidades apresentadas pelos quatro mapas, a cartografia desenvolvida na presente pesquisa uniu as categorias teórico-metodológicas do terceiro e do quarto mapas (Imagem 01). Dessa forma, a *memória de gênero* aqui mobilizada parte das seguintes mediações barberianas⁸: **temporalidades; espacialidades; fluxos; mobilidades; sensorialidades; tecnicidades; ritualidades; cognitividades; identidades; narrativas; cidadanias; e redes.**

Figura 01: junção do terceiro e quarto mapas noturnos das mediações



Fonte: elaboração da autora, a partir de Lopes (2021) e Rincón (2019).

O diálogo proposto com a obra de Bosi (1994, 2003), por sua vez, mobiliza as seguintes categorias que conduzem a inserção a campo da *pesquisadora-entrevistadora/mediadora*, bem como a análise da história de vida do *sujeito-recordador*: **imagem-lembança; memória-hábito; memória-trabalho; curvas e desvios; silêncios; memória familiar; história individual; corporeidade; memória pública; lembranças; memórias vivas dos seres subjugados; ideologias.** No centro, como categorias teórico-metodológicas que atravessam este estudo, estão: **mediações; memória; colonialidades; resistências.**

⁸ Entre o terceiro e o quarto mapa barberianos, algumas mediações repetem-se e, na versão mais recente, ressurgem no plural, enquanto as outras permanecem no singular – demonstrando o olhar movente do autor, que ressignificou sua teoria a partir da heterogeneidade. Aqui, optou-se por utilizar todas as mediações presentes nos dois mapas, trazendo todas no plural, evocando o olhar em direção à diversidade de seres e saberes preconizado nesta tese.

Bosi (1994) propõe o olhar à categoria de *memória-trabalho*, uma vez que o/a pesquisador/pesquisadora, diante do ato de recordar do outro, deve priorizar o que foi lembrado pelo recordador. Aqui, isso configura-se enquanto o que cada mulher entrevistada escolheu e consentiu compartilhar para perpetuar sua história de vida, por meio do regresso oral, e que repete-se com frequência – pode ser aquela história narrada várias vezes, em diferentes oportunidades, especialmente no cotidiano familiar. Essa memória, portanto, traduz o tempo histórico de cada indivíduo, enquanto tempo vivido, em sua cultura, sociedade e diversidades (Bosi, 2003).

Em diálogo com a *memória-trabalho* estão os *fluxos* das mediações barberianas, que constituem a construção de sentido convencional e reproduzida em sociedade – e que, assim como o que é perpetuado pelos meios de comunicação, é disseminado de forma massiva. São “[...] os tipos de relação entre caráter e sociedade que permitem dar conta do movimento de transformações que culmina na sociedade de massas” (Martín-Barbero, 1997, p. 59). Assim, aquilo que foi normatizado nas histórias de vida das mulheres aqui entrevistadas e, dessa forma, repete-se em seus relatos e histórias, compõe esse recorte analítico da enunciação.

Memória-trabalho/fluxos: a relação das mulheres com a oportunidade de ir à escola, uma vez que somente uma delas fez faculdade, e a maioria estudou somente até a quinta série. Além disso, muitas relataram que somente os irmãos homens prosseguiram os estudos, realidade ainda mais distante para filhas mulheres “mais velhas”, afinal, ser a primogênita significava trabalhar ao lado dos pais para cuidar do restante dos irmãos. Outro momento marcante nas histórias são os nascimentos dos filhos e as experiências durante os partos, a maioria com parteiras – um misto de gratidão, afeto e medo. A Festa de São Pedro⁹, tradicional em Pato Branco, também aparece nas memórias como fonte de lazer e de trabalho para as mulheres. A dualidade entre o trabalho contínuo e a rotina de cuidado, conciliada em casa e no campo, também revela-se nas histórias, assim como as demais profissões que algumas tiveram que desempenhar – no comércio, na costura, na docência – para contribuir com o sustento da família.

⁹ Em Pato Branco, a Festa de São Pedro é uma tradicional festividade de cunho religioso, promovida pela Paróquia São Pedro Apóstolo e que chegará à sua 92 edição em 2024.

Outra categoria importante elencada por Bosi (1994) é a *memória-hábito*, aquela que “faz parte de todo o nosso adestramento cultural” (Bosi, 1994, p. 49), logo, resulta das normas, padrões e exigências ditas como ideais pelo contexto social do qual o sujeito faz parte. Assim, a busca por traços da colonialidade, bem como por lutas e resistências presentes nas narrativas das mulheres entrevistadas, pode ser identificada pelas memórias-hábito: aquelas naturalizadas, ainda presentes em suas práticas cotidianas convencionais, e que também podem revelar tensionamentos.

Portanto, para constituir-se, a *memória-hábito* revela-se em sua relação dialógica com as *espacialidades*, ou seja, a relação social mobilizada por meio territorialidades do ser. Para Martín-Barbero (1997, p. 269), o espaço físico urbano é movente a partir da “fermentação cultural e política” que resulta em novas identidades populares, que acabam “recosturando” práticas de solidariedade e uma nova cultura popular – o que ocorre em contextos sociais que recebem fluxos migratórios, como é o caso do locus da presente pesquisa. Embora haja a norma convencionada, há, sobretudo, a resistência. A solidariedade enquanto movimento de resistência também constitui a perspectiva de fronteira, conforme veremos adiante.

Memória-hábito/espacialidades: o regresso à infância marcou as histórias de vida cartografadas nesta pesquisa e ocupou boa parte das memórias partilhadas pelas entrevistadas. Contudo, as lembranças do cotidiano familiar culminam com o ato de migrar, que revela-se nas recordações das mulheres que viveram a experiência migratória ainda crianças, ao lado de seus pais e irmãos. Aqui, ficou evidente a insatisfação de suas mães com a empreitada de mudar de estado entre as décadas de 1930 e 1940, enaltecendo que a decisão foi dos homens e que, para muitas mulheres, a adaptação no novo lugar – sem infraestrutura como água encanada e luz elétrica – foi muito difícil. As mudanças na paisagem da cidade ao longo das últimas décadas também deixam marcas nas memórias partilhadas, uma vez que o passado vem à tona com carinho e nostalgia. A ideia de que o espaço social “não possui nada”, ou era “vazio” antes da chegada de suas famílias, acena para a compreensão dessas mulheres em relação à diversidade de seres e saberes que já ocupavam a região naquela ocasião. O lugar dos caboclos e dos indígenas em suas memórias também ganha relevância, pelo carinho, admiração ou pela invisibilidade. Nesse sentido,

ficou evidente a contribuição dos caboclos em atividades de trabalho, pois muitas relatam que essas famílias trabalhavam na agricultura, em serrarias, entre outros – e, muitas vezes, para as suas famílias. Porém, também aparece um certo desconhecimento e banalização diante dos modos de vida dessas pessoas, que relacionavam-se com a terra e com a natureza de forma distinta daquela exercida pelas famílias descendentes de italianos, alemães e ucranianos – o que revela-se quando mencionam o sistema de faxinal¹⁰. Outro ponto importante é o reconhecimento sobre o que é ser pioneiro, em que todas atribuem o pioneirismo às suas famílias, contudo, boa parte das mulheres o transfere aos seus pais ou esposos, poucas colocam-se no lugar de protagonismo.

Para cada memória revisitada, há a *imagem-lembrança* – e do seu caráter mais intimista rompe-se o recontar, o rememorar na materialidade da lembrança por meio da linguagem oral. Essa “[...] lembrança pura, quando se atualiza na imagem-lembrança, traz à tona da consciência um momento único, singular, não repetido, irreversível” (Bosi, 1994, p. 49). Eis o revisitar o silêncio do passado supostamente esquecido e que, ao despertar no presente, reconstrói o viver e regressa ao lugar de algo marcante, pois “a imagem-lembrança tem data certa: refere-se a uma situação definida, individualizada” (Bosi, 1994, p. 49). Ou seja, similar à memória-trabalho, a imagem-lembrança materializa momentos que constituem a identidade do recordador e, portanto, rompe-se com mais naturalidade e nitidez nas lembranças que regressam por meio da narrativa oral.

O processo dialógico que atravessa as lembranças, bem como as ressignifica, também constitui o que Martín-Barbero (1997) chama de indústria de narrativas, em que a circulação cultural materializa-se nos modos de afirmação e existência – seja pela literatura, pela imprensa massiva ou pelas histórias compartilhadas, boca a boca, entre gerações. Muito mais do que expressões da linguagem, por traduzirem ideologias e normas sociais, essas *narrativas* – que imbricam-se entre história oficial e individual – revelam-se em ações e comportamentos. Aqui, nesta pesquisa, além de narrar suas histórias de vida, essas mulheres traduziram modos normativos de seus papéis e espaços

¹⁰ Sistema de faxinal refere-se a um modelo de produção familiar de subsistência composto pela produção animal, agrícola e coleta de erva-mate, visando prover o abastecimento da família e a comercialização somente da parcela excedente, característico dos caboclos, mas que foi introduzido a cultura dos migrantes devido às condições locais (Chang, 1988).

sociais – os gêneros do discurso¹¹ e suas instabilidades ao contar a própria história.

Imagem-lembrança/narrativas: o regresso à infância traz com riqueza de detalhes os cômodos da casa dos pais, os quartos, a cozinha, o pátio repleto de árvores e que exigia a limpeza constante. O trajeto a pé até a escola, os dias frios de inverno diante da escassez de agasalhos. As primeiras professoras – que raramente possuem nome, mas seguem preservadas enquanto imagem e personificação da infância. As imagens de uma outra cidade, aquela que seus olhos viram mudar, com ruas de terra, o barro insistente e abundante nos dias de chuva. A viagem a Pato Branco, a imagem dos irmãos na carroceria do caminhão entre os poucos móveis da família, os pinheiros que despontavam e, ao longe, anunciavam que o Paraná aproximava-se. O ato de narrar a própria história, em seus termos – muitas dando a entender ser a primeira vez que fazem isso. A relutância diante de uma lembrança, que não pode ser compartilhada, pois “minha filha não gosta que eu conte essas histórias”.

As memórias são elementos da história oral que elencam a experiência vivida por pessoas que compartilharam a mesma época. Cabe ao cientista social procurar pontos e índices comuns entre os recordadores, vínculos e afinidades que possam denotar uma relação coletiva entre as histórias de vida revisitadas (Bosi, 2003). Contudo, a rede de memórias é regada por representações ideológicas, que não podem ser reconhecidas como versões unilaterais de um fato ou representação social, pois, na dicotomia entre memória e ideologia, há distanciamentos e proximidades entre a *memória pública* e a *memória individual* – bem como instâncias coletivas e interpretativas da história, seja essa oficial ou pessoal (Bosi, 2003). A seguir, a autora busca a seguinte reflexão:

Como arrancar do fundo do oceano das idades um “fato puro” memorizado? Quando puxarmos a rede veremos o quanto ela vem carregada de representações ideológicas. Mais que o documento unilinear, a narrativa mostra a complexidade do acontecimento. É a via privilegiada para chegar até o ponto de articulação da História com a vida cotidiana. Colher pontos de vista diversos, às vezes opostos, é uma recomposição constante de dados (Bosi, 2003, p. 19-20).

¹¹ Martín-Barbero (1997) aproxima-se dos conceitos de dialogismo e de gêneros do discurso mobilizados por Mikhail Bakhtin, que aponta variações discursivas de acordo com o espaço social que recebe a enunciação e seus interlocutores.

Para elucidar o reconhecimento da *memória pública*, Bosi (2003) aponta que, embora a memória opere com liberdade diante das recordações mobilizadas em seu espaço e tempo enunciativos, sempre haverá os chamados “índices comuns”, ou seja, tudo aquilo que representa significado coletivo. O mesmo ocorre na constituição das *identidades*, que, para Martín-Barbero (1997), resultam das interações sociais, bem como da negação ou exclusão de seres e saberes – movimento em que as identidades socioculturais conduzem o desenvolvimento da história. Assim, a identidade configura-se, ainda, como responsividade às narrativas populares e oficiais que atravessam determinada cultura, bem como a difusão em massa – processo em que os meios de comunicação operam. Para o autor, embora haja modelos normativos e excludentes, a cultura popular traduz diversidades compartilhadas por diferentes grupos sociais, em que “a comunidade se define pela unidade do pensamento e da emoção, pela predominância dos laços estreitos e concretos e das relações de solidariedade, lealdade e identidade coletiva” (Martín-Barbero, 1997, p. 51-52). Aqui, portanto, também há resistências.

Ao discorrer sobre identidade, Martín-Barbero (1997) a correlaciona à memória cultural, esta que sustenta-se nas experiências e acontecimentos vividos, cuja função não seria somente falar do passado, mas “dar continuidade ao processo de construção permanente da identidade coletiva” (Martín-Barbero, 1997, p. 255). O autor lembra, ainda, que há lugares para a constituição dessas identidades, que tencionam-se a partir da dualidade entre a vida pública (onde habitam as relações formais de convívio e trabalho) e a vida privada (universo familiar e doméstico). Eis, então, que insurge o olhar barberiano para a relação entre territorialidades e identidades, em que o bairro assume o viés de espaço social catalizador das experiências vividas, pois, para o autor, “o bairro surge, então, como o grande mediador entre o universo privado da casa e o mundo público da cidade, um espaço que se estrutura com base em certos tipos específicos de sociabilidade [...]” (Martín-Barbero, 1997, p. 274).

Memória-pública/identidades: quando as recordadoras deste estudo são convidadas a refletirem sobre suas raças, etnias, religiões, bem como sobre seus traços culturais – ligados aos idiomas que aprenderam com seus pais e às comidas típicas que ainda consomem –, oportunizando um encontro com as lembranças da infância e adolescência. O autorreconhecimento como donas de

casa, invisibilizando outras atividades ou profissões, o que também ocorre nos momentos em que não se reconhecem como pioneiras (protagonistas), transferindo essa condição aos seus pais ou esposos. Suas identidades também revelam-se na materialidade de suas casas (os lares onde me receberam, ou aqueles do passado), bem como nas experiências vividas a partir das casas e bairros que já habitaram, estes que configuram-se como moradas de suas memórias e recordações compartilhadas – a casa que queimou e a dor do recomeço diante da perda de seus objetos de referência. A mãe que, sem lenha pois o marido estava viajando, desmonta a escada da entrada principal de casa, usa a madeira para aquecer a moradia e fazer o alimento dos filhos no alto do inverno. O casamento como um destino certo para as mulheres, bem como a impossibilidade de haver outro caminho diante da convenção normatizada do matrimônio heteronormativo – e, com ele, a consolidação da identidade de gênero da mulher colona, ao ser esposa e mãe. O uso do sobrenome do marido diante da escolha de tirar o sobrenome dos pais¹².

Diante da instabilidade da memória que, por vezes, cambaleia – seja pelo tensionamento entre diferentes enunciados que confrontam-se, ou pela dificuldade de vislumbrar a imagem da lembrança com a mesma nitidez de outrora –, Bosi (2003) aponta que, na união entre memória e ideologia, há ainda os laços que amarram a memória pública à memória individual, o que nos permite conhecer particularidades das vivências de cada recordadora. A *história individual* também revela-se nas *ritualidades*, ou seja, nos hábitos e costumes que traduzem tudo aquilo que é simbólico e ritual para a vida em coletividade (Martín-Barbero, 1997). Essas ritualidades do viver insurgem no cotidiano, bem como nas crenças e nas narrativas que conduzem o regresso ao passado a partir dos campos sociais que acolhem as vivências das mulheres aqui retratadas.

História individual/ritualidades: a relação de cada mulher com sua religião – e aqui temos católicas, evangélicas, luteranas e ucranianas, praticantes e não praticantes. Para algumas, a religião é uma convenção herdada dos pais e que não denota questionamentos; para outras, descobrir uma

¹² O que resulta de um processo patriarcal, uma vez que o principal sobrenome familiar para estas mulheres era o do pai; soma-se a isso o fato de que, na maioria das vezes, o sobrenome materno não foi inserido nas certidões dos filhos e filhas.

nova forma de praticar sua fé foi também uma maneira de libertar-se. Há também aquelas que têm na religião uma extensão da cultura que as conecta com suas origens étnicas. O ato de casar como algo natural e inquestionável, pois era o destino convencionado às mulheres também aparece aqui. Por outro lado, há o divórcio como algo incomum para a época – das doze (12) entrevistadas, apenas uma divorciou-se. Sua crença – ou não – nas benzedeadas que supriam a falta de médicos; ou, ainda, a necessidade de aprender a benzer, pois os filhos ficavam frequentemente doentes. A proibição de padres ao uso de contraceptivos, ou, ainda, a possibilidade de recordar dos partos em casa e do cuidado das parteiras. As ritualidades cotidianas como a costura, o crochê, o chimarrão ou até mesmo o banho no rio. A leitura diária da bíblia ou o hábito da escrita enquanto formas de preservar a própria identidade. O autorreconhecimento ao refletir sobre as profissões exercidas, além da função de dona de casa. Momentos ou personalidades da história local, como a Revolta dos Posseiros, a Festa de São Pedro e a atuação religiosa de Frei Policarpo, também são recorrentes nos relatos. Ainda como ritualidades, os traços dos seus cotidianos que permanecem e revelam-se na forma como cada uma me recebeu em suas casas – o café, o chá, o bolo ou o pão de mel incorporados às afetividades da pesquisa de campo.

Bosi (2003) enfatiza que a memória coletiva conduz ou influencia a memória individual – apontando a relação entre história oficial e história hegemônica, determinada por *ideologias* de classes dominantes. Há, portanto, um tensionamento constante, pois a memória oral está à mercê da “ideologização”. Ou seja, a memória compartilhada pelo recordador é influenciada pelas ideologias legitimadas na arena da vida social. Assim, Bosi (1994) aponta a imbricação entre lembranças, memórias, ideias, representações e ideologias no processo de recordar o passado ou reconhecer o presente. Em diálogo com as *ideologias* estão as *redes* de interações coletivas, que para Martín-Barbero (1997) tecem os campos da vida social, moldadas pelos setores populares, não estando condicionadas à materialidade dos meios que articulam e difundem narrativas oficiais mas, em contrapartida, nascem nos processos que perpetuam as expressões da cultura popular.

Ideologias/redes: nas histórias de vida que compõem este estudo, eis os movimentos de resistência desempenhados pelas mulheres entrevistadas: a

separação do marido; a negação à orientação religiosa sobre a proibição do uso de contraceptivos; a persistência diante das dificuldades ou perdas (os falecimentos das mães, esposos ou filhos); a reinvenção constante de diferentes profissões em busca de variadas formas de contribuir ou garantir o sustento da família; o ato de aprender a dirigir, seja numa época em que poucas mulheres conduziam automóveis, ou para prosseguir trabalhando; o ato de portar uma arma para proteger as filhas; a leitura dos livros proibidos pelos pais. Também há aspectos políticos, pois algumas participaram diretamente de pleitos municipais, outras assumiram o lugar de esposas e filhas de políticos, apontando também suas convicções ideológicas. Contudo, o que fica evidente nas histórias é a rede de apoio e partilha entre as mulheres, em diferentes momentos, como sendo forte condicionante para sobrevivência e resistência da diversidade de mães e filhas, o que revela-se nas narrativas aqui mobilizadas. Essa recorrência também denota a coletividade em prol da solidariedade: a cabocla que faz o parto do primeiro filho da descendente de italianos; as dez (10) irmãs que trabalham, juntas, na lavoura da família; a professora de infância que revelou-se uma amiga e acompanhou a recordadora após o falecimento de sua mãe; a parteira que se faz presente nos primeiros dias do recém-nascido e da mãe puérpera.

Assim, diante da história oral de mulheres idosas, de diferentes etnias, religiões, classes e profissões, evoca-se a postura sensível e atenta do/da pesquisador/pesquisadora social, uma vez que nessa relação, que une épocas e narrativas distintas, o ato de revisitar o passado nunca será feito com exatidão. Portanto, o/a pesquisador/pesquisadora precisa ter sensibilidade diante a diacronia do tempo, pois “a fonte oral sugere mais que afirma, caminha em curvas e desvios obrigando a uma interpretação sutil e rigorosa” (Bosi, 2003, p. 20). Portanto, nas avenidas da memória, trafegam tanto a lembrança quanto o esquecimento. Essas *curvas e desvios* que configuram a pesquisa de campo que investiga o locus enunciativo da memória, defronta-se com as *mobilidades* geradas pelas constantes mudanças sociais. A movente alternância de percepções culmina transformações complexas e matizadas, o que também resulta dos fluxos migratórios: do campo para a cidade, bem como do “aluvião imigratório” caracterizado pela chegada de pessoas de outros países e com outras culturas, pois “a migração e as novas fontes e modos de trabalho trazem

consigo a *hibridização* das classes populares, uma nova forma de se fazerem presentes na cidade” (Martín-Barbero, 1997, p. 221, grifo do autor).

Curvas e desvios/mobilidades: aqui revelam-se as diferentes profissões exercidas pelas mulheres entrevistadas – donas de casa, agricultoras, comerciantes, costureiras, empregadas domésticas, empresárias, professoras – bem como os papéis sociais que exerceram – voluntárias, políticas, artistas, musicistas. Os lugares onde viveram, cidades, bairros e comunidades rurais, reforçam suas realidades distintas. Eis, ainda, as memórias vacilantes, a dificuldade de recordar com exatidão de fatos da própria história e de seguir a linearidade da entrevista; ou a recordação insistente que regressa, várias vezes, ao mesmo lugar.

Embora, conforme elucida Bosi (2003), apreender o tempo passado em sua totalidade e reprodução plena seja impossível, devemos, enquanto pesquisadores, observar os *silêncios*, bem como a responsividade presente nos gestos, nas repetições e nas ausências das palavras. Ainda nesse sentido, a autora aponta que tão importante quanto interpretar a lembrança, é considerar o que não é dito, pois “esquecimento, omissões, os trechos desfiados de narrativa são exemplos significativos de como se deu a incidência do fato histórico no cotidiano das pessoas” (Bosi, 2003, p. 18). Para tanto, a utilização de diários de campo é aconselhada, justamente para ser possível registrar “[...] as hesitações e silêncios do narrador. Os lapsos e incertezas das testemunhas são o selo da autenticidade”, (Bosi, 2003, p. 64). Para fazer uma pesquisa social sensível e empática, em relação aos sujeitos que a constituem – aqui reconhecidas como as recordadoras desta tese, que se faz a partir de suas histórias, e não o contrário – é preciso mobilizar as *sensorialidades* barberianas, que refutam o modelo de pensamento hegemônico e dualista, e reconhecem a construção de novos sentidos a partir do entrecruzamento massivo de lógicas distintas de ser, viver e sentir; uma matriz cultural plural e um *sensorium* “que às elites produz asco” (Martín-Barbero, 1997, p. 297). Mobilizar e interpretar histórias de vida, portanto, exige o desvio da lupa positivista que mira uma ciência normatizadora e que traz consigo todas as respostas e exatidões absolutas. Aqui, quem detém as respostas não é a teoria mas, sim, a história oral das pessoas – em sua diversidade e instabilidades.

Silêncios/sensorialidades: os gestos durante as entrevistas – o trilho de crochê sobre a mesa que ganha insistentes batidas com os dedos da mão; a manga da blusa constantemente ajustada; os olhos que lacrimejam e anunciam tristeza – e dizem mais do que muitas palavras, especialmente aquelas que não vêm à tona. Esses momentos surgem diante de alguma lembrança que revisita violências que não são (ou não podem ser) abertamente anunciadas. No relato do falecimento de um filho, ou, ainda, ao narrar a morte prematura da mãe que levou consigo a possibilidade de uma outra infância. Na presença de familiares durante as entrevistas – um marido ou um filho que fica por perto, para garantir que ela “conte direito” a própria história. Há, também, o reconhecimento de injustiças vividas pelo fato de ser mulher: não poder estudar, ver de perto o tratamento distinto e os privilégios destinados aos irmãos homens. E, ainda, a dificuldade em responder com exatidão informações como nomes, datas e números – o ano em que nasceu, quando chegou a Pato Branco, quantos irmãos ou filhos teve.

O olhar etnográfico no momento das entrevistas também deve considerar traços do cotidiano das recordadoras ou elementos que compõem seu mundo familiar – a sua casa. Nesse sentido, Bosi (2003) enaltece a importância de reconhecer e interpretar os objetos biográficos, pois são eles, enquanto referências familiares, que as conectam com o passado, especialmente em se tratando de pessoas idosas diante do ato de revisitar a própria história. Esses objetos, muitas vezes insubstituíveis, também carregam histórias, pois preservam memórias e experiências; podem ser um relógio de família, as fotografias, uma joia, entre outros. Essa *memória familiar* une-se às *tecnicidades*, pois representa a travessia entre passado, presente e futuro. Nesse sentido, Martín-Barbero (1997) compreende as tecnologias enquanto mediações a partir das ambiências que ultrapassam a noção dos meios eletrônicos, pontuando que as interferências das tecnicidades cotidianas operam nos espaços de convívio social, tais como a família, a escola, a igreja, o trabalho, assim como as produções culturais ligadas à identidade popular, como a literatura, a música, as novelas, a imprensa, entre outras. O autor faz um alerta em relação à colonização tecnológica, uma vez que as sociedades da América Latina foram influenciadas a buscar um ideal de “modernização” vindo da Europa e dos Estados Unidos, o que afetou os modos habituais da vida em coletividade,

como “[...] caminhar pela cidade, habitar a casa, de ver televisão, um estilo de intercâmbio social, de inventividade técnica e resistência moral” (Martín-Barbero, 1997, p. 115), ou seja, modificou-se a forma de ser, estar e interagir com o mundo exterior.

Memória familiar/tecnicidades: onze (11) entrevistas ocorreram nas casas das recordadoras, revelando seu universo particular e afetivo: a imagem de Nossa Senhora Aparecida na sala; o telefone usado somente para falar com os filhos; as fotografias da família em quadros pendurados na parede; uma imagem de Frei Policarpo na parede da cozinha. Suas lembranças também apontam para a valoração dos objetos, como o broche perdido na infância ou o serrote usado para construir a Matriz São Pedro Apóstolo e que a família guarda com orgulho. O assoalho feito pelo pai e que ainda permanece na primeira casa da família em Villa Nova. Há, ainda, os objetos que não podem mais ser vistos ou tocados, pois estão preservados somente na memória – a exemplo do tecido e detalhes do vestido de casamento. Para as mulheres que acompanharam os pais na viagem do Rio Grande do Sul a Pato Branco, a carroça e o “caminhãozinho” que trouxe a mudança são recorrentes em suas narrativas. O lugar da máquina de costura em suas histórias ganha destaque, seja por representar um ofício transmitido de mãe para filha, ou enquanto ferramenta para costurar as roupas usadas pela família ou contribuir com a renda. A memória familiar também regressa ao mercado e às mudanças ocorridas nos hábitos de consumo, ou porque cultivava-se boa parte dos alimentos em casa e recorria-se ao mercadinho da vila apenas para comprar poucas coisas, ou porque os alimentos eram vendidos em porção – não havia embalagens ou marcas renomadas. Aqui, a vaca de leite, seja para o cuidado da família ou para obtenção de renda, também tem lugar especial nas memórias de gênero. Um momento que ganha relevância nas histórias é a chegada da luz elétrica e o que essa tecnicidade trouxe consigo: a geladeira, o ferro de passar roupas, o rádio, a tevê, o banho quente. Lembranças que, de imediato, demonstram como a tecnologia contribuiu nos afazeres domésticos – não no lazer ou no autocuidado, mas nas atribuições ligadas ao cuidado da família. A relação das mulheres com as mediações da comunicação também revelou-se nas entrevistas, pela forma como interagem com o rádio, o cinema, as revistas, as cartas, bem como o papel do WhatsApp em suas rotinas atuais – das doze (12) entrevistadas, sete usam

o aplicativo de forma recorrente. Um dos momentos compartilhados com as idosas foi o revisitar de suas histórias enquanto mostravam fotografias de momentos marcantes em suas vidas: seus casamentos, uma festividade de família, a formatura de um neto, entre outras lembranças.

Logo, memória e percepção (ou recepção) não são sinônimos, pois toda vez que a memória é resgatada e revisitada no presente, a interpretação da mesma pode sofrer interferências diversas. Portanto, matéria, memória e lembrança entrecruzam-se: a *lembrança* está impregnada nas representações de matéria e memória (Bosi, 1994), pois há um processo dialógico, uma mimese, que interliga as recordações às percepções do presente. Porém, toda vez que vêm à tona, estas nem sempre são reinterpretadas da mesma forma, pois a lembrança é uma imagem construída na consciência atual. Considerando que este estudo transita por histórias de vida de mulheres idosas, suas lembranças possuem especificidades que distinguem-se no espaço-tempo da memória. Segundo Bosi (1994), enquanto nas lembranças de pessoas idosas seja possível identificar uma história social já desenvolvida, a memória de uma pessoa jovem, ou mesmo adulta, mobiliza lutas e contradições de um presente em plena construção. Portanto, a lembrança aqui mobilizada regressa a um passado que ressurge em novas versões que, muitas vezes, conflitam com os desvios do tempo. Esse processo dialógico também inclui a pesquisadora-mediadora, uma vez que, a ela, cabe interpretar a memória do recordador, tornando-se sujeito e objeto:

Sujeito enquanto indagávamos, procurávamos saber. Objeto quando ouvíamos, registrávamos, sendo como que um instrumento de receber e transmitir a memória de alguém, um meio de que esse alguém se valia para transmitir suas lembranças (Bosi, 1994, p. 38).

Em diálogo com as *lembranças* estão as *temporalidades*, que referem-se aos modos de narrar a vida cotidiana e, dessa forma, de reproduzir a cultura oral, bem como as instabilidades discursivas que caracterizam a multiplicidade de temporalidades de diferentes grupos sociais, em seus espaços e tempos históricos, potencializando a heterogeneidade cultural (Martín-Barbero, 1997). Essa diversidade movente e inacabada da pluralidade cultural são, na visão de Martín-Barbero (1997), as *sociedades-encruzilhada* – que na perspectiva decolonial dialogam com o conceito de *fronteira* apresentado por Héctor

Alimonda (2011) e Walter Mignolo (2013, 2017), contextualizado nos capítulos quarto e quinto. Martín-Barbero (1997) aponta ainda que o:

[...] eixo do debate deve se deslocar dos meios para as mediações, isto é, para as articulações entre práticas de comunicação e movimentos sociais, para as diferentes temporalidades e para a pluralidade de matrizes culturais (Martín-Barbero, 1997, p. 258).

Lembranças/temporalidades: as recordadoras desta pesquisa tinham, no momento das entrevistas, entre 76 e 96 anos, logo, a diferença entre as idades também culmina em relatos de vida diversos. Enquanto as mais idosas, com 94 e 96 anos, tiveram oito e nove filhos, respectivamente, as demais tiveram entre três e seis filhos. Porém, a falta de acesso a contraceptivos repete-se nos relatos, assim como as proibições atribuídas pela igreja diante do consumo das pílulas anticoncepcionais. A língua como mediação cultural também aparece nas histórias, em que o idioma partilhado pelos pais – aqui o italiano, o ucraniano e o alemão – assume um lugar especial nas memórias das entrevistadas, que regressam à juventude ao contar que, na casa de suas famílias, os idiomas mais comuns eram aqueles dos países de origem de seus avós ou bisavós. O esquecimento do vínculo linguístico com a cultura dos pais é visto com pesar. Entre as dozes mulheres que constituem este estudo, nove são viúvas e discorrem sobre a solidão. A finitude do tempo e a perda de pessoas queridas também manifesta-se nas lembranças – esposos, filhos, mães, pais, irmãos e amigas já faleceram. A fragilidade de mulheres que aproximam-se de um centenário de existência também acometeu esta pesquisa – Adelide e Carolina, as duas recordadoras mais velhas, faleceram poucos meses após as entrevistas. Além delas, outras duas mulheres mapeadas não participaram do estudo, devido a complicações de saúde, vindo também a falecerem posteriormente. Uma gripe ou um resfriado forte, bem como picos de tristeza que acometiam as recordadoras, foram condicionantes que, por vezes, conduziram ou pausaram o cronograma da pesquisa de campo. Outro condicionante foi a fragilidade da memória, pois, embora para algumas entrevistadas revisitar a própria história tenha sido um passeio tranquilo, sem muitos desvios, para outras, as lembranças vinham com maior dificuldade.

Afinal, “o que percebo em mim quando vejo as imagens do presente ou evoco as do passado?” (Bosi, 1994, p. 44, grifo da autora). Com essa pergunta, Bosi (1994) demonstra a reação entre corporeidade, ação e representação, uma vez que a pesquisadora-mediadora, além de mediar lembranças de outrem, receber e transcrever memórias, em seu exercício de tradução etnográfica, também deve saber medir os silêncios e observar a responsividade corporal do/a entrevistado/entrevistada. Portanto, a sensibilidade da pesquisa social que mobiliza histórias de vida de mulheres idosas também deve atentar-se às singularidades do corpo, seja pela *corporeidade* enquanto performance social, mas também diante dos limites do corpo quase centenário, uma vez que este configura-se enquanto instrumento de comunicação para a recordadora – acelerado no passado, vagaroso no presente. E, assim como alertou Bosi (1994), esta pesquisa também confrontou-se com dedos trêmulos, espinhas tortas, a surdez, as cicatrizes, as íris apagadas, as lágrimas incoercíveis. Nesse sentido, Martín-Barbero (1997), aponta as *cognitividades* enquanto mediações do *corpo-mundo* ou do mundo do corpo, ou seja, das experiências que revelam-se a partir do contato do corpo com o mundo exterior – o que varia entre homens e mulheres; ricos e pobres; brancos e negros; burgueses e trabalhadores. Essa topografia do corpo também institui normas e obediências, valorizando e desvalorizando corpos, seres e saberes. Essa perspectiva dialoga com as categorias de *corpo-território* (Mignolo, 2017) e *território-corpo* (Haesbaert, 2021) mobilizadas no capítulo quinto.

Corporeidade/cognitividades: o desejo de ter estudado revela-se em grande parte das histórias, deixando evidente que ir para a escola não era uma prioridade para as mulheres – que, antes de ler e escrever, precisavam aprender os afazeres domésticos, as funções essenciais ligadas ao cuidado da família de origem ou daquela que um dia seria sua responsabilidade. A culpabilização ou a vergonha por “não ter estudo”, ou por ler e escrever com dificuldade. Há também o reconhecimento que para seus filhos e netos as oportunidades ligadas à educação foram mais acessíveis em comparação às suas gerações. A sexualização do corpo da mulher – a partir da proibição do decote, da roupa curta, do lábio e das unhas pintadas, assim como o medo diante dos assédios masculinos –, surge nas narrativas. A proibição do uso de contraceptivos, já citada anteriormente, também configura-se enquanto exemplo da corporeidade

da mulher a serviço de ideais religiosos e do estado, conforme veremos adiante com Silvia Federici (2017, 2019, 2021). O uso do corpo para o trabalho contínuo em casa e na roça, bem como as lembranças recorrentes dos ofícios feitos à mão, destacam-se nas narrativas, assim como as sequelas que resistem ao tempo e traduzem marcas do trabalho exercido pela mulher migrante-pioneira.

Embora a recordação não deva ser vista como verdade absoluta ou unilateral e, sim, como um recorte do espaço-tempo (Bosi, 2003), destaca-se a potência enunciativa da substância social da memória, que revela-se na memória oral, esta que opera como um “instrumento precioso se desejamos constituir a crônica do cotidiano” (Bosi, 2003, p. 15). É nesse sentido que esse método contribui para que aqueles e aquelas que estão à margem da sociedade possam ser ouvidos, dentro de seus termos, condições e saberes, bem como serem, de fato, reconhecidos enquanto sujeitos protagonistas de pesquisas e do seu tempo histórico. Assim, Bosi (2003) reforça que a história oficial não dá conta de revelar as individualidades das *memórias vivas dos seres subjugados*, especialmente quando:

Os velhos, as mulheres, os negros, os trabalhadores manuais, camadas da população excluídas da história ensinada na escola, tomam a palavra. A história, que se apoia unicamente em documentos oficiais, não pode dar conta das paixões individuais que se escondem atrás dos episódios (Bosi, 2003, p. 15).

Em diálogo com as memórias vivas dos seres subjugados estão as *cidadanias* evocadas por Martín-Barbero (1997), em que o autor recorre à colonização das mediações, bem como à ocidentalização do pensamento, para apontar os limites das liberdades dos cidadãos e da independência individual – que dialogam com a colonialidade do poder e do saber apontada por Aníbal Quijano (2005, 2007) e contextualizada a partir do quarto capítulo. No caso de Martín-Barbero (1997), vale lembrar que estamos falando de um autor que voltou seu olhar para as dinâmicas comunicacionais, sociais e culturais da América Latina, e que preocupava-se tanto com a recepção quanto com os movimentos de resistência dos sujeitos diante da responsividade enunciativa gerada pelas mediações enquanto pontes para as cidadanias. Logo, reflexões sobre liberdades, poderes e dominações estão no cerne de sua obra, conforme observado a seguir:

A cultura de mediação de massa é forjada na tensão entre essas duas dinâmicas: a dos interesses econômicos de um capitalismo mais e mais monopolista, que se aproveita da presença débil e funcional do Estado, e a de uma poderosa sociedade civil que defende e amplia os limites da liberdade (Martín-Barbero, 1997, p. 194).

Memórias vivas dos seres subjugados/cidadanias: são muitos os momentos em que as mulheres entrevistadas não se reconhecem como protagonistas, e demonstram a falta de interesse “dos mais jovens” em suas histórias e relatos. Serem ouvidas, em seus termos, pela primeira vez, faz com que a pesquisadora-mediadora desconhecida receba gestos de gratidão e afeto – *quem é essa moça sentada no meu sofá e que demonstra uma curiosidade vista poucas vezes?*. Imagino que essa deva ser a reflexão dedicada à minha presença. Há perguntas que geram reflexões ou reconhecimentos: a ressignificação da ideia de trabalho, ou o não recebimento de um salário, apesar das décadas de atuação em casa, no negócio da família no perímetro urbano ou na agricultura. A compreensão (ou indiferença) sobre diferentes modos de existência, como de caboclos, indígenas e benzedeiros. A relação com mulheres que exerceram ou ainda exercem a função de empregadas e que permanecem em suas histórias. Destaca-se, sobretudo, a solidariedade exercida, em diferentes ocasiões, entre mulheres, enquanto exemplo de resistências que oportunizaram emancipações e liberdades, ressignificando seus lugares na vida cotidiana.

Diante da busca por autobiografias narradas, Bosi (2003) aconselha a utilização de perguntas exploratórias e semiestruturadas, para que o recordador possa rememorar momentos do seu passado com maior liberdade. Assim, a autora provoca a construção de “mapas afetivos” construídos pelas memórias dos entrevistados, respeitando o caminho apresentado por eles para compartilhar suas recordações. Diante do contexto sócio-histórico percorrido pela pesquisadora-mediadora, ao reunir e buscar conexões entre diferentes histórias de vida, é preciso considerar que o estudo biográfico permite o reconhecimento do sujeito em seu campo social, pois:

Quanto mais o pesquisador entra em contato com o contexto histórico preciso onde viveram seus depoentes, cotejando e cruzando informações e lembranças de várias pessoas, mas vai-se configurando a seus olhos a imagem do campo de significação já pré-formada nos depoimentos. Para os depoimentos que são autobiografias vale

considerar que estas são, além de testemunho histórico, a evolução da *pessoa* no tempo. [...] Somente, através de estudo biográfico perceberíamos a pessoa historicamente (Bosi, 2003, p. 56, grifo da autora).

Nesse sentido, a pesquisa de campo realizada nesta tese promoveu um momento de investigação e tradução a partir de uma alternativa metodológica de co-investigação com as mulheres que detêm a memória histórica aqui mobilizada. Elas não são categorizadas como sujeito ou objeto de pesquisa, uma vez que essa abordagem distancia o/a pesquisador/pesquisadora dos seres que sustentam a problemática do estudo e, portanto, devem ser legitimados como protagonistas do seu lugar de enunciação. Tal perspectiva está alinhada ao olhar decolonial e acompanha o pensamento fronteiriço na busca da descolonialidade do saber e do ser, com a intenção de construir novos horizontes epistemológicos que não reproduzam a colonialidade (Pérez; González; Marañón-Pimentel, 2019). Portanto, aqui, há o diálogo entre conhecimento acadêmico e não-acadêmico, em que teoria e oralidade fundem-se, revelando suas coexistências no cotidiano da vida social. Assim, em uma pesquisa social que proponha-se a desenvolver uma metodologia da memória:

[...] a história oral alarga os nossos horizontes de pesquisa e conhecimento, rompe com os esquemas coloniais impostos pela história oficial, torna mais clara a interação entre o passado e o presente das sociedades humanas e apresenta-se como um esforço coletivo de desalinhamento (Pérez; González; Marañón-Pimentel, 2019, p. 246).

Assim, a investigação e a tradução decolonial devem promover um olhar descentralizado, baseado na diversidade de identidades e na alteridade. Claudia de Lima Costa (2020) aponta que a prática etnográfica conduzida pela política da tradução deve ocorrer a partir de perspectivas pluriversais, cuja pesquisa social não pode cair nas armadilhas da colonialidade da linguagem e da tradução colonial, uma vez que “na tradução, há a obrigação moral e política de nos desenraizarmos, de vivermos, mesmo que temporariamente, sem teto para que a/o outra/o possa habitar, também provisoriamente, nossos lugares” (Costa, 2020, p. 324).

Na presente pesquisa, portanto, optou-se pela entrevista semiestruturada, com roteiro composto por 78 perguntas previamente formuladas, abertas e

fechadas (Gil, 2019), possibilitando o imprevisto e/ou a complementação em momentos oportunos. As questões abrangem categorias temáticas que conduzem a problemática deste estudo – *memória, mediação e colonialidades* – para tecer uma cartografia que estabeleça diálogo entre os mapas noturnos de Martín-Barbero (1997, 2002) e as histórias de vida de Bosi (1994, 2003), bem como com a tradução decolonial.

Quadro 02: roteiro utilizado nas entrevistas para cartografar histórias de vida de mulheres migrantes-pioneiras

Perguntas	MN	HV	C
01 Qual é o seu nome completo?		x	
02 Qual é a sua data de nascimento e idade?		x	
03 Qual é a sua cidade de nascimento?		x	
04 Você se considera descendente de qual etnia/raça?			x
05 Qual é a sua religião?	x		x
06 Você teve quais profissões?	x		x
07 Quais são os nomes dos seus pais?		x	
08 Quais são os nomes dos seus irmãos?		x	
09 Quando os seus pais vieram para Pato Branco?		x	
10 A família veio de qual cidade/estado?		x	
11 Por que vocês vieram para Pato Branco?	x		
12 A sua família já foi chamada de pioneira? Por quê?	x		x
13 Para você, o que é ser pioneiro ou pioneira?			x
14 Você se considera uma pioneira? Por quê?	x		x
15 Como foi a sua infância? Quais lembranças você tem dessa época?		x	
16 Você foi para a escola, pôde estudar? Até qual série? Onde estudou?			x
17 Seus irmãos e irmãs estudaram? Até qual série? Onde estudaram?			x
18 Quem fazia ou ajudava nos afazeres domésticos?			x
19 Vocês tinham algum ajudante/empregada? Eles eram de qual etnia?			x
20 O que mais lhe marcou sobre estas pessoas que conviveram com a sua família enquanto empregados/empregadas?	x		x
21 Como era a sua mãe? Quais lembranças você tem dela?	x	x	
22 Como era a vida para as mulheres na sua infância e adolescência?	x		
23 Havia proibições para as mulheres? Quais?	x		x
24 Além da sua mãe, quais mulheres faziam parte do seu convívio? Quais eram suas atuações/profissões?	x		x
25 Como era a convivência do seu pai com a sua mãe?	x		
26 E como eles eram com os filhos?	x		
27 Sobre a vinda a Pato Branco, o que você lembra da viagem? Quantos dias durou?	x	x	
28 Vocês vieram com alguma outra família? Eram ou continuam sendo amigos?		x	
29 Quais/quantas famílias já estavam aqui na cidade quando vocês chegaram?	x		
30 O que sua mãe achava sobre essa mudança de cidade?	x		x
31 Quando chegaram aqui, como se instalaram? Foram morar em qual bairro?	x		x
32 Em quais bairros/comunidades você já residiu em Pato Branco?		x	
33 O que influenciava as decisões sobre onde residir e onde desenvolver as atividades profissionais?	x		x

34	Quais atividades profissionais seus pais desempenharam ao chegar aqui? Eles já faziam isso antes de vir para cá?		x	
35	De tudo o que trouxeram na mudança, você sabe o que, quais objetos, quais recursos, quais saberes foram importantes para sobreviver no início de Pato Branco?	x	x	x
36	Como era a cidade na época em que você chegou? Mudou muito?	x	x	x
37	Como era a convivência entre os moradores? Havia violência? De que tipo? Como era? Lembra de algum episódio de violência?	x	x	
38	Quantos anos você tinha quando casou?		x	
39	Como conheceu seu marido?		x	x
40	Vocês casaram em qual ano?	x	x	
41	Casaram na igreja? Tem fotos da ocasião?	x	x	
42	Como foi o seu casamento, o que você recorda dessa época?		x	x
43	Como era a convivência com seu marido? Como ele lhe tratava?		x	x
44	Havia algo que você era proibida de fazer pelo seu marido? O quê?		x	x
45	O que você fez em relação a isso?		x	x
46	Quantos filhos você teve? Quais são seus nomes?		x	
47	Como eram os partos? O que você lembra dessas experiências?	x	x	x
48	As mulheres tinham muitos filhos nessa época? Por quê?		x	x
49	Já havia anticoncepcional nessa época? Como você “calculava” para evitar filhos?	x	x	x
50	Vocês tinham acesso a médicos? Como era cuidar dos filhos nessa época?		x	x
51	Como era a sua vida nessa época, quais atividades desempenhava em casa?		x	x
52	Você já chegou a ter uma ajudante/empregada? Quem era ela? Como ela era? (branca, negra...)		x	x
53	Havia caboclas, indígenas ou benzedeiros nessa época? Você conviveu com alguma delas? Tem alguma lembrança nesse sentido?	x	x	x
54	Você já teve uma renda sua, um salário?	x	x	x
55	Como era tratada no trabalho? Ou já teve essa vontade de trabalhar para fora?		x	x
56	Você trabalhou em quais lugares/bairros da cidade?		x	x
57	Como era ter que trabalhar e cuidar da família?		x	x
58	Qual era a profissão do seu marido?		x	
59	Quais eram as condições da família? Os filhos tiveram que trabalhar para ajudar em casa? Quais atividades eles desempenhavam e com qual idade?		x	
60	Como era essa organização financeira em casa, quem cuidava do dinheiro da família?		x	x
61	De quais atividades você mais participava na cidade? Participava de alguma entidade? Qual?	x	x	x
62	O que você mais gostava de fazer enquanto lazer/cultura?	x	x	x
63	Onde encontrava essas atividades de lazer/cultura?	x	x	
64	Quais os meios de comunicação você tinha acesso? O que achava deles?	x	x	
65	Que tipo de informação/conteúdo esses meios de comunicação traziam?	x		
66	Você lia os jornais impressos da cidade? Que tipo de matérias você lia nesses periódicos?	x		
67	Você recorda se, nesses jornais, havia matérias ou conteúdos voltados às mulheres? Que tipo de conteúdo era esse?	x		
68	Além desses meios de comunicação, como as informações chegavam até a cidade? Havia outra forma de saber o que acontecia em regiões mais distantes?	x	x	
69	Via ao cinema? Quais filmes gostava de assistir?	x	x	
70	E o rádio? Ouvia naquela época? Ainda ouve hoje?	x	x	

71	Você vê alguma semelhança dessa fase da sua vida, com a vida levada pela sua mãe? Por quê?		x	x
72	Se você não tivesse casado e tido filhos, qual seria sua outra “vida”? Naquela época, haveria outro destino possível para ti? Qual?		x	x
73	Você conheceu alguma mulher que se separou ou que não casou? O que você lembra sobre ela (s)?		x	x
74	Como a sociedade via essas mulheres? Qual sua opinião sobre isso?		x	x
75	O que você dizia ou ensinava para as suas filhas e filhos na medida em que elas foram crescendo? Quais conselhos você deu a elas em relação ao casamento? E a estudar? E a ter uma profissão?		x	x
76	Qual foi o maior ensinamento que você aprendeu com a sua mãe? De que forma isso moldou a mulher que você se tornou?		x	x
77	Você acha que hoje as mulheres têm uma vida diferente da sua? Em que sentido?		x	x
78	E para suas filhas e netas? O que mudou para elas?		x	x

Fonte: elaborado pela autora, considerando a cartografia de mapas noturnos (MN), histórias de vida (HV) e colonialidades (C).

Ao longo de sua obra, muito além de relativizar a relação dicotômica entre emissores-dominantes e receptores-dominados, Martín-Barbero (1997) percorreu um caminho em busca de mapear contradições, resistências e lutas do processo de mediação que a comunicação e a cultura exercem na sociedade. Logo, foi preciso olhar a comunicação na perspectiva da mediação, não mais dos meios – justamente por mediar uma sociedade cada vez mais plural, constituída pela “verdadeira cultura”, caracterizada pelo autor como a junção de descontinuidades e matrizes culturais, em que memórias e imaginários misturam-se ao indígena, ao rural, ao urbano e ao popular. Não há, portanto, como olhar para as mediações como objeto de estudo cartográfico sem considerar estruturas econômicas, políticas e culturais. Aliás, é na e a partir da cultura que as vozes e lutas vêm à tona, indo na contramão de imposições e dominações hegemônicas (Martín-Barbero, 2002). Ora, se estamos falando da construção sócio-histórica de gênero, a mesma também perpassa pelo tecido cultural – e revela-se nas histórias orais aqui mobilizadas, em consonância com seus relatos sobre silenciamentos, invisibilidades, privações de liberdades e, sobretudo, resistências.

Ao aproximar Bosi (2003) da tradução decolonial, observa-se que a autora alerta que nas histórias individuais, “há sempre uma narrativa coletiva privilegiada no interior de um mito ou de uma ideologia. E essa narrativa explicadora e legitimadora serve ao poder que a transmite e difunde”, (Bosi, 2003, p. 17-18). Assim, é importante reconhecer que a memória coletiva, quando

revela-se na percepção individual do sujeito, compreende o interior de uma classe, cuja difusão é traduzida em imagens, sentimentos, ideias e valores (Bosi, 2003) – locus que também pode reproduzir traços sociais da colonialidade em sua dicotomia de dominação e poder.

Nesse sentido, este estudo caminha na contramão da compreensão epistêmica que reconhece a modernidade¹³ enquanto fenômeno histórico-social unificado e universal. Afinal, o projeto moderno consolidou Um Mundo, nas palavras de Arturo Escobar (2015), na tentativa de transformar muitos mundos em um único, pois “em sua forma dominante, essa modernidade – capitalista, liberal e secular – estendeu seu campo de influência para a maior parte dos cantos do mundo desde o colonialismo” (Escobar, 2015, p. 93). A perspectiva decolonial, por sua vez, propõe qualificar o oprimido, ouvir vozes esquecidas/silenciadas, provocando novos modos de operar os saberes e protagonismos subalternos. Isso também revela-se no meio acadêmico e nas ciências sociais, que não podem resumirem-se a uma ciência universal que reduz e, muitas vezes, anula perspectivas diferentes e plurais (Alimonda, 2011).

Portanto, consciente de que há uma busca pela emancipação de vários e diferentes mundos (culturais, sociais e acadêmicos), esta tese olha para o contexto de Pato Branco (PR) com a lente anticolonial e decolonial, questionando a lógica da colonialidade inserida em histórias de mulheres migrantes-pioneiras. Descontinuidades e recorrências serão apresentadas na tradução realizada nos capítulos quarto, quinto e sexto, e que consistirá na cartografia aqui desenvolvida, uma vez que as histórias das recordadoras deste estudo tecerão uma rede feita pela oralidade da memória e também pela teoria decolonial, em diálogo com a memória de gênero. Porém, antes de prosseguir, é necessário conhecer as recordadoras deste estudo, momento dedicado ao capítulo terceiro, que inicia a seguir.

¹³ Aqui, mobilizo autores decoloniais que associam a modernidade enquanto resultado direto da expansão territorial europeia e do capitalismo, que condicionaram práticas de colonização da América Latina no século XV. Logo, a modernidade configura-se como produto da colonialidade eurocêntrica e capitalista (Quijano, 2005).

3 MUITO ALÉM DE COSTURAR, PLANTAR E CASAR

“Quantas histórias eu teria aprendido, quantos colos eu perdi. Sobretudo, o quanto não conheci você e dona Erani como mulheres, para além do papel de avó e mãe.”

Djamila Ribeiro¹⁴

Este capítulo apresenta as doze (12) recordadoras do presente estudo, aqui citadas de acordo com a cronologia dos nossos encontros: Adelinde Sartori Corona (*in memoriam*); Carolina Chiochetta Arsego (*in memoriam*); Ermida Fabian Loregian Dalla Costa; Isolda Viganó Pozza; Maria Leonardi Piassa; Cebilia Benoski Martinichen; Maria Dubena Steadnik; Erotildes Bernardete Cavazzola Vezaro; Iraci Bertol Cantu; Maria Lourdes Pelozo; Guilhermina Sandrin Boldrini; Martha Leonida Schwuler Raber. A seguir, apresenta-se um quadro introdutório, retomando seus nomes, idades atuais¹⁵, cidades onde nasceram e ano em que migraram.

Quadro 03: síntese sobre as recordadoras entrevistadas

Nome	Idade	Data de nascimento/ falecimento	Cidade de nascimento	Migrou
Adelinde Sartori Corona	94	26/03/1928 – 21/09/2022	Sananduva (RS)	1947
Carolina Chiochetta Arsego	96	11/07/1926 – 21/04/2023	Paim Filho (RS)	1954
Ermida Fabian Loregian Dalla Costa	82	10/04/1942	Pato Branco (PR)	Não se aplica
Isolda Viganó Pozza	89	21/05/1935	Santa Lucia do Piaí (RS)	1946
Maria Leonardi Piassa	81	02/08/1942	Bituruna (PR)	1943
Cebilia Benoski Martinichen	78	20/06/1945	Pato Branco (PR)	Não se aplica
Maria Dubena Steadnik	85	20/04/1939	Pato Branco (PR)	Não se aplica
Erotildes Bernardete Cavazzola Vezaro	82	16/04/1942	Paim Filho (RS)	1952
Iraci Bertol Cantu	81	28/12/1942	Cruz Alta (RS)	1948
Maria Lourdes Pelozo	80	09/01/1944	Pato Branco (PR)	Não se aplica
Guilhermina Sandrin Boldrini	88	16/10/1935	Severiano de Almeida (RS)	1947
Martha Leonida Schwuler Raber	88	23/09/1935	Ijuí (RS)	1956

Fonte: elaboração da autora.

¹⁴ Djamila Ribeiro é uma escritora e filósofa brasileira. O trecho aqui citado faz parte da obra “Cartas para minha avó” (2021, p. 18).

¹⁵ Considerando a data de defesa desta tese, 27 de maio de 2024.

Seus nomes estão sendo revelados pelos seguintes motivos: **a) todas forneceram o termo de consentimento assinado, tanto pelas recordadoras quanto por um (01) de seus familiares, autorizando a divulgação de suas identidades e fotografias; b) uma vez que este estudo tensiona o apagamento histórico das mulheres no processo de desenvolvimento, mantê-las no anonimato é corroborar com tais silenciamentos.** Portanto, peço licença, aqui, para ser desobediente à academia, em prol de uma metodologia descolonizada e descolonizadora (Castro-Gomez, 2007), que constrói a cartografia desta tese de mãos dadas com cada mulher entrevistada, apresentando o que foi consentido por elas.

Este capítulo é um prelúdio, a oportunidade para que as leitoras e leitores desta tese possam conhecer aquelas que detêm as memórias aqui narradas e que viabilizaram a construção da cartografia da memória de gênero proposta por esta pesquisa. São breves recortes biográficos das migrantes-pioneiras entrevistadas, uma vez que o movimento cartográfico prossegue nos próximos capítulos. O intuito, aqui, não é tecer suas biografias – e isso tampouco seria possível, afinal, como recontar vidas quase centenárias em poucas páginas? Não há esta pretensão. O que apresento é uma fração de histórias que, de longe, insinua-se como sendo a tradução de uma falsa totalidade. Não representa o todo vivido, e jamais o será. Contudo, aqui coloco-me como mediadora e peço licença para partilhar um pouco do que vivi no campo, nesse lugar de pesquisadora-entrevistadora/pesquisadora-mediadora.

Difícil não emocionar-se com seus olhares, mãos trêmulas, memórias ativas ou cambaleantes... seus rituais afetivos, chás, cafés, bolachas, jardins floridos, sorrisos, lágrimas, abraços... perdas, recomeços. Algumas das casas onde as conheci não existem mais, estão vazias, mobiliadas pela ausência de suas proprietárias que hoje também habitam o lugar das lembranças. Ainda assim, escolhi preservá-las no presente, não as descrevo no passado. Entretanto, enquanto escrevo essas palavras, essas casas configuram-se em paisagens da minha memória. Nesse percurso, aprendi que a pesquisa social etnográfica nos faz um pouco tecelões, em que a cartografia da memória oral assimila-se à costura de uma colcha de retalhos – e nesse ofício artesanal há teoria, método mas, sobretudo, há vida.

3.1 Adelinde Sartori Corona: a filha de Angela

“E eu gostava de ler, ler e ler. Aí quando eu ia dormir, passar roupa ou arrumar a cama, eu me escondia para ler, embaixo do travesseiro. Eles [meus pais] achavam que eu não deveria ler aqueles livros. Eu gostava de ler tudo. Eu aprendi muito lendo”.

Adelinde Sartori Corona

Adelinde Sartori Corona nasceu em 26 de março de 1928, tinha 94 anos quando nos encontramos. Destes, 65 anos foram vividos em um casamento feliz, como ela mesma gosta de frisar enquanto me recebe e compartilha comigo sua história. Estamos na cozinha da sua casa, um lugar cheio de significados e recordações. Em alguns momentos, nossas vozes fundem-se ao som da chuva que, lá fora, desaba forte, como se quisesse fazer parte da conversa que duraria uma tarde inteira de abril.

A primeira menção ao marido vem de forma espontânea, ao recordar a vinda da família a Pato Branco, que migrou de Sananduva, Rio Grande do Sul, em 1947: “vim com meu pai, meu pai trouxe o meu namorado junto, ele gostava muito dele. Minha mãe disse: por que você vai levar esse moço junto? Ele disse: porque ele é muito bom. E ele era muito bom mesmo. Eu fui muito feliz” (Corona, 2022).

Ao falar de Germano Corona, seu marido, o semblante de Adelinde muda e quase sempre é emoldurado por um sorriso. Exceto quando a pergunta denota saudade ou solidão, nesses momentos, a tristeza insinua aparecer. É assim também ao tentar recordar de amigas e outras mulheres que fizeram parte da sua vida. “Ela já morreu”, uma frase curta, apenas três palavras, repetida várias vezes durante a nossa conversa

Filha de Angela Bolzan e Pedro Sartori, é a mais velha de nove irmãos. O pai era alfaiate, a mãe costureira, mas também tinham uma sorveteria, e levaram os três ofícios a Pato Branco. Seu rosto ganha uma nova expressão ao recordar os primeiros anos na cidade. É um riso abafado, uma mistura de alegria e tristeza contidas: “viemos com dois caminhões cheios de mercadorias. A mudança, a geladeira de fazer sorvete, picolé, mas não tinha luz” (Corona, 2022).

Os dedos longos que agora acariciam o trilho da mesa, ditam o ritmo de outras lembranças preservadas: a vontade de ter ido mais à escola. “Eu fui pouco à escola, pois onde morávamos tinha somente até o quinto ano. Quando eu estava no quinto, fui aprender costura” (Corona, 2022).

O casamento de Adelinde e Germano aconteceu em 1949. “Eu tive oito filhos, assim como tive oito irmãos. Foi uma vida de muito trabalho, mas era bom, porque éramos muito unidos. A gente foi muito feliz” (Corona, 2022). Para sustentar a família, Germano exerceu mais de 40 atividades. Ao lado do marido, Adelinde também desempenhou diversos ofícios. A memória regressa:

Eu sempre estive junto, ajudando. Eu ia toda noite no cinema, para esperar a saída do pessoal, porque depois eles iam no nosso bar, tomar sorvete, cerveja, café. O nome era Bar 17. Foi muito legal. Eu sempre trabalhei. Meu marido gostava de vender as coisas, para eu não trabalhar. E eu chorava, porque não gostava que ele vendesse (Corona, 2022).

“Ele era muito bom”, eis aqui outra frase que Adelinde repete várias vezes. Afinal, como manter-se agarrada à história de uma união que durou mais de 65 anos, se não pela memória; esta que, aqui, diante de lembranças tão bonitas, não pode falhar. A repetição é proposital, dita por alguém que não quer esquecer:

Mas ele era muito bom, o meu marido. Pela manhã, ele dizia: e agora vou cantar para a minha namorada. Ele sempre me fazia surpresas. Se eu não ia em um lugar com ele, ele dizia: então vamos amanhã, daí tu vai. Sempre estávamos juntos. Nossa, é muito triste [a vida sem ele]. A gente se dava muito bem. Ele era muito bom (Corona, 2022).

As palavras são vagarosas ao ditarem os nomes dos oito filhos. Nesse momento, o passeio pelos pontos do trilho ganha leves batidinhas, como se as mãos de Adelinde amassassem a memória que teima em regressar a passos lentos. Seus oito partos aconteceram em casa, com parteiras.

Quando perguntada sobre alguma amizade que lhe marcou, a memória não falha: “a Vivi, a mulher do Pedrinho Barbeiro”. Dona Adelinde refere-se à Elvira de Lima, viúva do vereador Pedro José da Silva, assassinado em maio de 1957, como consequência da sua atuação de resistência na Revolta dos Posseiros¹⁶. Outro detalhe dessa história é que, assim como Pedro, Germano Corona também era vereador, ambos eleitos pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB). “No dia que nasceu a Lucia [minha filha], eles queriam matar o Germano, por causa de política. O Pedro, padrinho da Lucia, ficou a noite inteira lá em casa,

¹⁶ A Revolta dos Posseiros será pontuada no capítulo quarto.

e ela [a Vivi] também. Protegendo” (Corona, 2022). Sobre a atuação política de Germano, dona Adelinde afirma:

Eu, no começo, eu não queria que ele fosse candidato, porque eu ficava com as crianças, né. Depois eu comecei a ajudar, porque eu via que ele tinha uma vocação em ajudar as pessoas. Ele achava que tinha que cuidar das pessoas, ele ajudava muito as pessoas. Ninguém fala mal dele, todo mundo fala que ele ajudou. Ele sempre foi assim. As pessoas gostavam tanto dele que nós tivemos 300 afilhados (Corona, 2022).

Fotografia 01: Adelinde Sartori Corona, 08 de abril de 2022



Fonte: registro feito pela autora.

Enquanto a chuva caía forte lá fora, Adelinde recuperou o que sentiu naquele maio de 1957:

Da Revolta eu lembro pouco, eu lembro mais de quando mataram o Pedrinho. Ele fez um abaixo assinado para levar para o Rio de Janeiro, por causa dos terrenos. E eles o mataram, para ele não ir. Ela [a Vivi] e os três filhos, moraram aqui em casa até o irmão dela vir buscá-la. Foi muita tristeza e medo, porque a gente estava em risco também. Todo mundo tinha medo (Corona, 2022).

Na parede atrás de Adelinde há uma imagem de Frei Policarpo Berri, religioso e pioneiro da cidade, falecido em 2020. “Frei Policarpo era muito nosso amigo. Ele e Germano eram muito amigos. Germano ajudou ele a construir a TV, intermediava a vinda dos equipamentos” (Corona, 2022). Aqui, dona Adelinde refere-se à instalação da primeira emissora de tevê da cidade, a TV Sudoeste, ocorrida na década de 1980.

Enquanto o chá de hortelã borbulha no fogão e lá fora os pássaros voltam a cantar, anunciando que a chuva foi embora, aproximou-se o momento da minha despedida. “Com os filhos fizemos diferente, eu nunca quis ser igual a minha mãe. Nós sempre aconselhamos a ajudar as mulheres, e todos ajudam. A gente procurava sempre ensinar o bem para eles”, (Corona, 2022).

Adelinde faleceu cinco meses depois do nosso encontro, em 21 de setembro de 2022 – no auge de tudo aquilo que pode ser vivido por uma mulher migrante, pioneira, filha, mãe, esposa... a menina que escondia-se para ler seus livros preferidos e quis ser diferente da mãe.

3.2 Carolina Chiochetta Arsego: a memória em espiral

“O interessante na minha vida é que sempre morei perto da igreja. Sou da Legião de Maria. Graças a Deus, a minha vida foi muito boa”.

Carolina Chiochetta Arsego

Carolina Chiochetta Arsego nasceu no dia 11 de julho de 1926, em Paim Filho, Rio Grande do Sul. “Morava perto da Igreja Matriz, no Centro da cidade. Todos os dias eu ia à igreja, era só atravessar a rua. E quando vim morar em Pato Branco, também foi perto da igreja” (Arsego, 2022). A varanda da sua casa de madeira possuía alguns degraus que ela percorria com dificuldade, com a ajuda de um andador. Ainda assim, fez questão de me receber na entrada da casa, com um abraço. Seus passos eram vagarosos e cautelosos, assim como suas lembranças. Tinha 96 anos no momento do nosso encontro, ocorrido em setembro de 2022. Não sabíamos, nem tínhamos como saber, mas ela faleceria sete meses depois, em 21 de abril de 2023.

Primeiro tomamos café juntas, depois fomos para a sala, quando começamos a conversa. Já nos primeiros instantes, ela menciona algo que seria

recorrente ao longo daquela manhã de sábado ensolarado: a sua fé. “Fui professora de catequese e preparei meninas para a eucaristia” (Arsego, 2022), conta várias vezes.

Entrevistá-la foi um desafio. Sua memória caleidoscópica desviava das perguntas a todo instante, pairava nas suas lembranças, num voo livre de quem viveu quase um século e não pode revisitar uma vida inteira em poucos instantes. Foi preciso tempo, paciência. Essa memória que dança diante dela (e de mim), vai e volta para o mesmo lugar, várias vezes:

No dia de Nossa Senhora, na missa das cinco horas da tarde, fui chamada de surpresa para levar a Nossa Senhora até o altar. Ainda bem que eu estava bem vestida naquele dia, pois fazia frio. E fui, todo mundo cantando, eu me emocionei. Também comecei a cantar junto. Veja o que eu fiz?! Meu sobrinho disse que essa foi uma homenagem muito bonita que me fizeram, **por eu ser pioneira** daqui (Arsego, 2022, grifo nosso).

O que eu não sabia é que ela voltaria à lembrança descrita acima outras vezes, como algo que lhe marcou e que, naquela manhã de setembro, merecia ser lembrado. Quando revisita momentos como este, em que conduziu a Santa ao altar da Igreja, ela rememora até o clima do dia, sendo capaz de afirmar se fazia calor ou frio. Este relato não acompanha a dificuldade demonstrada ao narrar fatos que demandam exatidão do tempo: *quando foi, quantos anos tinha?* São respostas que não revelam-se nas memórias de Carolina. O mais próximo que consigo chegar da sua vida familiar na infância, é a descrição da casa dos pais:

Tinha um pátio muito grande, com um arvoredor, e todos ajudavam a varrer e a limpar. As mulheres eram dona de casa, faziam serviços, tinham parreiral, arvoredor, a casa grande, com muitos irmãos. A gente se sente feliz por termos ajudado e trabalhado com nossos pais (Arsego, 2022).

A memória que cambaleia no tempo relata que os pais tiveram oito filhos, mas foram 16 (Jornal de Beltrão, 2016). Sobre a sua infância, também relata ter estudado até o quarto ano, mas logo volta a falar de sua relação com a fé:

A professora dormia na nossa casa. Quando crianças, colhíamos as rosas e espalhávamos as pétalas onde as mulheres passavam carregando Nossa Senhora nas procissões. Depois, quando cresci, fui eu quem levou a santa até o altar (Arsego, 2022).

Sua vivência com a fé também imbrica-se às memórias sobre Pato Branco. Filha de Maria Betin Chiochetta e Albino Chiochetta, descendentes de italianos, Carolina chegou a Pato Branco em 1954. Já casada, migrou com o marido, Fidele Arsego, e com sete filhos – informação escondida em sua memória e que encontro em uma reportagem publicada no Jornal de Beltrão em 2016. Nesse compasso, Carolina diz ter tido seis filhos, quando foram nove.

Fotografia 02: Carolina Chiochetta Arsego, 10 de setembro de 2022



Fonte: registro feito pela autora.

Ela orgulha-se ao contar que o marido, falecido em 1993, era reconhecido pela sua profissão. Marceneiro e construtor, foi responsável por edificar as principais capelas do município, especialmente as das comunidades rurais. Aliás, foi ele que construiu a casa onde ela residiu até seu último dia, na Rua Jaciretã, Centro de Pato Branco.

Meus pais e meus irmãos já moravam aqui em Pato Branco. Meu marido era construtor e aqui tinha muito trabalho, por isso viemos. O quanto ele trabalhou na construção da Matriz! Ele fez muitas capelas, aquela do Passo da Pedra foi ele também. Quando chegamos aqui, moramos num barraco improvisado, logo depois meu marido já

construiu essa casa. Viemos em um caminhãozinho, trouxemos pouca coisa, o resto fomos comprando aqui (Arsego, 2022).

Nos entremeios das suas lembranças em espiral, ela recorda que havia um pé de pitanga na Igreja Matriz São Pedro Apóstolo e seu amigo, Frei Policarpo Berri – figura recorrente nas histórias de mulheres aqui entrevistadas – lhe ajudava a colher os frutos quando por lá ela passava. Na conversa com Carolina, a fé regressa, a todo instante, nas lembranças de carinho, gratidão e amizade.

“O interessante na minha vida é que sempre morei perto da igreja. Sou da Legião de Maria. Graças a Deus, a minha vida foi muito boa” (Arsego, 2022). Enquanto ela diz isso, um som ao fundo anuncia que uma nova hora inicia. É o sino da Matriz São Pedro Apóstolo, que badala no mesmo ritmo calmo e sereno que guiou as memórias de Carolina até aquele instante – bem diferente dos pássaros que cantavam apressados lá fora. Naquele momento furtivo não sabíamos, mas nosso encontro também seria uma despedida.

3.3 Ermida Fabian Loregian Dalla Costa: as mãos calejadas

“Essa mão foi ordenha para tirar leite das vacas, a máquina de lavar roupa, a plantadeira para plantar o milho. Fazíamos tudo à mão”.

Ermida Fabian Loregian Dalla Costa

Conheci Ermida Fabian Loregian Dalla Costa em outubro de 2022. Combinamos de nos encontrar numa manhã de sábado, em sua casa no Bairro Cadorin. Fui recebida com um farto café da manhã. Salame, queijo, ovos cozidos. Só depois desse ritual afetuoso é que fomos para a propriedade da família na comunidade rural de São João Batista. Boa parte da nossa conversa ocorreu nessa casa, onde ela teve os cinco filhos. Lá, entre pinheiros centenários, uma placa nos recebe e anuncia, logo na chegada: “*Dalla Costa, Pioneiros, 1932*”.

Pato-branquense, ela nasceu em 10 de abril de 1942, na comunidade rural de São Pedro de Alcântara. Filha de Amábile Fabian e Virgílio Valentin Loregian, compartilhou suas lembranças para esta pesquisa no auge dos seus 80 anos. “Minhas quatro gerações, tanto de pai quanto de mãe, são de descendência

italiana. Somos gerações de agricultores”, (Dalla Costa, 2022). Tanto na casa “da cidade”, quanto na propriedade que preserva boa parte dos traços e memórias edificadas nos últimos 60 anos, quadros e imagens indicam a relação da família com a fé.

Casou aos 18 anos, com Dérico Dalla Costa. Após o casamento, morou com o sogro, a madrasta do esposo e com os cunhados adolescentes. Ao ouvi-la, consigo imaginar a seguinte cena: uma jovem, com roupas feitas por ela mesma, altiva pela força de quem cuida da casa e ainda sabe semear o milho, selar o cavalo, alimentar a criação de porcos, vacas e que não teme a noite escura iluminada por lampiões:

Não tinha escolha, sempre trabalhávamos, em casa ou na lavoura. Eu pegava o cavalo e levava comida para os empregados do outro lado do mato, e ficava lá trabalhando: quebrando milho, espiga por espiga. E ainda ordenhava, tirava leite, tudo à mão (Dalla Costa, 2022).

“Todo dia, ao meio-dia, as mães davam a catequese aos seus filhos” (Dalla Costa, 2022). Ermida e Dérico tiveram cinco filhos biológicos e adotaram mais uma menina. Ela emociona-se ao recordar que teve um aborto, com dois meses de gestação, bem como ao relatar o falecimento de um dos filhos. Nesse instante, a voz cambaleia, os olhos inundam-se de lágrimas: “a fase mais difícil que vivi foi quando perdi meu filho. Perder um filho é como perder a cabeça, é a coisa mais triste” (Dalla Costa, 2022).

Fotografia 03: Ermida Fabian Loregian Dalla Costa, 22 de outubro de 2022



Fonte: registro feito pela autora.

Essa conversa ocorre a poucos passos do quarto onde aconteceram os seus partos. “Meus filhos nasceram dentro desta casa aqui. Quem sempre vinha fazer os partos era uma senhora que trabalhava no hospital e numa farmácia, chamada Olinda Da Roi. Era tão gratificante quando um novo filho nascia” (Dalla Costa, 2022). O simbolismo dos artefatos que preservam memórias também é evocado quando ela relata que “ainda temos um serrote do meu sogro, que derrubou os pinheiros e abriu as madeiras para construir a Matriz” (Dalla Costa, 2022).

A quarta filha de uma família com dez irmãos, traz com exatidão um dos momentos mais marcantes da sua vida – aquele instante em que tudo muda: “minha mãe faleceu no dia 13 de janeiro, eu ia completar 15 anos em abril. Fiquei com três irmãos mais velhos, rapazes, eles sabiam cozinhar e passar, então me ajudavam” (Dalla Costa, 2022).

A dona das mãos que preserva as marcas de uma história de muito trabalho, me leva para conhecer a propriedade onde viveu boa parte da vida ao lado do marido e dos filhos. No desfile de árvores nativas e de um verde quase sem fim, ela me explica que hoje poderia ter mais terras, mas, naquela época, os filhos homens ganhavam a maior parte da herança, porque a família achava que os companheiros das filhas mulheres também teriam bens. É uma informação que surge, sem amargura, mas da consciência de um tratamento desigual entre homens e mulheres.

3.4 Isolda Viganó Pozza: a primeira motorista de Pato Branco

“Naquela época, quando você aprendia a ler e escrever, o pai entendia que não precisava mais ir para a escola. Eu teria estudado mais, mas não deixavam”.

Isolda Viganó Pozza

No alto do Bairro La Salle, uma grande casa chama atenção, não somente pelo porte, mas pelo excesso de árvores; parece uma chácara e ocupa boa parte de uma quadra. A propriedade sempre me gerou curiosidade: afinal, como seria morar ali? É outubro de 2022 e estou diante da proprietária, Isolda Viganó Pozza, na ocasião com 87 anos; 50 deles vividos nesta casa. Quando nosso encontro

ocorreu, seu marido, com quem ficou casada por 67 anos, havia falecido há pouco mais de três meses.

Nascida em 21 de maio de 1935, preserva uma lucidez matemática, capaz de reviver datas e episódios sem esforço. É rápida nas respostas, mas responde com cautela – sabe bem o que deve ou não contar, e até que ponto pode deixar a memória virar palavra. Filha de Ana Rosa Catusso Viganó e Santo Viganó, é a filha mais nova de sete irmãos. A família migrou de Santa Lucia do Piaí, comunidade rural de Caxias do Sul, Rio Grande do Sul. “Chegamos em Pato Branco, ainda era Villa Nova, em 14 de junho de 1946, na época eu tinha 10 anos” (Pozza, 2022).

Essa família trocou uma loja de tecidos e de compra e venda de cereais, por uma fazenda em Campo Erê, Santa Catarina. Embora o pai, os tios e os irmãos mais velhos trabalhassem na fazenda, a casa da família foi construída em Pato Branco, “porque tinha um colegozinho pequeno, ali onde tinha aquela igreja bem velhinha, ali no meio da Praça – mas não era essa praça que tem hoje, era tudo diferente” (Pozza, 2022). Dessa forma:

Os homens da família trabalhavam na fazenda em Campo Erê e nós, mulheres, morávamos em Pato Branco, porque meu pai queria me colocar nesse colégio, mas a professora sabia menos que nós, era uma mulher aqui da cidade. Das cinco irmãs mulheres, as três mais novas vieram a Pato Branco, eu, Zaida e Paulina. As irmãs mais velhas se casaram em Santa Lucia. Meu pai incentivava que a gente estudasse, mas no fim não adiantava muito, porque era somente uma professora (Pozza, 2022).

“Casei no pavilhão de festas, porque a igreja matriz estava em construção. Inclusive, o Alberto foi padrinho da primeira pedra fundamental da igreja” (Pozza, 2022). Sobre sua relação com a religião, ela conta: “sou católica, religiosa, não sou muito praticante, mas acredito muito em Nossa Senhora” (Pozza, 2022). Isolda tinha 20 anos quando casou-se, em 1955 – era 11 anos mais jovem que o marido. “Alberto foi meu único namorado da vida inteira. Ficamos 67 anos casados. Ele morreu em agosto, com 98 anos” (Pozza, 2022).

O namoro com Alberto iniciou quando Isolda tinha 17 anos, na Festa de São Pedro. “Teve baile à noite, e lá, cada um ia convidar as moças [para dançar], e foi assim” (Pozza, 2022). Logo após o casamento, Isolda começou a trabalhar com o marido no comércio da família – atividade que exerceu por 25 anos. Mãe

de quatro filhos, também acompanhou de perto o marido na política, que candidatou-se a prefeito por duas vezes:

Eu nunca gostei muito do envolvimento de Alberto com a política. No começo eu ia junto, mas depois eu não queria nunca que ele fosse candidato, sabe, e ele perdeu duas vezes. A primeira, para o Harry Graeff, que era o médico daqui. E a segunda para o Ivo Thomazzoni. O Alberto sempre foi político, sempre, sempre e sempre [risos] (Pozza, 2022).

A chegada da luz elétrica demorou, mas, segundo ela, teve contribuição do seu tio: “o primeiro prefeito de Pato Branco, Plácido Machado, renunciou, e meu tio, João Viganó, assumiu como prefeito. Foi ele que comprou o motor que fornecia luz para a cidade” (Pozza, 2022).

Fotografia 04: Isolda Viganó Pozza, 29 de outubro de 2022



Fonte: registro feito pela autora.

A mulher que poderia ter sido primeira-dama de Pato Branco, orgulha-se ao contar que foi a primeira mulher a obter a carteira de motorista na cidade. “Tinha apenas um policial na cidade. Meu pai foi lá, pediu: *dá uma licença aí para ela* – e ele me deu, escreveu, assim, uma licença para eu dirigir. Não tinha quase

ninguém que dirigisse na cidade, eram poucos carros” (Pozza, 2022). Segundo Isolda, outras mulheres começaram a dirigir na cidade muito tempo depois.

Choveu muito naquela manhã de outubro de 2022. Enquanto retomo a gravação da nossa conversa, a voz de Isolda mistura-se aos pingos de chuva agressivos do lado de fora – que parecem querer participar, contribuir com os recortes do tempo que gotejam diante de mim. De repente, me dou conta que estive em uma casa cujas paredes guardam 50 anos de história.

Isolda me recebeu em uma sala de jantar com uma longa mesa de madeira e luz amarelada, um cômodo que insinua ser pouco usado, esquecido, praticamente vazio de vida e lembranças – o oposto da história que acabo de conhecer.

3.5 Maria Leonardi Piassa: a menina do leite e contadora de histórias

“Naquela época, era aprender a ler, escrever, costurar e casar. Eram essas coisas que as mulheres faziam”.

Maria Leonardi Piassa

Maria Leonardi Piassa nasceu em 02 de agosto de 1942, em Bituruna, Paraná. No ano seguinte, a família mudou-se para Pato Branco. O pai, na época tropeiro, foi atraído à localidade devido a um dos primeiros ciclos econômicos da cidade, a produção de suínos. Depois, ao lado do marido, ela viveria de perto outro momento da economia local, a extração da madeira. Porém, muito além de filha e esposa, eis uma mulher que, aos 80 anos, preserva uma memória viva, cheia de detalhes e lembranças que nos fazem viajar no tempo.

Embora tenha estudado somente até à quarta série, o período em que passou no Colégio das Irmãs – hoje Colégio Vicentino Nossa Senhora das Graças – lhe evoca muitas lembranças. Ela dedica boa parte da nossa conversa para rememorar o dia em que quase foi expulsa da escola, pois incentivou os colegas a fugir. Além de revelar-se como uma contadora de histórias nata, ela também demonstra ter vocação para escrevê-las. “Aconteceram muitas coisas e histórias. Eu tenho muitos escritos, muitos cadernos com as minhas histórias. Ainda quero fazer um livro” (Piassa, 2023).

Filha de Josefina Gnoatto e Cristiano Liberato Leonardi, seus bisavós vieram da Itália, mas os pais eram naturais do Rio Grande do Sul. Foi a sétima a nascer, de uma família de 14 filhos. “A mãe cuidava dos filhos, da lavoura, dos bichos, tirava leite e o vendíamos. Eu era a menina do leite, pois entregava o nosso leite para as famílias da cidade” (Piassa, 2023). Imagino que tenha sido nos primeiros anos da infância, na rotina de visitar as famílias para entregar o leite matinal, que adquiriu a habilidade para a boa prosa que preserva até hoje.

Fotografia 05: Maria Leonardi Piassa, 26 de abril de 2023



Fonte: registro feito pela autora.

Maria conta que o pai era proprietário de uma grande extensão de terras entre os bairros Aeroporto e Vila Esperança. “O Bairro Vila Esperança era todo do meu pai, tínhamos 15 alqueires de terra ali” (Piassa, 2023). Ao vender parte desse patrimônio, a família comprou terras na localidade de São Roque do Chopim, onde dois de seus irmãos foram trabalhar na agricultura, com criação de gado, e seu pai montou uma serraria.

Devota de Nossa Senhora, conta que atuou por mais de 20 anos como voluntária vicentina. “Até a pandemia, eu tinha atividades diárias, visitando

idosos e crianças doentes. Também tive um AVC de lá para cá, e precisei parar. É um trabalho gratificante, ainda pretendo voltar” (Piassa, 2023). Emocionada, ela recorda um episódio desse período, quando unia altruísmo e fé também nos encontros casuais do cotidiano:

Eu comprava 500 medalhas de Nossa Senhora das Graças para distribuir nos meus trabalhos como voluntária vicentina. Numa ocasião, cheguei em uma farmácia e havia uma senhorinha grávida do primeiro filho. Ela estava chorando, junto com o marido, porque o bebê estava com risco de vida. Lhe entreguei uma medalha e disse que a Mãe de Jesus ia protegê-la. Passou uns 5 meses, a encontrei na rua, ela me chamou pelo nome – ainda lembrava de mim! – e me mostrou a sua menina. Choramos os três, eu, ela e o marido. Eu consagrei aquela criança à Nossa Senhora (Piassa, 2023).

Seu pai participou da Comissão que atuou pela emancipação de Pato Branco e candidatou-se para ser o primeiro prefeito da cidade. “Mas ele perdeu para o Plácido Machado. Ele sempre gostou de política e eu puxei isso dele, porque eu também me candidatei à vereadora. Fiz 274 votos” (Piassa, 2023). Ela não recorda o partido que a representou, nem o ano em que candidatou-se, somente que foi nas eleições municipais em que Delvino Longhi elegeu-se. Foi em 1992. “Mas eu sou de direita” (Piassa, 2023), afirma, convicta.

Maria namorou com o esposo, Osvaldo Piassa, desde os 15 anos, vindo a casar-se aos 18. Seu primeiro filho nasceu quando ela tinha 19 anos e, aos 29, era mãe de cinco crianças. Quando perguntada sobre a cerimônia do seu casamento, Maria tem um relato consciente sobre ser noiva e mulher em 1961:

Casei às nove e meia da manhã, acordei às cinco e meia, porque o café era na casa da noiva, então acordei cedo para tirar o leite. Em maio faremos 62 anos que casados. A cerimônia foi onde hoje é o Parque do Alvorecer, pois as terras eram do meu sogro. À noite foi feito baile em Renascença, onde fomos morar nos primeiros 10 anos de casamento. Choveu muito naquela madrugada. Pela manhã, eu, noiva, só tirei o vestido e fiz café para 36 pessoas (Piassa, 2023).

Guiada pelas lembranças de Maria, sou levada a uma véspera de Natal, no instante em que uma mãe desconhecida vai até o comércio da família Piassa, que na época tinha um armazém, para comprar algumas porções de alimento. A filha que a acompanhava vê uma boneca na prateleira e pede para que a mãe a *encomende para o Papai Noel*. A mãe diz que o *Papai Noel não sabia onde a família morava* – “veja como mãe sempre tem resposta para tudo” (Piassa,

2023). Maria então intervém e doa os brinquedos à família: “Eles tinham cinco filhos, fiz um pacote enorme, coloquei a boneca e outros brinquedos, bola, chocolate...” (Piassa, 2023). Muitos anos depois, Maria reencontrou a menina, já adulta, que, segundo ela, relatou nunca ter esquecido daquele episódio de bondade.

Um gesto se repete ao longo da entrevista: nos momentos de certo nervosismo ou inquietação, Maria mexe o pulso da blusa de manga comprida, como se quisesse corrigir o que já está perfeitamente alinhado. Essa repetição com as mãos indica que uma memória importante será compartilhada, ou retraída. Foi assim também quando, emocionada, compartilhou a maior dor de sua vida: a perda de uma das filhas, há sete anos.

Enquanto conheço as histórias dessas mulheres, reconheço a principal fratura do locus que sustenta a resistência (Lugones, 2014)¹⁷ e a sobrevivência nas primeiras décadas de Pato Branco, edificada pela união entre as mulheres – e que revela-se nos atos mais sutis de bondade, força, companheirismo. Coincidentemente, naquela manhã de abril de 2023, professoras da Rede Municipal faziam um protesto pelas ruas da cidade e o som de suas vozes misturaram-se às histórias de Maria.

3.6 Cebilia Benoski Martinichen: a dona da Kombi cheia de mel

“Diziam que as mulheres não precisavam estudar, somente os homens, porque as mulheres ficavam em casa, cuidando dos filhos e na roça. A gente achava que era assim”.

Cebilia Benoski Martinichen

Descendente de ucranianos, Cebilia Benoski Martinichen nasceu em 20 de junho de 1945, na comunidade rural de Alto Paraíso, que na época pertencia ao território de Pato Branco, hoje Bom Sucesso do Sul. Filha de Josafata Dobena e Paulo Benoski, ela conta que os bisavós vieram da Ucrânia, mas que os pais eram naturais de outras cidades paranaenses, Cruz Machado e Antonio Olinto.

Cebilia me recebe em 29 de abril de 2023, na sua casa na região central de Pato Branco. Já no início da nossa conversa percebo a nostalgia em suas palavras, aquele sentimento de saudosismo ao lembrar de elementos de uma

¹⁷ Reflexão teórica que é aprofundada no capítulo quinto.

cultura que foi transmitida durante gerações, mas que ela viu ser modificada com o passar das últimas décadas:

Na religião, antigamente, a catequese era tudo em ucraniano. Depois mudou, o pessoal começou a casar tudo misturado, começaram a falar menos ucraniano, aí a catequese já foi em português também (Martinichen, 2023).

Fotografia 06: Cebilia Benoski Martinichen 29 de abril de 2023



Fonte: registro feito pela autora.

Mãe de seis filhos, Cebilia casou-se aos 21 anos – idade, segundo ela, considerada tardia para o matrimônio na época. Seu marido, João Martinichen, também era descendente de ucranianos e residente de Alto Paraíso. Foi quando quis saber quais foram suas profissões que descobri que, diante de mim, estava uma das primeiras apicultoras de Pato Branco e região – uma mulher agricultora, que aprendeu, desde a infância, a relacionar-se com a terra e, na vida adulta, com a apicultura.

Meu marido começou a trabalhar com apicultura, até que vendemos a terra e ficamos somente com as abelhas. Aí, quando ele faleceu, eu continuei trabalhando com as abelhas, durante muitos anos (Martinichen, 2023).

Seu marido aprendeu apicultura com um padre ucraniano que residia em Alto Paraíso. E foi a partir da produção de abelhas e mel que o casal proveu boa parte do sustento da família. Segundo ela, esse trabalho “era sofrido”, pois as abelhas eram criadas em diferentes lugares, o que demandava o deslocamento constante do casal, que fazia a colheita do mel em Chopinzinho, Candói, no entorno do Rio Iguaçu, entre outras localidades. Ela tinha 53 anos quando enviuvou e precisou prosseguir na apicultura “sozinha”, atividade que realizou até os 70 anos.

Tínhamos uma casinha para parar, e às vezes ficávamos uma semana fora, trabalhando. Depois que ele faleceu, eu ia e voltava, porque não tinha com quem ficar lá. Voltava para casa com a Kombi cheia de mel. À noite tinha que centrifugar, muitas vezes passei a madrugada trabalhando. Era sofrido, pesado, fui levando até quando pude (Martinichen, 2023).

“Tudo o que eu precisei, eu fiz com o mel” (Martinichen, 2023). Na medida em que sua história desenrola-se nos fios da memória, desenha-se o enredo de quem reconhece a importância das abelhas em sua vida. Aqui, nas lembranças rememoradas por Cebilia, mulheres e abelhas dividem a função social do trabalho, dentro e fora de casa (ou da colmeia). Agricultoras, operárias, mães, filhas, irmãs, migrantes... o substantivo muda, mas prevalece a contribuição edificada pelo trabalho integral do cuidado exercido continuamente, sobretudo, pelas mulheres.

3.7 Maria Dubena Steadnik: a mãe de filhos de sangue e do coração

“Era direto na roça, uma criança a gente arrastava junto, deixava no cesto, e outra já estava na barriga, porque era cada ano um filho”.

Maria Dubena Steadnik

Minha entrada na comunidade ucraniana de Alto Paraíso deu-se por intermédio do padre Sandro Daniel Dobkowski, pároco da Paróquia Nossa Senhora do Perpétuo Socorro – que além de Pato Branco, também abrange

localidades e cidades vizinhas. Quando falo de Alto Paraíso, peço que quem está lendo imagine uma vila adornada por um verde quase infinito, mesclado à natureza nativa e ao plantio de grãos. Além da agricultura local, a comunidade também mantém suas tradições; difícil não se impressionar com a igreja¹⁸ que ergue-se na rua principal, com suas cúpulas de metal que refletem o sol e, ao longe, já anunciam aos visitantes: nossa cultura tem origem na Ucrânia.

Alto Paraíso é resultado do movimento migratório ucraniano, cujas primeiras famílias instalaram-se na comunidade rural na década de 1930 – dentre elas as famílias Rack, Dubena, Koslinski e Mackievicz (Iurckevicz, 2018). A localidade pertenceu ao território de Pato Branco até o início da década de 1990, quando ocorreu a emancipação política de Bom Sucesso do Sul (Iurckevicz, 2018). Portanto, a história que narro aqui ocorreu em chão pato-branquense, em que sua recordadora, Maria Dubena Steadnik, reconhece ainda morar e pertencer a esse lugar.

Sua casa de madeira simula uma casa de bonecas em tamanho real – as janelas e portas cuidadosamente pintadas de um azul que lembra o mesmo tom que estampa a bandeira da Ucrânia. Ao fundo, uma varanda mira um grande açude – tudo meticulosamente contornado por uma vasta variedade de flores. O dia ensolarado deixava tudo ainda mais bonito. Ali, na varanda dessa casa que esbanja aconchego, conheci uma sábia e doce mulher, que disse estar completando 85 anos naquele domingo, 30 de abril de 2023 – embora seu documento de identidade aponte 84 anos e o nascimento em 20 de abril de 1939. Ela explica, então, que “naquela época” não registravam-se os filhos nas datas corretas de seus nascimentos. “Aquela” será a nossa época de regresso, nas comunidades de Vila Bonita e Baixo Paraíso, hoje também território da cidade de Bom Sucesso do Sul, revisitadas pelas memórias de uma infância vivida na década de 1940.

Seus avós maternos (Maria e Gregório) e paternos (Eva e Vicente) vieram da Ucrânia. Seus pais nasceram no Brasil: a mãe, Antônia, era natural de Prudentópolis; seu pai, Zacarias, nasceu em Antônio Olinto, ambas cidades paranaenses. O casal mudou-se à região de Villa Nova/Bom Retino na década

¹⁸ Esta é a terceira igreja da comunidade, construída na década de 1980 (Iurckevicz, 2018).

de 1930, onde teve os nove filhos – Maria é a quarta filha, entre seis irmãs mulheres e três irmãos homens.

Fotografia 07: Maria Dubena Steadnik, 30 de abril de 2023



Fonte: registro feito pela autora.

“Ajudei a cuidar dos meus irmãos até eu casar. Casei com 16 anos, criança. Nova, nova. E assumi cinco filhos, a mais pequenininha tinha um ano e meio. Era uma escada de filhos” (Steadnik, 2023). Assim, ela menciona o casamento que durou 56 anos, com Estefano Steadnik, também descendente de ucranianos, nascido em Cruz Machado, Paraná. Quando casaram-se, o marido, viúvo, tinha 30 anos e cinco filhos, como ela relata. Foi com o Estefano que Maria aprendeu a ler e escrever, enquanto ele ensinava os filhos.

Os quatro filhos do casal vieram na sequência, já nos primeiros anos de casamento. Eles ainda acolheram uma filha adotiva. Com isso, Maria cuidou de

10 crianças, dos “filhos de sangue e de coração”, como ela faz questão de reiterar. “Contando nós dois, éramos em 12 pessoas. Era um batalhão de gente” (Steadnik, 2023).

Do período em que frequentou a escola, ela recorda com humor:

Só tinha uma escolinha no “banhado das cobras”. A gente levantava cedinho, com vestidinho de chita, pé no chão, casaquinho de pelúcia e naquele tempo dava gelo grosso assim [mostra a espessura com as mãos], a gente pisava, ele estralava. Chegávamos perto da escola, tinha um rio largo, o nome da professora era Maria, o rio se chamava quebra-cabeça, tinha umas pedras, a água batia e fazia muito barulho. Eu não me lembro se na escola era chão batido ou assoalho, mas entrávamos no rio para lavar os pés e entrar na escola. A água do rio para nós era quente, porque os pés estavam mortos de gelo [risos] (Steadnik, 2023).

Maria reside na mesma propriedade desde seu casamento, há 69 anos. Chegou ali aos 16 anos, quando “**não sabia nada**, nem assinar meu nome” (Steadnik, 2023, grifo nosso). Ela não tem dimensão do tamanho de sua sabedoria. Em certo momento pergunta se o que me contou “terá algum valor”. Um valor inestimável, reflito. A dona desta história me recebeu no seu aniversário de 85 anos, mas quem ganhou o presente fui eu – e o som da sua voz segue ecoando dentro de mim.

3.8 Erotildes Bernardete Cavazzola Vezaro: a professora e a empresária

“Arregacei as mangas e fui à luta, sempre lidando com homens, empresários, prefeitos e vereadores. Nunca senti preconceito por ser mulher”.

Erotildes Bernardete Cavazzola Vezaro

Erotildes Bernardete Cavazzola Vezaro reside no anel central de Pato Branco desde que a família chegou à localidade, em 1952. Nascida em 16 de abril de 1942, em Paim Filho, Rio Grande do Sul, me recebeu em sua casa na Rua Tocantins, atrás da Matriz São Pedro Apóstolo, no auge dos seus 81 anos. Descendente de italianos e evangélica, fez faculdade de Letras - Inglês, e aos 18 anos iniciou sua carreira como professora. “Minhas profissões foram maravilhosas. É uma alegria encontrar meus ex-alunos já formados, casados e com filhos, e ver que eles lembram de mim” (Vezaro, 2023).

Ela é a mais velha entre os quatro filhos de Maria Belmira Cavazzola e Severino Cavazzola. Em Pato Branco, seu pai teve um comércio central onde vendia tecidos e armarinhos, ponto localizado bem em frente à praça principal da cidade. Segundo ela, aos domingos, após a missa, era comum os moradores, amigos de seus pais, passarem na loja, onde também situava-se a residência da família, para conversar, tomar chimarrão e saber o que estava acontecendo na localidade. “Era uma festa aos domingos, minha mãe preparava o almoço bem cedo, pois sabia que a turma ia chegar e ela queria ficar à disposição para recebê-los e conversar” (Vezzaro, 2023). Os visitantes também eram juízes, gerentes de bancos, pessoas influentes na cidade – recorda Erotildes.

Foi um dos primeiros comércios da cidade, era um ponto de referência, especialmente para quem chegava a Pato Branco. Minha mãe era muito comunicativa, meus pais eram atentos ao desenvolvimento do município (Vezzaro, 2023).

Casou-se aos 22 anos com Lorentino Vezzaro, com quem teve três filhos. Seu marido, também natural do Rio Grande do Sul, era 10 anos mais velho e, na época, trabalhava com transporte de madeira. Foram 53 anos de matrimônio, até o falecimento do esposo, em 2021.

“No passado, ser professora era tudo. Eu era professora e ajudava meus pais no comércio, acredito que isso tenha contribuído para que eu me desenvolvesse” (Vezzaro, 2023). Além de professora, foi secretária de uma escola e diretora do Colégio Castro Alves. Foram 25 anos dedicados à educação e, após aposentar-se, aos 42 anos, começou a atuar na empresa de transportes coletivos na época conduzida pelo seu esposo. “A partir daí, administrei a LP Transportes Coletivos de Pato Branco por mais de 30 anos” (Vezzaro, 2023). Nesse sentido, ela prossegue:

Então, assim, a gente sabe do desenvolvimento muito grande da cidade. Eu gostei e gosto muito de participar das atividades, do social, sempre estive engajada nessas entidades. Amava e amo muito Pato Branco, por isso eu sempre estava por dentro de todas as coisas, empresarialmente e politicamente também (Vezzaro, 2023).

“Meus pais gostavam muito do progresso, então nos cuidavam para que estudássemos. O sonho da minha mãe era que a gente evoluísse também” (Vezzaro, 2023). Erotildes emociona-se ao citar o desinteresse dos mais jovens

sobre as tradições e histórias das gerações anteriores. Um saudosismo que faz seus olhos marejarem. “Aqueles coisas lindas que vinham vindo do passado, do bordado e do crochê, não vão existir mais, porque os jovens de hoje não estão a fim de fazer essas coisas” (Vezzaro, 2023). Essa transição entre passado e presente, para ela, “está sendo uma guerra” (Vezzaro, 2023).

Fotografia 08: Erotildes Bernardete Cavazzola Vezzaro, 10 de maio de 2023



Fonte: registro feito pela autora.

Erotildes tinha mais de 50 anos quando conheceu outra religião, a evangélica. “Leio a palavra de Deus todos os dias, ela me deixa alegre” (Vezzaro, 2023). No decorrer da nossa conversa, conheci uma mulher que faz questão de reconhecer a contribuição social das mulheres – bem como de sua mãe, como será apresentado adiante.

3.9 Iraci Bertol Cantu: a sonhadora que sabe sorrir

“A gente não tinha uma geladeira, um fogão a lenha, nada, nada. Hoje, eu fico encantada ao ver tudo, porque vim de uma geração que viu tudo nascer”.

Iraci Bertol Cantu

“Meu nome era Iraci Bertol, de solteira, né? Depois de casada fiquei somente Iraci Cantu, porque naquela época a gente optava por manter ou retirar o sobrenome dos pais” (Cantu, 2023). Assim inicia o regresso de Iraci à própria história: filha de Sezira Ferrari Bertol e Santo Bertol, nasceu em 28 de dezembro de 1942, em Cruz Alta, Rio Grande do Sul. Ela acompanhou a jornada da família que saiu de Nonoai (RS) rumo a Pato Branco, em agosto de 1948; na época, Iraci, a mais nova entre 12 irmãos, tinha seis anos.

Pouco antes da mudança, a casa onde a família residia no Rio Grande do Sul foi consumida pelo fogo. “Perdemos tudo, viemos somente com a roupa do corpo e com a vontade de trabalhar” (Cantu, 2023). A casa da família em Pato Branco já estava construída, situava-se na Avenida Brasil, a poucas quadras de onde Iraci reside hoje.

Quando nos encontramos, em maio de 2023, Iraci celebrava 64 anos morando no mesmo lugar, região central da cidade, na Rua Paraná –terreno que ganhou do pai, em 1959, quando casou-se. Ela conta que, na época, a localização da propriedade era considerada interior de Pato Branco, pois o ponto “principal” de Villa Nova situava-se no entorno da Praça Presidente Vargas, a poucas quadras dali. “Meu pai montou a serraria da família aqui, onde resido hoje. Era tocada a água” (Cantu, 2023).

Casou-se aos 16 anos e, aos 17, teve o primeiro filho. Seu esposo, Udir Cantu – mais conhecido pelo apelido “Baru” –, tinha 22 anos na época. Aos 24 anos, Iraci já tinha os quatro filhos. Foram 34 anos de união, até o falecimento de Baru. Ela recorda o início do namoro, na Festa de São Pedro:

A melhor coisa do mundo para nós era a Festa de São Pedro. A gente comprava roupa nova, sapato novo, se arrumava... era onde a gente arrumava namorado. Tinha os telegramas, que recebíamos quando os rapazes se interessavam por nós. Eu tinha 13 anos quando ele começou a mandar os telegramas para mim. Ele ficava me esperando na saída da missa... foi assim que a gente começou a se paquerar. Nos domingos à tarde, íamos no matinê, e foi ali que começamos a dançar e a conversar (Cantu, 2023).

Junto com a família Cantu, seu esposo tinha um depósito de bebidas, situado no entorno da Praça Presidente Vargas, comercializadas também em comunidades do interior e em outras cidades da região. “Ele tinha um F-6, o caminhãozinho que ele tinha, que nem existe mais. Nossa, quantas vezes eu tinha que acordar cedo e ajudar a empurrar o caminhão, porque não ligava” (Cantu, 2023).

Fotografia 09: Iraci Bertol Cantu, 11 de maio de 2023



Fonte: registro feito pela autora.

Além da rotina de afazeres e cuidados domésticos, Iraci trabalhou ao lado do marido e dos filhos na trajetória da Cantu Alimentos, empresa hoje com mais de 55 anos de atuação. Ela recorda como essa história iniciou:

Estávamos no armazém do Granzotto, num sábado à tarde, fazendo uma comprinha [...].Nesse dia, Baru pegou uma cebola na mão, um tomate, e ficou olhando, aí ele perguntou quem trazia as verduras para

serem vendidas no armazém. O Granzotto contou que havia um vendedor, da região de União da Vitória, que passava na localidade a cada 8, 15 dias, às vezes a cada 30 dias até. “E se eu começar a trazer para você?”, perguntou Baru (Cantu, 2023).

Depois disso, em meados de 1969, Baru começou a buscar frutas, legumes e verduras no Mercado Municipal de Curitiba (PR) para revendê-las em Pato Branco e região:

Lembro, como se fosse hoje, da primeira vez que ele trouxe... no começo da carga, na carroceria do caminhão, tinha uns saquinhos de cebola, de batata e umas caixinhas de tomate. Fui na janela da cozinha, olhei o caminhão saindo para entrega, e rezei para que ele vendesse tudo (Cantu, 2023).

O negócio da família deu certo e as entregas tornaram-se cada vez mais frequentes. Segundo Iraci, Baru começou a transportar e comercializar frutas e verduras que, até então, não eram comuns na região – até que ele ficou conhecido como “Rei da Verdura”, apelido que surgiu nos meios de comunicação.

Além das entregas, parte das frutas e verduras eram comercializadas em frente à residência da família, na Rua Paraná. Segundo Iraci, ao ouvirem pelo rádio¹⁹ que Baru estava chegando à cidade com uma nova carga de mercadorias, as pessoas iam às compras. Depois, quando o marido comprou uma “camionetinha”, ela também passou a fazer as entregas nos bairros; os quatro filhos lhe acompanhavam na tarefa, o mais novo tinha pouco mais de um ano de idade.

Se tivesse continuado os estudos, Iraci poderia ter seguido carreira na advocacia: “meu sonho era ser advogada. Quando eu sabia que tinha os jurís, eu gazeava aula e ia assistir, pois o Fórum ficava pertinho do Colégio das Irmãs. Eu ficava encantada, achava demais defender ou condenar as pessoas [risos]” (Cantu, 2023). Comunicativa e contadora de histórias ela continuou sendo, tanto que ganhou um apelido curioso em casa:

¹⁹ A primeira rádio de Pato Branco foi a Rádio Colméia, inaugurada em 31 de julho de 1954 (Miotto, 2004). A emissora somou-se à atuação dos jornais impressos, cujo primeiro periódico da cidade, o semanário Oeste Paranaense, teve sua primeira edição em 19 de março de 1950 (Pozza, 2014).

Quando eu chegava em casa, meus irmãos falavam assim: chegou o Repórter Esso! Naquela época, o nome do jornal que nós tínhamos era esse, Repórter Esso, que é como se fosse o Jornal Nacional de hoje (Cantu, 2023).

“Baru sempre foi sonhador, sabe, de querer ter as coisas... (Cantu, 2023)”. Embora tenha falecido há mais de 30 anos, a memória de Iraci faz com que Baru permaneça presente. “Mas eu sempre fui mais sonhadora que ele (Cantu, 2023)”, reconhece. Por vezes, quando trabalhava ao lado do marido fazendo as entregas e comprando mercadorias, ela saía às 18h00 de casa e retornava às 23h00, trafegando noite a dentro pelas rodovias sem infraestrutura, com estradas de chão, sem iluminação pública – acompanhada somente dos filhos, em meados da década de 1970. “Se eu pudesse, faria tudo de novo (Cantu, 2023)”, afirma. Iraci é dona de uma positividade ímpar, que manifesta-se frequentemente, no seu sorriso e na voz altiva de quem orgulha-se por contar a própria história.

3.10 Maria Lourdes Pelozo: a coragem dos recomeços

“O pai morava na colônia, então fomos nós, mulheres, que desbravamos a roça, que trabalhamos, serramos pinheiros... carregamos uma bagagem muito pesada para sobreviver, todas trabalhávamos muito, no inverno, sofrendo. Não tinha sol quente, ou geada, tudo tínhamos que enfrentar”.

Maria Lourdes Pelozo

No início da nossa conversa em sua casa, situada no Bairro Fraron, compreendo que, ao contrário das demais recordadoras desta pesquisa, Maria Lourdes Pelozo não assina o sobrenome do marido, “Rigo”. Isso porque ela separou-se ainda em meados da década de 1970. É a única divorciada entre as entrevistadas. Este é um assunto que ela desvia, diz não querer mencioná-lo.

Maria regressa à sua e à história dos pais. Tem 79 anos e nasceu em 09 de janeiro de 1944, no território de Pato Branco, na época Villa Nova. Católica e descendente de italianos, é filha de Regina Cagnini Pelozo e Augusto Pelozo, gaúchos que saíram recém-casados de Paim Filho, Rio Grande do Sul, rumo ao Sudoeste do Paraná em 1929.

Seu pai trabalhava como carpinteiro e agricultor e, assim, foi juntando o dinheiro que precisava para, por volta de 1931, mudar-se com a esposa e as

duas primeiras filhas para Pato Branco – até então, residiam na região de Itapejara d'Oeste. Maria conta que, por intermédio de uma política pública do Governo do Estado, seu pai conseguiu comprar o terreno onde a família estabeleceu-se, na região do Bairro São Francisco. Foram 12 filhos no total, sendo 10 meninas: “teve vezes em que três meninas dormiam na mesma cama de palha, porque a turma era grande” (Pelozo, 2023).

Fotografia 10: Maria Lourdes Pelozo, 18 de maio de 2023



Fonte: registro feito pela autora.

Maria relata que quando seus pais chegaram a Pato Branco, a então vila tinha poucas famílias. Ali, seu pai também dedicou-se à igreja e, segundo ela, doou a madeira necessária para construção da primeira capela da localidade. Mais tarde, na década de 1960, “quando fizeram a Igreja Matriz, o pai ia todo dia ajudar, saía de manhã e voltava à noite, carregar pedra com as mãos” (Pelozo, 2023). A família também doou a propriedade do Bairro São Francisco à Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil, que responde pela Paróquia São Pedro Apóstolo. Assim, desde a década de 1990, a casa onde Maria cresceu é sede da Missão SOS Vida, instituição de caráter religioso que acolhe moradores de rua e dependentes químicos em situação de risco e vulnerabilidade social. “O

assoalho que tem lá, até hoje, é o mesmo que meu pai fez há mais de 60 anos” (Pelozo, 2023).

Seu primeiro casamento, aos 19 anos, foi com Erotílio Antonio Rigo. Divorciou-se após 14 anos, quando os quatro filhos tinham entre 5 e 12 anos. Para cuidar das crianças, trabalhou como professora, atuou em uma confeitaria e na parte administrativa de uma empresa que prestava serviços para a TV Sudoeste, onde aposentou-se. Aos 55 anos, Maria encontrou um novo companheiro, Valdomiro Viganó, com quem permaneceu até seu falecimento. Hoje ela sente a solidão da viuvez. “Os 13 anos que vivi com Valdomiro foram a compensação do peso que carreguei, foram anos leves, de alegria e companheirismo” (Pelozo, 2023).

As memórias de Maria foram edificadas em uma casa com 11 mulheres, onde o idioma mais ouvido e falado era o italiano, pois seus pais só se comunicavam dessa forma. Por isso, em diversos momentos da nossa conversa, uma frase em italiano emerge, como uma forma de Maria voltar àqueles primeiros 19 anos da sua vida, quando o rádio ligado no meio da noite, além de guiar a oração do terço, era motivo para que a família dançasse, porque o simples fato de estarem juntos era motivo para celebrar. “Eu rezo todos os dias, porque eu sei que a oração da minha mãe nos protegeu muito” (Pelozo, 2023). E assim, por meio da fé, todos os dias Maria regressa ao encontro dos pais que lhe assinaram a ter coragem para recomeçar.

3.11 Guilhermina Sandrin Boldrini: o trabalho anunciado desde a infância

“Eu tomava pílula, mas sem o padre saber. Se ele soubesse, não dava a santa comunhão”.

Guilhermina Sandrin Boldrini

Quando pergunto a data de nascimento de Guilhermina Sandrin Boldrini, ela desvia, diz não saber com exatidão, mas afirma que possui 87 anos. Depois, confirmo com sua filha: é isso mesmo, ela nasceu em 16 de outubro de 1935. Nesses primeiros instantes eu ainda não sabia, mas eu estava diante de uma mulher que, diferente das demais recordadoras desta pesquisa, teve a pobreza e o trabalho contínuo como principais companheiros de uma infância solitária,

apesar da família numerosa que a cercava. A perda prematura da mãe lhe deixou marcas que insinuam ser incuráveis – o tempo não amenizou aquelas dores, que regressam na medida em que a memória desenrola-se.

Filha de Victoria Prezzi e José Sandrin, descendentes de italianos, Guilhermina perdeu a mãe, que estava em sua quinta gravidez, quando tinha 15 meses. Ela chega em Pato Branco aos 12 anos, em 1947. Quando pergunto de qual cidade a família migrou, Guilhermina cita a comunidade de Bom Retiro do Sul, que pertencia a Severiano de Almeida (RS), onde nasceu. Seu pai era tropeiro e a família mudava-se com frequência, em busca de trabalho.

Quando a família chega na então Villa Nova, adquire alqueires de terra na região dos bairros Jardim das Américas e Santa Terezinha, depois muda-se para a comunidade rural de São Braz, porque lá era maior e tinha mais “arvoredo”, para comportar as crianças do casal – José casou-se com Helena Scramucin, também viúva, em 1939. A partir de então, seu pai começa a dedicar-se à agricultura.

Guilhermina conta que sua madrasta tinha seis filhos quando casou-se com seu pai, enquanto ele tinha quatro. Juntos, tiveram mais cinco filhos, totalizando 15 crianças e adolescentes. Porém, na página²⁰ dedicada a apresentar a história dos descendentes de seus avós, Catterina Gregol e Antonio Giovanni Sandrin, consta que José e Helena tinham quatro filhos cada um e, sim, tiveram mais cinco, totalizando, portanto, 13 filhos.

Guilhermina relata que não pôde viver a infância, pois aos cinco anos já estava trabalhando, cuidando de crianças de outra família. “Eu não sabia segurar as crianças, se eu ia segurar a menina, eu caía junto. Aí me davam uns tapas” (Boldrini, 2023). Emociona-se ao contar que passou fome, isso porque a madrasta não permitia que ela repetisse as refeições. “Se eu ia na mesa pedir mais comida para o meu pai, ela vinha por trás e me dava um beliscão, para eu sair dali” (Boldrini, 2023). O choro emerge quando Guilhermina menciona que, quando a madrasta fazia pão ou algum bolo, negava a ela e aos irmãos, dizia que aquilo “era somente para as crianças. Mas eu e os meus irmãos não éramos crianças, decerto?!” (Boldrini, 2023).

²⁰ Antonio Giovanni Sandrin. Disponível em: <https://www.familiasandrinmichelante.com/antonio-giovanni-sandrin>. Acessado em 10 de janeiro de 2024.

Fotografia 11: Guilhermina Sandrin Boldrini, 27 de maio de 2023



Fonte: registro feito pela autora.

A adolescência de Guilhermina foi assim: trabalhando a cada três meses em casas de famílias tradicionais de Pato Branco. Entre elas, Detoni, Rizzi, De Mello, Varaschin, entre outras. Relata que, quando estava acostumando-se com o ambiente familiar, precisava regressar à sua casa e aguardar o chamado de uma nova família, uma vez que a madrasta sempre cobrava o trimestre adiantado – uma quantia expressiva para a época e que, segundo ela, ficava com Helena.

Aos 17 anos, trabalhou na cervejaria da família Pagliosa, fazendo cerveja e refrigerante, onde o frio também era seu companheiro. “Eu não tinha nem um casaco direito, na cervejaria a gente trabalhava ou de tamanco ou de bota, mas eu não tinha bota” (Boldrini, 2023). Depois, pouco antes de completar 18 anos, foi trabalhar na família Boldrini, onde sua irmã mais velha, Catharina, residia por ser casada com um dos filhos da família, chamado Ventura. Tão logo completou a maioridade, não voltou mais para a casa do pai, tampouco seguiu trabalhando

para a madrasta – a partir dali, Guilhermina começou a trabalhar para o próprio sustento.

“Meu pai dizia que não era para a gente se casar antes dos 22 anos, porque a mulher sofria muito quando casava nova” (Boldrini, 2023). Guilhermina casou-se aos 20 anos de idade, com Ivalino Moretto Boldrini, cunhado de sua irmã, com quem teve quatro filhos. Nos cinco primeiros anos de casamento, Guilhermina já tinha três filhos homens; a menina seria a última filha do casal, com dez anos de diferença em relação ao primogênito.

Foram cerca de 50 anos de união, até o falecimento do esposo – que ela chama de “Ivo” –, aos 74 anos. “Para mim, ele era como um irmão, casei com ele para fazê-lo feliz, tinha medo que ele casasse com outra que judiasse dele. Mas foi lindo, a gente aprendeu a se amar” (Boldrini, 2023). Agricultor, Ivalino também tinha uma olaria na comunidade de Passo da Pedra, zona rural de Pato Branco, onde Guilhermina reside há mais de 60 anos.

Não sei dizer em qual momento a pesquisadora-mediadora desprende-se da neutralidade por vezes falida. Em travessias etnográficas sustentadas por histórias de vida, refutar o afetar-se seria ser indiferente, ignóbil. Talvez pelo cansaço, pelas 11 histórias que me atravessavam até aquele momento, ou pela certeza que minha escuta ativa foi um dos poucos momentos em que estas mulheres puderam, em vida, contar suas histórias, sem amarras e em seus termos... por diversas vezes, eu e Guilhermina, choramos juntas.

3.12 Martha Leonida Schwuler Raber: a coralista que ensina a ter fé

“Quando um homem dizia que sua mulher não trabalhava... mas ela trabalhava sim, dentro de casa, o que às vezes é bem mais árduo do que trabalhar fora, vir para casa e descansar”.

Martha Leonida Schwuler Raber

Martha sorri quando digo que ouvi-la pronunciar o seu “sobrenome de casa”, como ela menciona, é muito bonito. Ela fala “chuler” com o erre um pouco mais arrastado. Descendente de alemães, assim como seu marido, traz nos sobrenomes as marcas dessa origem: Martha Leonida Schwuler Raber. Nasceu em 23 de setembro de 1935, em Ijuí, Rio Grande do Sul. Quando nos

encontramos em seu apartamento na Rua Caramuru, em junho de 2023, ela celebrava os seus 87 anos.

Sua mãe, Catharina Quednal, nasceu na Alemanha. No Brasil, ela chegou a trabalhar como professora, mas acabou dedicando-se à vida doméstica, pois, segundo Martha, o salário não compensava. Seu pai, Valdemar Schwuler, também era descendente de alemães, mas nasceu no Brasil. Professor, lecionava em uma escola no período da manhã e, à tarde, trabalhava como agricultor. O casal teve quatro filhos, um deles faleceu aos dois anos, antes de Martha nascer.

Fotografia 12: Martha Leonida Schwuler Raber, 01 de junho de 2023



Fonte: registro feito pela autora.

De Ijuí, Martha mudou-se para Três Passos, também no Rio Grande do Sul. Foi lá que, aos 18 anos, casou-se com Norberto Raber, em 1954, com quem teve seis filhos. Em 1956, o jovem casal mudou-se, pela primeira vez, a Pato Branco, época em que seus pais, Catharina e Valdemar, já residiam na localidade. “Meu pai se preocupava muito com a minha situação, já com um filho atrás do outro, época em que a mulher não trabalhava fora. Foi ele que veio para cá e nos chamou para conhecer Pato Branco” (Raber, 2023).

O casal ficou durante pouco mais de um ano em Pato Branco, e, por volta de 1957, mudou-se para Caçador, Santa Catarina. Depois, residiu em São João e Coronel Vivida, ambas cidades paranaenses. A família retorna a Pato Branco em 1966, onde permanece até hoje. “Mudávamos porque meu marido procurava emprego, ele trabalhava como açougueiro” (Raber, 2023). Nesses 57 anos residindo na cidade, conta que morou, além do Centro, nas regiões dos bairros Anchieta, La Salle e Cristo Rei. As mudanças eram constantes e, segundo ela, a família já residiu em mais de 15 residências.

Martha é evangélica luterana, assim como seu marido. Aliás, foi na igreja que ambos se conheceram. “Eu nasci na igreja luterana, meus pais eram dela, meus avós e bisavós, eu me sinto salva nessa religião, por isso não busquei outra” (Raber, 2023). Quando a família estabeleceu-se em Pato Branco, em 1966, a Igreja Evangélica Luterana do Brasil já tinha sua sede na cidade. “Sem Deus não somos nada nesse mundo. Tenho muita alegria em poder examinar a palavra de Deus, eu leio a minha bíblia todos os dias” (Raber, 2023).

Martha teve os seis filhos entre seus 19 e 33 anos. Ao longo da vida, desempenhou vários ofícios: foi diarista, fez crochê, costura e, desde os 48 anos, trabalha com vendas. Então, descubro que a arte também faz parte da sua história. “Meu marido era gaiteiro e meu pai tocava violino. Eles foram aprendendo sozinhos, sem ter professor. Eu fui coralista por uns 20 anos, eu amo o segundo tom” (Raber, 2023).

“Algumas coisas eu preciso pensar melhor” (Raber, 2023), diz Martha, anunciando que sua memória, no auge dos 87 anos, tende a vacilar. Não pareceu. Eloquente, sua fala dança com fluidez e naturalidade, indicando que, diante de mim, temos alguém que já gostou muito do hábito da leitura, e que o mantém no encontro diário com sua bíblia.

Martha relutou até conceder a entrevista. Marcou, desmarcou... entretanto, poucos dias depois do nosso encontro, meu telefone tocou no meio da manhã, era ela, agradecendo pela nossa conversa e me contando que chegou a sonhar com a minha visita. Havia uma vontade imensa, dentro daqueles olhos e daquele riso que vinha de surpresa, de reviver suas lembranças e deixá-las preservadas, para que seus filhos, netos e bisnetos possam revisitá-las. Espero que esta pesquisa contribua para isso – e que, talvez, uma Martha ainda desconhecida possa revelar-se.

4 MEMÓRIAS DO SER QUE MIGRA

Este capítulo aborda aspectos da formação de Pato Branco, cidade brasileira situada no Sudoeste do Paraná, em diálogo com as memórias das recordadoras, ao retomarem suas vivências decorrentes do movimento migratório realizado por suas famílias. Para tanto, retrata de que forma o discurso social, sustentado por projetos políticos voltados ao povoamento de territórios, reverberou diferentes formas de colonialidades e invisibilidades – o que aqui, assim como nos capítulos subsequentes, é traduzido pela cartografia decolonial conduzida pelas histórias de vidas das recordadoras deste estudo.

Tal discussão desdobra-se na seção “Pato Branco (PR) pela lente cartográfica decolonial”, que percorre a execução de políticas de povoamento da região Sudoeste do Paraná e dos apagamentos históricos decorrentes dessa colonização ordenada. O intuito é demonstrar como essa postura desenvolvimentista – que privilegiou migrantes descendentes de europeus, muitas vezes negligenciando o lugar dos povos indígenas e caboclos –, também reflete nuances de colonialidades, acompanhando movimentos anteriores ocorridos no Paraná em prol do embranquecimento populacional, a exemplo do Paranismo.

Para tanto, aqui são evocados pesquisadores paranaenses e/ou que desdobraram-se à historicidade do Paraná, para apresentar o processo de formação do tecido social local/regional, tais como: Angelo Priori (2012, 2018), Claudio Iurckevicz (2018), Hieda Maria Pagliosa Corona (1999), Iria Zanoni Gomes (1986), Luis Fernando Pereira (1997), Marcos Aurelio Saquet (2003), Paulo José Koling (2018), Ricardo Abramovay (1982), Roberto Lamb (1998), Roselí Alves dos Santos (2008), Ruy Christovam Wachowicz (1987, 2016) e Sittilo Voltolini (2000, 2005).

Ressalta-se que, a partir deste momento, os relatos das recordadoras imbricam-se aos estudos bibliográficos. Entretanto, no decorrer do texto, elas serão mencionadas, de forma recorrente, com seus nomes completos, num movimento para situá-las por inteiro, não somente a partir do sobrenome que

adquiriram após seus casamentos, mesmo considerando que o sobrenome que carregam, desde que nasceram, é o de seu pai²¹.

4.1 Pato Branco (PR) pela lente cartográfica decolonial

“Para sairmos desta cilada da episteme do conhecimento eurocêntrico-colonial, devemos implodir o mapa epistêmico, questionar os espaços privilegiados, as fronteiras, os fluxos e as direções que o estruturam dessa forma, cuja aparência é de uma lei natural”²².

Suely Aldir Messeder

O Brasil do século XIX vivenciou um processo de (re) colonização decorrente da imigração europeia, não portuguesa, em que cidadãos europeus de vários países foram destinados a trabalharem em lavouras de café brasileiras. Inicialmente planejado visando a substituição da mão de obra escravizada, esse fluxo migratório, posteriormente, passou a ocupar territórios considerados demograficamente “vazios” (Priori *et al.*, 2012). Parte dessa população migrou para o Sul do Brasil, especialmente para os estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul – cenário que recebeu um migrante empobrecido, vindo principalmente da Alemanha, mas também da Suíça e Bélgica. Ao final do mesmo século, a crise agrícola europeia impulsionou a imigração de italianos para o Brasil (Santos, 2008), que chegaram ao país como mão de obra articulada a três principais movimentos: a) nas pequenas colônias situadas principalmente em territórios da região Sul, a partir de políticas públicas e terras cedidas pelo governo; b) nas lavouras de café no Norte do Paraná e São Paulo, por meio do regime de colonato; c) e na indústria paulista, em que os imigrantes atuaram como operários.

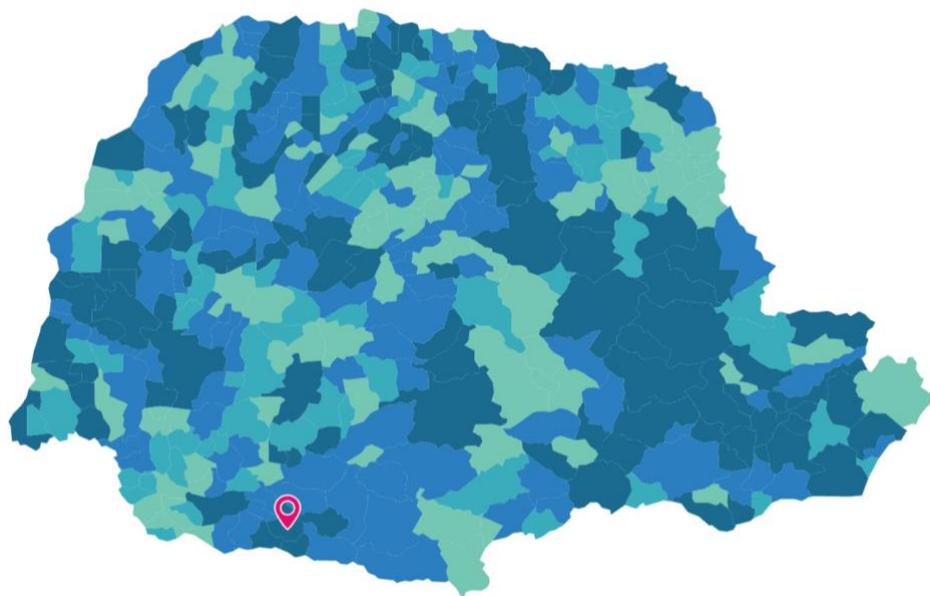
Os registros migratórios para a região Sudoeste do Paraná também remontam o século XIX, especialmente na região da cidade de Palmas, no Oeste do estado, cujo movimento de ocupação por parte de colonizadores brancos

²¹ É possível evocar o olhar de Martín-Barbero (1997) para o que o autor denomina como *máscaras da identidade*. Para ele, os sobrenomes que carregamos ao longo da vida são a negação da identidade particular e, enquanto limiares da liberdade, resultam o “movimento das metamorfoses e as reencarnações, que são o movimento da vida” (Martín-Barbero, 1997, p. 96), operando também como “encobrimento e dissimulação, de engano da autoridade e inversão das hierarquias” (Martín-Barbero, 1997, p. 96).

²² Trecho do texto “A pesquisadora encarnada: uma trajetória decolonial na construção do saber científico blasfêmico”, de Suely Aldir Messeder (2020, p. 165).

iniciou em 1814, com expedições voltadas a encontrar este território, até então habitado por povos indígenas (Wachowicz, 1987). Foi em 1918 que o Governo do Paraná criou a Colônia de Bom Retiro, primeira denominação para o território de Pato Branco. Isso ocorreu a partir da decisão presidencial que definiu a nova abrangência territorial do Paraná e Santa Catarina, em 1916, dando fim à Guerra do Contestado. Como Bom Retiro situava-se na divisa entre os dois estados, na cabeceira do Rio Pato Branco, a localidade passou a receber maior fluxo migratório (Wachowicz, 2016). Nesse período, a localidade era conhecida como Bom Retiro e Villa Nova²³, recebendo o nome popular de Pato Branco²⁴ em meados da década de 1940, nomenclatura oficializada a partir da emancipação política do município em 1952 (Voltolini, 2005). Na ocasião, Pato Branco foi desmembrado de Clevelândia, assim como Francisco Beltrão, Santo Antonio do Sudoeste, Capanema e Barracão (Passos, 2007).

Mapa 01: Estado do Paraná, situando a localização de Pato Branco, na região Sudoeste



Fonte: IBGE Cidades (2024)

²³ Na medida em que a cidade começou a expandir-se, os moradores que viviam às margens do Rio Ligeiro, para diferenciarem-se do grupo que residia nas proximidades do Rio Pato Branco, passaram a chamar a região de suas propriedades de Villa Nova (Voltolini, 2005).

²⁴ Em 1938, o prefixo do telégrafo divulgou a expressão “Pato Branco”, pois os operadores não correspondiam-se com outras localidades utilizando os nomes de Villa Nova ou Bom Retiro e, assim, denominaram a unidade do telégrafo de “posto do Rio Pato Branco”. A partir disso, houve a popularização do nome “Pato Branco” (Voltolini, 2005).

Entretanto, voltemos à primeira metade do século XX. Nesse período, a história da região Sudoeste do Paraná preserva dois projetos governamentais de povoamento e expansão territorial relacionados a práticas de colonização ordenada – e, portanto, com traços da colonialidade do poder e do saber (Quijano, 2005, 2007). Promovidos entre as décadas de 1930 e 1940, pelo então presidente Getúlio Vargas durante o Estado Novo, referiam-se à Marcha para o Oeste e à criação da Colônia Agrícola Nacional General Osório – CANGO (Koling, 2018). Esses dois movimentos políticos, sustentados por um discurso nacionalista e desenvolvimentista, também voltaram-se ao branqueamento da população (Saquet, 2003) – e foram responsáveis pela ocupação territorial da região Sudoeste por migrantes de descendência europeia.

As recordadoras desta pesquisa que migraram com seus pais e irmãos para a região Sudoeste do Paraná na década de 1940, são descendentes de italianos e alemães vindos do Rio Grande do Sul, e também de ucranianos que migraram do Sudeste do Paraná. Iraci Bertol Cantu (2023) conta que seus avós vieram da Itália em meados de 1880 – seu avó paterno, ainda solteiro, trouxe consigo o sobrenome Bertol. Os avós maternos imigravam casados, já como “os Ferrari”. “Tinha muita fome na Itália, meus avós vieram sem rumo. Muitas vezes minha mãe encontrou minha avó chorando, porque havia recebido uma carta da Itália” (Cantu, 2023). Ela cita que, nas cartas, sua bisavó perguntava: “onde é essa tal América para onde vocês foram?” (Cantu, 2023). Seus avós não reencontraram a família que ficou na Itália, pois “saíram de lá e nunca mais voltaram” (Cantu, 2023). Já no caso de Martha Leonida Schwuler Raber (2023), sua mãe, Catharina Quednal, nasceu na Alemanha. “Pelo que sei, a Alemanha era muito pequena e tinha pouca terra para plantar. Aqui tinha mais terra e possibilidades” (Raber, 2023).

A Marcha para o Oeste, enquanto política nacional, no Paraná possibilitou a colonização das regiões Oeste, bem como Sudoeste. Como consequência, “reavivou as tradições coloniais e exaltou o bandeirante como herói nacional” (Priori *et al.*, 2012, p. 65), legitimando, no imaginário social, a figura idealizada do desbravador enquanto personagem histórico, responsável pelo desenvolvimento preconizado pelo Estado²⁵: o migrante descendente europeu,

²⁵ As frentes de expansão pioneiras no Brasil, decorrentes de políticas de povoamento do Estado Novo, tiveram como propósito ocupar espaços supostamente “vazios” do país (Nogueira, 2012).

homem e branco. Enquanto uma colonização ordenada, os migrantes do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina foram chamados de “colonos modelos”, por desenvolverem um sistema de produção mais tecnicista (Santos, 2008).

Esse imaginário do homem desbravador aparece nos relatos de Erotildes Bernardete Cavazzola Vezaro (2023). Segundo ela, um tio que já estava “desbravando” o Paraná foi quem indicou a localidade de Pato Branco aos seus pais:

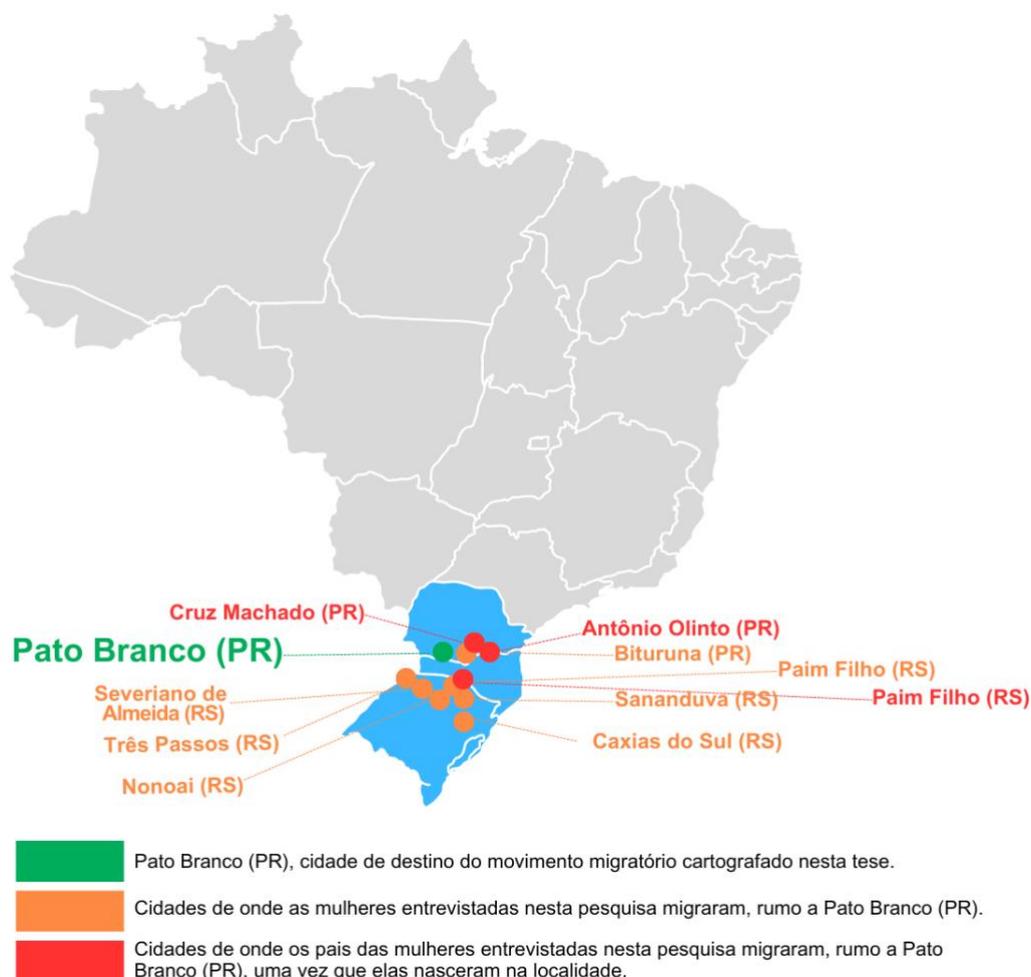
Meu tio, que veio primeiro, era desbravador. Esse meu tio dizia que aqui haveria um progresso muito grande, então meu pai veio empolgado, comprou um terreno que, graças às bênçãos de Deus, viria a ser bem no centro da cidade. Foi um progresso que foi além do que imaginávamos (Vezaro, 2023).

O movimento migratório em direção ao Sudoeste do Paraná foi fortemente impulsionado pela CANGO, a partir de 1941, que teve como finalidade a atração de mão de obra agrícola para a região (Wachowicz, 2016). Porém, esse cenário começou a ser desenhado ainda na década de 1930, quando a migração para a região de Pato Branco já ocorria, com certa expressividade, sendo realizada por famílias de descendência italiana e alemã, além de imigrantes ucranianos e poloneses (Iurckevicz, 2018).

Entretanto, o momento mais expressivo do movimento imigratório ucraniano ocorreu após a Segunda Guerra Mundial, cujos países de destino dessa população foram Canadá, Estados Unidos, Argentina e Brasil. No Paraná, os imigrantes localizaram-se na região Sul do Estado, adentrando a região central e metropolitana de Curitiba, bem como o Sudoeste. Os ucranianos, assim como os demais descendentes europeus que migraram para a região nesse período, foram contemplados pelas políticas de concessão de terras e povoamento da região promovidas pelo Estado Novo, uma vez que tinham a agricultura como principal ofício em seu país de origem (Iurckevicz, 2018).

Nas palavras de José de Souza Martins (1996, p. 29), “a frente pioneira é também a situação espacial e social que convida ou induz à modernização, à formulação de novas concepções de vida, à mudança social”.

Mapa 02: Brasil, situando o movimento migratório na região Sul vivenciado e/ou narrado pelas recordadoras desta pesquisa



Fonte: elaboração da autora.

Os pais de Maria Dubena Steadnik (2023), filhos de ucranianos, residiam na cidade paranaense de Antônio Olinto, e vieram à região de Pato Branco de carroça, com uma “mudancinha”. Vizinhos de Antônio Olinto mudaram-se primeiro e recomendaram a localidade, que possuía terras para famílias migrantes. No percurso, a balsa usada para travessia do Rio Iguaçu afundou, com cavalos, carroça e demais pertences. Mesmo assim, o jovem casal prosseguiu, passando por Palmas, Clevelândia, dormindo nas estradas e abrindo caminho:

Eles vinham com as ferramentas, assim, cortando, para poder passar, porque era tudo “picadão”. Abriram as estradas com serrote, serra, machado, foice, para a carrocinha passar. E trouxeram somente as roupas e as cobertas. Nas descidas, iam na carroça, nas subidas, iam

a pé, pois somente ia na carroça quem guiava os cavalos (Steadnik, 2023).

Nesse contexto, o Brasil estava sendo inserido na modernização dos processos industriais, e também na consolidação da agricultura familiar em regiões do Sul do país, como produtora de alimentos. Todavia, é importante pontuar que, apesar dos projetos desenvolvimentistas decorrentes de políticas nacionais, houve uma frente de expansão territorial no Sudoeste paranaense anterior a este ciclo ordenado pelo Estado, caracterizada por “um processo mais livre de ocupação, sem a preocupação com a propriedade da terra, centrada na ocupação, efetivada pelos índios e caboclos [...]” (Santos, 2008, p. 37-38). Ou seja, “são os caboclos e os indígenas os primeiros habitantes do Sudoeste do Paraná”²⁶ (Santos, 2008, p. 39).

Aqui, é importante citar mais uma prática colonial que compõe a história do Paraná: a preação dos seres indígenas a partir do século XVI. Conforme aponta Ruy Christovam Wachowicz (1987), a primeira atividade econômica exercida em território paranaense²⁷ foi a captura e venda de indígenas para serem escravizados. Esses seres eram presos e levados a São Paulo, cuja “cata” por eles ocorria em todo território que hoje conhecemos como Paraná, especialmente no interior (Chang, 1988).

Segundo Manyu Chang (1988), os caboclos que ocuparam o território paranaense são descendes de indígenas escravizados, bem como de outros grupos étnicos negros, miscigenados, ou não, com lusos e imigrantes europeus. Wachowicz (1987), por sua vez, aponta que para ser classificado como caboclo, a pessoa não podia ter pele clara e deveria assumir comportamentos sertanejos. Por vezes chamados de “primitivos”, tinham uma vida mais simples e empobrecida se comparada com o colono que mais tarde povoou a região Sudoeste a partir da frente pioneira:

A grande maioria dos caboclos eram o que se poderia denominar de pobres, possuíam 5, 6, 8 alqueires de posses. Viviam em ranchinhos de pequenos troncos cobertos com folhas de bambu. Se possuíam alguma madeira industrializada em sua construção, eram lascas de pinheiro. Assoalhos de madeira só apareceram com o desenvolvimento das serrarias. Nas décadas de 1920, 1930, quase

²⁷ A emancipação do estado do Paraná ocorreu em 1853, território que, até então, pertencia a São Paulo (Priori *et al.*, 2012).

todas as casas eram de chão. Mas, havia caboclos melhor situados. Um fator de distinção social era ter um cavalo encilhado, roupa para vestir no domingo, facão e duas pistolas na cintura (Wachowicz, 1987, p. 85).

Portanto, é possível observar que os caboclos estão mais próximos da ocupação dos colonos, descendentes de europeus, em termos de temporalidade. No caso dos povos indígenas Kaingang e Guaraní, essa ocupação da região Sudoeste do Paraná é mais antiga, e também não está relacionada ao projeto desenvolvimentista do Estado, pois é milenar: estimam-se 3 mil anos para os Kaingangs e 2,5 mil anos para os Guaranis (Piaia, 2021).

Maria Dubena Steadnik (2023) menciona a relação dos migrantes descendentes de ucranianos com os caboclos que já habitavam o território de Pato Branco, pois, quando sua família migrou, em meados da década de 1930, seus pais “trocaram pedaços de terra com os brasileiros [caboclos] por ternos e roupas. Em Prudentópolis já era mais moderno, tinha roupas e tecidos diferentes, aqui era mais mato e pobreza” (Steadnik, 2023). A partir daí, já estabelecidos, seus pais dedicaram-se à agricultura, cultivando especialmente grãos, como milho, feijão e trigo. “Era tudo a muque, enxada, cortando com foicinha. O feijão era arrancado à mão, roçávamos com foice, era sofrido” (Steadnik, 2023). Sobre as formas de cultivo realizadas pelos caboclos, ela diz que “plantavam somente um cantinho, era uma vida tipo índio. Plantavam somente o que precisavam para comer e às vezes vendiam, quando tinha para quem vender” (Steadnik, 2023).

Esse modelo de cultivo e subsistência praticado pelos caboclos e narrado por Maria Dubena Steadnik (2023) pertence ao sistema de faxinal (Chang, 1988), que configura-se, sobretudo, por três características: a) criação de animais domésticos, tais como cavalo, porco, cabra, vaca de leite e galinha; b) cultivo de milho, feijão, arroz, batata e cebola; c) cultivo de erva-mate. O cultivo de grãos também foi apreendido pelo migrantes de origem europeia, como é o caso dos ucranianos e poloneses, que, apesar da experiência na agricultura familiar, adaptaram seus modos de plantio para adequarem-se às condições demográficas e climáticas da região Sudoeste do Paraná, por vezes aproximando-se do sistema de faxinal caboclo. Contudo, o apagamento histórico – e que revela-se nas memórias orais aqui mobilizadas – da contribuição cabocla enquanto modelo de (re)existência e subsistência, se dá, também, pois o período

em que esse grupo étnico esteve presente no Sudoeste de forma quase exclusiva, não ultrapassou 40 anos, “tempo insuficiente para a constituição de uma civilização estável e duradoura que registrasse na paisagem marcas até hoje perceptíveis” (Abramovay, 1982, p. 24).

O primeiro morador migrante, destacado em livro, a registrar residência no território que viria a ser Pato Branco, foi Felisbello José Antônio, em 1903 – gaúcho com descendência portuguesa, não aventurou-se sozinho para a região desconhecida: viera com a esposa e os filhos. O segundo registro migratório na localidade ocorreu em 1910, da família de João Ribeiro Damasceno – não localizei registros que apontem a sua descendência. Pouco tempo depois, em 1918, o Governo do Estado do Paraná, na gestão de Affonso Camargo, criou a Colônia de Bom Retiro, enviando o engenheiro Francisco Gutierrez Beltrão para realizar a medição das terras que seriam comercializadas pelo Estado (Voltolini, 2005).

Três décadas depois, o Brasil da década de 1940, sob o governo do Estado Novo getulista²⁸, acompanhava a instabilidade social decorrente da Segunda Guerra Mundial e vivia os efeitos de um regime autoritário – resultado de modelos estatais que, naquele contexto histórico, eram “[...] reconhecidos em grande parte do mundo [...] como regimes relacionados à eficiência e ao desenvolvimento”, (Naiff *et al.*, 2008, p. 117). Foi nesse cenário que o discurso desenvolvimentista, voltado à expansão territorial e populacional do Sul do Brasil, buscou, como estratégia de “progresso”, impulsionar o movimento migratório, a fim de ocupar áreas de fronteiras.

Esse discurso foi propagado de diversas formas, inclusive com viés propagandista, uma vez que o chamamento para o povoamento das regiões sulistas também estava em jornais de diferentes localidades. Maria Lourdes Pelozo (2023) conta que seu pai leu sobre o Paraná em um jornal impresso que circulava em Paim Filho, Rio Grande do Sul – e foi essa publicação que encorajou a mudança de estado em 1929. “Esse jornal falava que essa região era uma **região de terra boa, um lugar para ter um futuro bom**” (Pelozo, 2023,

²⁸ A postura desenvolvimentista de Getúlio Vargas já era marca do político republicano ainda enquanto governador do Rio Grande do Sul, em 1928. A postura política getulista baseava-se em quatro correntes: industrialização, intervencionismo pró-crescimento, nacionalismo e positivismo. Tal política industrializante avançou no Brasil a partir da década de 1930 (Filho, 2013).

grifo nosso). A decisão de migrar ocorreu pela vontade de ter um futuro melhor, longe da pobreza:

Em primeiro lugar, o que trouxe os meus pais para cá foi a pobreza, a dificuldade de sobrevivência e de formar uma família sem que seus filhos passassem as mesmas necessidades que eles enfrentaram quando mais novos (Pelozo, 2023).

Conforme Ricardo Abramovay (1982), até o final da década de 1940, o Sudoeste do Paraná era um “sertão bravo”, habitado por poucas pessoas. Em recenseamento feito em 1900, aponta-se que a região contava com pouco mais de 3 mil habitantes, duplicando este número em 1920. O discurso voltado ao povoamento do Paraná ganhou força, justamente, a partir da década de 1940, por meio das políticas públicas concebidas pelo Estado Novo. Nesse projeto desenvolvimentista, a família migrante seria o ponto de partida para a consolidação e sustentação de uma política nacional. Porém, isso constituiu-se em um cenário de incertezas, conforme aponta Santos (2008):

O território é constituído a partir de **relações desiguais e combinadas** que podem ou não apresentar contiguidade, ou seja, as mudanças ocorridas no Rio Grande do Sul, como o fracionamento e a concentração das terras, que se aliam às mudanças nacionais de industrialização e formação de uma sociedade urbano-industrial, as quais podem ser consideradas como um dos fatores que fomentam a ocupação das terras do Sudoeste do Paraná, efetivamente, a partir dos anos de 1940 (Santos, 2008, p. 37, grifo nosso).

Esse cenário de incertezas pontuado por Santos (2008), e que denota relações desiguais de povoamento e oportunidades, também revelou-se na falta de infraestrutura das localidades que receberam as famílias migrantes. O movimento migratório que caracterizou a região, especialmente entre 1940 e 1960, em muitos aspectos esteve na contramão da lógica desenvolvimentista baseada no discurso modernista industrial reverberado pelo Estado brasileiro que, embora tenha mobilizado a migração de colonos de Santa Catarina e Rio Grande do Sul para o Paraná, não viabilizou infraestrutura para que as famílias migrantes pudessem trabalhar e sustentar-se. Héctor Alimonda (2011) denomina a dependência e a influência do Estado, sobretudo dos poderes executivos nacionais, de colonialismo interno. Adelinde Sartori Corona (2022) tinha 19 anos em 1947, quando migrou com os pais de Sananduva, Rio Grande do Sul, para

Pato Branco. Ao chegarem ao Sudoeste do Paraná, depararam-se com uma região com pouca infraestrutura, incluindo a falta de água encanada e energia elétrica.

Lá [em Sananduva] a gente estava muito bem, mas o que aconteceu, aqui, foi que não teve luz. Por muito tempo, né. E meu pai perdeu tudo. Daí ele foi trabalhar de carpinteiro. **Prometeram que já ia ter luz, mas não teve.** O sorvete a gente fazia e derretia. Foi bem sofrido aqui. Foi a primeira sorveteria de Pato Branco (Corona, 2022, grifo nosso).

A promessa de progresso, a possibilidade de uma nova vida, a oferta de terras para produzir alimentos e cuidar dos filhos, atraiu famílias numerosas ou casais recém-casados, preocupados com o futuro que aproximava-se. Maria Lourdes Pelozo (2023) compartilha o que seus pais lhe contaram, cujos detalhes dão a sensação que as memórias são suas e que ela estava lá quando cada situação ocorreu. Vislumbra-se, aqui, todas as vezes que a família ouviu esta narrativa – um exemplo de quando a memória individual é partilhada de forma recorrente até tornar-se uma faísca de memória coletiva, ou, neste caso, memória familiar:

Meu pai colocou na carroça um machado, um serrote, uma foice, uma panela de ferro, poucas coisas para poder continuar vivendo, e um burro com cargueiro, carregado de mantimentos, farinha, arroz e uma lata de banha. Assim, eles pegaram o rumo para o Paraná, passaram Palmas, Clevelândia, até chegarem perto de Itapejara d'Oeste, onde se instalaram no meio de um mato (Pelozo, 2023).

Erotildes Bernardete Cavazzola Vezaro (2023) tinha 10 anos quando migrou com pais a Pato Branco, vindos de Paim Filho, Rio Grande do Sul. Ela conta que a viagem foi feita com um caminhão, “um fordizinho que meu pai tinha, com a mudança em cima. Levamos farofa para comer, porque não havia restaurantes” (Vezaro, 2023). Na medida em que aproximavam-se do destino, a memória afetiva criada naquele instante também revela-se no presente: “quando chegamos perto de Palmas, víamos muitas araucárias. Eram somente pinheiros, e meu pai dizia ‘olha o Paraná!’” (Vezaro, 2023).

A família de Isolda Viganó Pozza (2022) chegou à localidade em 1946, vinda de Santa Lucia do Piaí, comunidade rural de Caxias do Sul, Rio Grande do Sul. Ela, na época com 10 anos, recorda que a viagem durou quatro dias. “Viemos nós e a família de um tio, irmão da minha mãe. Se chovia, não dava

para seguir, pegamos uma chuva e tivemos que esperar secar o chão para prosseguir” (Pozza, 2022).

Quando o migrante, descendente de europeus, chegou à região Sudoeste, encontrou um lugar povoado por um movimento livre e natural de ocupação, desencadeado por caboclos e indígenas, que possuíam sistemas próprios de territorializações e de territorialidades, conforme aponta Santos (2008). Contudo, a ideia falha de “espacialidade vazia” persiste no imaginário social, e revela-se nos relatos das recordadoras desta pesquisa: “quando chegamos em Pato Branco não havia **quase nada**, nas ruas não tinha calçamento, era só pó na época” (Vezzaro, 2023, grifo nosso). Há a invisibilização dos demais seres que já povoavam a região, bem como de suas territorialidades, culturas, saberes e modos de existência:

[...] quando a gente chegou aqui **não tinha nada, nada, nada**. Igreja, não tinha escola, não tinha nada. Eu casei numa capela, onde era a Praça. Depois plantaram árvores, começaram a fazer a Praça. Foi se formando a cidade, **não tinha nada**. Quando viemos morar aqui, era **tudo mato**. A nossa rua era a última (Corona, 2022, grifo nosso).

Na medida em que a população de migrantes gaúchos e catarinenses crescia, e os caboclos trocavam suas terras com os novos moradores, uma nova forma de produzir e relacionar-se com o território foi instituída, ocorrendo uma transição étnica e cultural (Santos, 2008). Nas palavras de Wachowicz (2016, p. 213), “era só o colono sulista fazer uma proposta e o negócio estava feito. A terra então baratíssima, não valia quase nada”. Isso também demonstra que os caboclos não relacionavam-se com o território a partir da ideia de propriedade privada e caracterizavam-se por serem itinerantes/nômades, conforme aponta o relato de Maria Dubena Steadnik (2023):

Naquele tempo eram só os brasileiros que moravam aqui, os caboclos, então eles diziam onde eram as divisas dos terrenos e por **qualquer troco de cavalo, troco de roupa, se comprava uma terra**. E assim eles compraram bastante terras, e lá [em Antônio Olinto] tinha menos terras (Steadnik, 2023, grifo nosso).

Assim, ao chegarem na localidade, as primeiras famílias migrantes apropriaram-se de boa parte do território. Isolda Viganó Pozza (2022) menciona como isso acontecia: “meu pai dizia que tínhamos que vender os pedaços de terra, se não a cidade não ia crescer, pois **cada um que vinha pegava um**

pedaço enorme de terra. Quando chegávamos aqui, comprávamos as terras dos caboclos” (Pozza, 2022, grifo nosso). Ao contrário de Maria Dubena Steadnik (2023), Isolda Viganó Pozza (2022) não cita a “troca” de bens pelas terras mas, sim, a “compra”.

Nesse processo de povoamento, muitas áreas foram ocupadas aleatoriamente, sem obtenção dos títulos definitivos de posse legal das áreas, uma vez que o processo era burocrático, moroso e não comportou o grande fluxo migratório. Essa população formou-se “sob um território em litígio, onde nem os *colonos* e nem os *caboclos* detêm o título de propriedade da terra. É uma população constituída de posseiros” (Santos, 2008, p. 49, grifo da autora). A partir disso, ocorreu um marco que não foi previsto pelos projetos desenvolvimentistas do Estado brasileiro: a Revolta dos Posseiros, movimento em defesa da posse das terras e da regularização fundiária que chegou ao ponto alto em outubro de 1957, quando colonos da região Sudoeste do Paraná rebelaram-se contra companhias colonizadoras e seus jagunços que cometiam atos de violência contra agricultores e suas famílias. Essas companhias, a Clevelândia Industrial e Territorial Ltda (CITLA) e Companhia Comercial e Agrícola Paraná Ltda (Santos, 2008), exigiam o pagamento pela regularização da posse de terras colonizadas por meio da CANGO a partir de 1941 (Koling, 2018).

Isso inicia em 1951, quando a CITLA instalou-se no Sudoeste do Paraná, com apoio do então governador do Estado Moysés Lupion, que concluiu o seu primeiro mandato. Durante o governo de Bento Munhoz da Rocha Neto (de fevereiro de 1951 a janeiro de 1956), a companhia foi proibida de realizar a coleta de impostos de transmissão de propriedade, situação que aguardava parecer judicial. Entretanto, ao assumir o segundo mandato, em 1º de fevereiro de 1956, Lupion retirou a proibição instituída por Munhoz da Rocha, e permitiu que a CITLA conduzisse a regularização da posse das terras, exigindo o pagamento do imposto e do registro dos lotes, o que ocorria por meio de atos de grilagem e pressão por parte de jagunços. Como consequência, até outubro de 1957, a região vivenciou diversos relatos de violências contra os colonos e suas famílias, o que findou-se no levante da chamada Revolta dos Posseiros, ou Revolta dos Colonos, o maior movimento camponês do Sul do Brasil em que os agricultores saíram vitoriosos (Koling, 2018).

Maria Lourdes Pelozo (2023) tinha 13 anos quando os colonos rebelaram-se contra as companhias, incluindo seus pais. A família numerosa, formada por 14 pessoas, caracterizava-se pela quantidade expressiva mulheres: eram 10 filhas, o que aumentava ainda mais o medo diante da possibilidade de retaliação e violências cometidas pelos jagunços. A seguir, Maria relata como os pais, Regina e Augusto, reagiram diante da Revolta dos Posseiros, apontando ainda um outro lado dessa história, o lugar das mulheres nesse movimento de resistência camponês:

O pai e a mãe foram muito corajosos. Na época da CITLA... lembra que teve aquela revolução, a Revolta dos Posseiros? Os caras entravam nas casas, e se você quisesse reagir, eles matavam. Isso eu me lembro, o pai, um dia sentado na varanda de casa, carregando os cartuchos de uma espingarda que ele tinha. A mãe começou a chorar e falar para ele: “meu velho, não vai, é perigoso, você é muito valente, eles vão te matar”. Ele falou assim: “eu vou, para defender o que é nosso e a nossa família”. Quando ele montou no cavalo e foi sair, a mãe disse: “tá, você vai, mas leve a espingarda e deixe o revólver comigo”. Eu me arrepio até hoje ao lembrar daquela cena. Ele pegou, tirou o revólver, entregou para a mãe, que respondeu: “porque se você vai lá para defender o que é nosso, eu vou ficar aqui, para defender as nossas meninas” (Pelozo, 2023).

Ao falar sobre a Revolta dos Posseiros, ainda estamos discorrendo sobre o povoamento ordenado da região. De acordo com Iria Zanoni Gomes (1986), até a década 1940, o Sudoeste do Paraná recebia a migração de populações vindas da região dos campos gerais e de refugiados do Contestado, além de ter em seu território caboclos e indígenas. No entanto, a partir da Marcha para o Oeste e da criação da CANGO, houve uma “mudança radical na composição social e no perfil demográfico da região” (Koling, 2018, p. 145), dando início à invisibilização dos caboclos e dos indígenas, pois:

Os povos indígenas foram confinados mais ainda em reservas e muitos dos caboclos existentes, os primeiros posseiros, venderam o direito de posse aos **novos colonos** e cidadãos, saindo em busca de outras terras (Koling, 2018, p. 145, grifo nosso).

Essas famílias designadas enquanto “novos colonos”, como já dito, eram de descendência europeia. Aqui, portanto, eis uma importante reflexão: quem são os colonos, os desbravadores e os pioneiros na história oficial? No caso de Pato Branco, embora haja registros de habitantes indígenas e caboclos residindo na cidade e região antes do século XX, a colonização legitimada e reconhecida

pelo cânone do pensamento hegemônico e moderno foi aquela realizada pelo imigrante ou migrante de origem europeia, não português. Eis, dessa forma, o que Marcos Aurelio Saquet (2007) denomina de “novos territórios de vida”:

Os descendentes dos imigrantes alemães, italianos e poloneses, a partir dos anos 1920 e, principalmente, depois de 1943²⁹ (com a criação, pelo Governo Federal, da Colônia Agrícola Nacional General Osório – CANGO), procuraram reproduzir características do cultivo agrícola e da prática artesanal, hábitos e costumes culturais, aspectos políticos, reterritorializando-se, ou seja, construindo *novos* territórios de vida. Provocaram uma ruptura profunda na forma de vida praticada até então nesse lugar, através das práticas cotidianas dos moradores nativos, como alguns indígenas e os caboclos (Saquet, 2007, p. 166, grifo do autor).

Segundo Isolda Viganó Pozza (2022), os caboclos moravam nos morros. “Eram tudo amigo, se davam com meus pais, tios. Alguns foram embora, mas outros permaneceram na cidade até morrer” (Pozza, 2022). Aqui, Isolda retrata um pouco da dinâmica entre migrantes sulistas e as famílias caboclas que já residiam na localidade e, a partir do povoamento desses novos moradores, restringiam-se nas regiões mais afastadas da vila, quando não mudavam-se para outros lugares. A noção de trabalho também alterna-se quando Isolda cita “a cultura cabocla”:

Essas famílias de caboclos **não eram muito de trabalhar**, ah, criavam galinha, porquinho, sabe? Mas não eram muito, assim, pessoas que plantavam... não, não, plantavam um milhozinho ali, né. Era uma **cultura diferente** (Pozza, 2022, grifo nosso).

Maria Leonardi Piassa (2023) conta que sua família sempre teve vizinhos caboclos e cita que onde essas famílias residiam “[...] era fumaça o dia todo, sempre com fogo, o fogo não apagava, era dia e noite, pois tinha muita criança, então era sempre uma mamadeira ou chá para se fazer” (Piassa, 2023). Ela menciona também a relação dos caboclos com o cultivo da erva-mate. “Eles trabalhavam por dia, por safra, não tinha empregado que recebesse por mês. Eles também eram muito de cultivar a erva-mate” (Piassa, 2023).

A noção de trabalho aqui está ligada a uma concepção específica de acúmulo, muito presente entre os migrantes sulistas. A produção para o

²⁹ Alguns autores apontam que a CANGO foi criada em 1941, outros em 1943.

autoconsumo não era reconhecida como trabalho legítimo, por representar outro modo de viver, diferente daquele adotado pelos migrantes com descendência europeia. Tal prática denota o sistema de faxinal, como já citado, atribuído aos caboclos, o qual compunha um sistema em que animais e plantas conviviam em áreas livres, num modelo que chegou a produzir porcos em pequenas escalas e comercializados nas proximidades. Esse sistema, em parte, foi apreendido pelos novos colonos e, aos poucos, “foi sendo substituído pelas práticas agrícolas dos colonos que migraram para a região a partir da década de 40” (Corona, 1999, p. 71).

Nesse movimento, a extração e o comércio da erva-mate constituíram o primeiro ciclo econômico da região Sudoeste do Paraná. Juntamente com a erva-mate, outra atividade econômica ganhou força: a criação de porcos. Entre as décadas de 1930 e 1940, também houve o ciclo da madeira. Foram os migrantes do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina que trouxeram as primeiras serrarias³⁰ para a então Villa Nova, visando a industrialização do pinheiro ³¹. No trecho a seguir, a relação entre a fase inicial das madeireiras, com a função desencadeada pela família migrante, pode ser observada a partir do relato de Iraci Bertol Cantu (2023):

Quando chegamos, isso aqui era tudo interior. Por exemplo, a madeira do Colégio das Irmãs saiu da serraria do meu pai, assim como a que foi usada para construir o estádio lá em cima, uma parte do campo de futebol foi feito de madeira. Muitas coisas e casas saíram dessa serraria, porque **quando chegamos havia muito pinhal, tinha aqueles pinheiros enormes**. Aqui, onde estou morando hoje, era somente árvore e mato (Cantu, 2023, grifo nosso).

Iraci Bertol Cantu (2023) tinha seis anos quando os pais, Sezira e Santo, mudaram-se de Nonoai, Rio Grande do Sul, para Pato Branco, em 1948. Na serraria que a família instalou em Villa Nova, segundo ela, também havia caboclos entre os funcionários. Nesse sentido, segundo Sittilo Voltolini (2000), a primeira madeireira de Pato Branco foi montada por Pedro Bortot, no início da década de 1930, cuja primeira madeira serrada por ele “destinou-se à construção

³⁰ A extração e comércio, principalmente da araucária, intensificou-se até a década de 1960 (Voltolini, 2000).

³¹ De acordo com estudo realizado pelo professor e pesquisador Julio Caetano Tomazoni, do antigo Centro Federal de Educação Tecnológica (Cefet) do Paraná, o domínio da Mata de Araucária no Sudoeste do Paraná já chegou a possuir 55 milhões de árvores de pinho industrializável (Voltolini, 2000).

de uma casa mais confortável para **sua grande família**” (Voltolini, 2000, p. 60, grifo nosso). Um detalhe importante: sua esposa não é citada, tampouco sua labuta diante dos desafios de ser mulher, migrante e viver em condições precárias:

Acomodado com a **família em barraco de madeira lascada** e, de chão batido, deixado pelos caboclos que comprara a terra, **Pedro Bortot iniciou** a concretização do primeiro objetivo que trouxera do Rio Grande: montar uma serraria (Voltolini, 2000, p. 60, grifo nosso).

Maria Lourdes Pelozo (2023) enaltece o trabalho desempenhado pelas mulheres, que além de trabalharem em casa, também cultivavam arroz, milho, trigo, lavravam a terra e domavam boi. No caso das mulheres da sua família, estas também atuaram na extração da madeira, pois seu pai passou a comercializar araucárias para a serraria Bortot. Além das mulheres, também havia alguns empregados, em sua maioria caboclos. Segundo ela:

O pai morava na colônia, então **fomos nós, mulheres, que desbravamos a roça, que trabalhamos, serramos pinheiros...** carregamos uma bagagem muito pesada para sobreviver, todas trabalhávamos muito, no inverno, sofrendo. Não tinha sol quente, ou geada, tudo tínhamos que enfrentar (Pelozo, 2023, grifo nosso).

Em 1936, Villa Nova possuía 33 famílias residentes (Voltolini, 2005)³². Evidencia-se a contribuição familiar, de mulheres e homens, bem como dos caboclos, para a manutenção das práticas sociais e econômicas. Entretanto, eis que **“o criador**, com o trabalho da família, ou por empreitada, fazia grandes plantações de milho e, quando maduro, largava nelas a porcada, para se alimentar à vontade” (Voltolini, 2005, p. 74, grifo nosso). Nesse trecho, há o apagamento histórico diante do trabalho realizado pelas mulheres, bem como, novamente, do sistema de faxinal praticado por caboclos, uma vez que a figura do homem – branco, descendente de europeus – é a única reverenciada.

Políticas de branqueamento constituíram os projetos de nação preconizados pelos governos brasileiros desde o século XIX, associadas ao

³² Voltolini (2005) apresenta dois mapas que demonstram o crescimento demográfico de Pato Branco a partir do número de famílias residentes na localidade em 1925 e 1936. Nas legendas desses mapas, são mencionados somente nomes masculinos, além da menção às famílias a partir dos sobrenomes dos homens – mulheres migrantes não são citadas.

discurso do progresso técnico enquanto resultado do trabalho e da mão de obra qualificada. Segundo Hieda Maria Pagliosa Corona (1999), embora a ocupação do Sudoeste do Paraná pela população indígena e cabocla tenha ocorrido antes dos movimentos migratórios da década de 1940, esses sujeitos foram excluídos do projeto desenvolvimentista da época, uma vez que suas práticas agrícolas eram autossuficientes e não contemplavam a exploração territorial, dificultando o acesso à terra e atividades econômicas convergentes com os interesses do Estado “moderno” e “progressista”. Tal dinâmica também revela-se em outros contextos brasileiros, pois:

O processo de ocupação do território brasileiro é marcado pela presença do camponato, que assume várias denominações regionais em função da herança cultural e das relações que estabeleceram com a sociedade envolvente. Deste modo, os caboclos, bugres e caipiras do Sul e Sudeste e o agregado, morador ou sertanejo do Nordeste, compõem um formato social da agricultura brasileira com características muito similares: **a pobreza, a produção de subsistência e o isolamento** (Corona, 1999, p. 67, grifo nosso).

É preciso reconhecer, ainda, que esse discurso social de exclusão e isolamento de povos e culturas que iriam na contramão do “progresso” já estava presente no tecido social paranaense desde o século XIX e pode ser identificado no movimento denominado Paranismo, que durante a República Velha buscou fomentar a identidade do Paraná, estimulando o sentimento de pertencimento na população. Foi nesse contexto em que o Movimento Paranista também influenciou, na transição entre os séculos XIX e XX, o incentivo à migração, uma vez que dois terços do território paranaense ainda estavam, por esse olhar, desocupados. Tal período histórico foi guiado pela visão de um desenvolvimento regional baseado na modernidade tecnológica e no povoamento territorial embranquecido (Pereira, 1997).

Dessa forma, o Paranismo já denotava um discurso de discriminação racial³³, pois evidenciava o branqueamento como característica preconizada no Paraná (Pereira, 1997). Observa-se, portanto, que a mestiçagem, enquanto

³³ Essa abordagem racializada foi sustentada pela perspectiva determinista e positivista que acompanhou o incentivo à imigração europeia no Paraná ainda no século XIX, conforme aponta Roberto Lamb (1998). O autor lembra, ainda, que a suposta inferioridade racial do negro também legitimou posturas que defendiam a continuidade da escravização, uma vez que tais discursos raciais fundamentaram “a tese do branqueamento, em que a miscigenação das ‘raças inferiores’ com os brancos europeus era o meio indicado para uma purificação étnica” (Lamb, 1998, p. 59).

prática colonial do Estado, é sinônimo de branqueamento e não de enegrecimento (Segato, 2015)³⁴. Tal postura reflete a história da escravização no Brasil e os debates culminados pelos movimentos abolicionistas no final do século XIX, permitindo reflexões sobre a presença negra (invisibilizada) no território brasileiro – bem como a negação da mesma.

Quem chega em um território em processo de povoamento ordenado, o “civiliza”, coloniza e, portanto, impõe suas práticas e modos de vida, é o pioneiro, o desbravador da história oficial – este que, enquanto resultado das mediações que sustentam (e subvertem) a memória coletiva, imbrica-se às memórias individuais e à história oral. O “outro”, por sua vez, segue invisibilizado, subjugado e silenciado pela lógica colonial em seu processo de mediação.

Assim, a compreensão sobre o protagonismo histórico atribuído à ideia de pioneirismo revela-se nas afirmações das recordadoras, conforme pontuado a seguir: “o pioneiro é aquele que veio no rumo, sem saber o que encontraria pela frente” (Steadnik, 2023). “Ser pioneiro é chegar em um lugar onde não há quase nada, você estar junto, procurando fazer o desenvolvimento na cidade” (Vezzaro, 2023). “São as pessoas que vêm para aquele lugar pequeno, como é o caso de Pato Branco, que nem município era, pertencia à Clevelândia e se chamava Villa Nova, né?!” (Cantu, 2023). “Pioneiro é uma pessoa idosa, que mora na comunidade há muitos anos e que, mesmo que não tenha estudado muito, tem as experiências da vida” (Dalla Costa, 2022). “O pioneiro é quem mora há mais tempo em determinado lugar” (Martinichen, 2023). “Ser pioneiro é aquela pessoa que morou sempre no mesmo lugar, muitíssimos anos” (Raber, 2023). A imagem normatizada pelas recordadoras é a do homem branco, descendente de europeus, ou seja, o pai ou o esposo como sendo **o pioneiro**. Entretanto, o lugar da mulher, geralmente invisibilizado, aqui é mencionado:

Pioneiros são os que enfrentaram. Pioneirismo são pessoas corajosas, e **as mulheres sempre acompanharam, porque disseram “sim” aos maridos**, arregaçaram as mangas, que foi onde desbravaram os terrenos e construíram cidades maravilhosas, como Pato Branco. Minha mãe e meu pai, na época com sete filhos, sem conhecer nada, colocaram o que tinham em cima de um caminhão velho e começaram uma vida aqui (Piassa, 2023, grifo nosso).

³⁴ Questionamento provocado por Rita Segato (2015), ao evidenciar que ações de mestiçagem não são para enegrecer e sim para embranquecer populações.

Portanto, é importante interpretar as territorialidades e a sociogênese local a partir dos seus grupos étnicos e das relações de gênero estabelecidas na dinâmica social. Sendo assim, a sociogênese decolonial instiga o pensar descolonialmente, considerando a diversidade existente na fronteira e que confronta os modelos de pensamento/existência sustentados pela lógica colonial, bem como o imaginário social/racial edificado por esse cânone hegemônico (Mignolo, 2013, 2027). É justamente por sustentar-se no pensamento fronteiriço que esta tese não exclui os diferentes entre si, pelo contrário, os congrega: imigrantes brancos e descendentes europeus, mulheres, negros, indígenas e caboclos têm importante papel na consolidação de diferentes modos de vida, lutas e resistências – reconhecê-los é romper padrões e discursos hegemônicos, bem como os ditos como “oficiais”.

Nos relatos das recordadoras desta pesquisa, ora há adesão ao modelo hegemônico de ser, ter e estar no mundo, ora há críticas sensíveis ao ocultamento do outro subjugado. Há, ainda, alianças com o outro, num processo solidário de trocas no campo do trabalho, das necessidades de cura de problemas de saúde da família, nos afetos. Eis uma cartografia da diversidade dos entendimentos e das vivências.

Todavia, aqui problematiza-se o imaginário social local em relação ao lugar da mulher na história oficial, a partir das políticas de povoamento que possuem elementos do sistema-mundo-moderno-patriarcal-colonial. Na busca por reconhecer a atuação das mulheres nessa travessia, indo na contramão da lente colonial hegemônica, eis a desobediência epistêmica que, aqui, evoca histórias de vida para elucidar o processo de desenvolvimento territorial e social – a cartografia da memória de gênero.

5 O DESCOLONIZAR DA MEMÓRIA

Este capítulo traz olhares sobre a epistemologia decolonial em diálogo com as vivências narradas pelas recordadoras. Composto por uma (01) seção principal, intitulada “A colonialidade nas enunciações também revela resistências e lutas”, tem como principal intuito apresentar ideias-chave da perspectiva decolonial em consonância com a sociogênese inserida no sistema-mundo-moderno-patriarcal-colonial. Possui, ainda, oito (08) subseções que configuram a cartografia em diálogo com o marco teórico, apontando proximidades e distanciamentos teóricos-metodológicos entre os decoloniais e outros movimentos epistêmicos, evidenciando a importância do lugar de enunciação da América Latina para autores evocados no presente capítulo, tais como: Aníbal Quijano (2005), Héctor Alimonda (2011), Henrique Dussel (2015), Immanuel Wallerstein (2006), Ramón Grosfoguel (2007), Santiago Castro-Gómez (2007) e Walter D. Mignolo (2013, 2017, 2020).

Para tensionar as relações de poder sustentadas por práticas coloniais que ainda persistem no presente, propõe-se o diálogo com autores como Aimé Césaire (2020) e Frantz Fanon (2005). Já para adentrar nas colonialidades de gênero, María Lugones (2014) e Rita Segato (2015) iluminam o debate, em consonância com o olhar proposto por Silvia Federici (2019), ao apontarem as desigualdades de gênero enquanto um projeto colonial e capitalista. Nesse sentido, antecipa-se a perspectiva do cuidado atribuído à mulher, que será desdobrada no próximo capítulo e que aqui é anunciada, também, pela contribuição de Françoise Vergès (2020).

O reconhecimento da perspectiva do território-corpo, tecida por Rogerio Haesbaert (2021), contribui para compressão de aspectos revelados nas memórias das recordadoras, que prosseguem em diálogo com os demais autores aqui mencionados, desenrolando a cartografia de gênero desenvolvida neste estudo. Assim, o conceito de sociogênese e o pensamento de fronteira dialogam com a saída política e epistêmica proposta pela transmodernidade enquanto postura desobediente e decolonial, exemplo, ainda, da resistência/r-existência pontuada por Carlos Walter Porto-Gonçalves (2010).

5.1 A colonialidade nas enunciações também revela resistências e lutas

“No local onde antes ela tocava o céu, havia agora um espaço sinistro, um vazio, uma abertura escura que dava para lugar algum. Nem mesmo os arbustos frondosos e as formas de samambaias que viviam perto do chão – esses jamais poderiam compensar a falta da sua torre verde. E, ainda assim, a mulher oculta debaixo da terra cuidava do estopim dourado. Sempre. E sempre...”

Clarissa Pinkola Estés ³⁵

O pós-guerra e a instabilidade da Guerra Fria na Europa, Estados Unidos e Rússia ecoou diferente nos países da América do Sul. Por aqui, em meio a crises sociais, políticas, econômicas e ambientais, insurgiu o totalitarismo de ditaduras militares, especialmente em países como Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Paraguai, Peru e Uruguai. Foi nesse contexto de turbulências, questionamentos e ressignificações, entre as décadas de 1960 e 1970, que a sociologia latino-americana desenvolveu uma produção original, também representada pela *teoria da dependência*, *filosofia da libertação* e *pedagogia do oprimido* – conceitos e perspectivas teóricas que colocaram em xeque noções reducionistas de subdesenvolvimento e globalização, as associando também a relações de dominação e exploração (social e territorial) decorrentes de práticas coloniais.

Assim, a abordagem decolonial – epistêmica, analítica e metodológica – voltada a estudar os processos de descolonização do ser, do saber, do poder, do gênero e da natureza, passou a ser construída de forma mais consistente pelas ciências sociais na segunda metade do século XX. Nesse movimento, o sociólogo peruano Aníbal Quijano e o norte-americano Immanuel Wallerstein teceram importantes contribuições: Quijano, inserido no grupo de pensadores latino-americanos, esteve entre os responsáveis por desenvolver a teoria da dependência; Wallerstein, por sua vez, foi um dos fundadores da categoria denominada de sistema-mundo moderno (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007).

Soma-se a isso a provocação gerada pelos estudos pós-coloniais no Sul Asiático (Edward Said, Gayatri Spivak, Stuart Hall, Homi Bhabha e outros), que deu origem ao Grupo de Estudos Subalternos³⁶ e potencializou debates

³⁵ Trecho da obra “A ciranda das mulheres sábias”, de autoria da poeta e escritora norte-americana Clarissa Pinkola Estés (2007, p. 39).

³⁶ Os estudos “subalternos” têm relação direta com a obra do marxista italiano Antonio Gramsci (1891-1937), um dos responsáveis por mobilizar a problematização dessa categoria.

acadêmicos sobre a dicotomia epistêmica/paradigmática que distancia Ocidente e Oriente, denunciando o primeiro enquanto resultado da inter-relação entre modernidade, colonialidade e capitalismo. Nesse sentido, a perspectiva do colonialismo enquanto uma fase histórica findada é questionada, em que seus efeitos de dominação e poder, que entrecruzam presente e passado, passaram a ser percebidos e vigiados por um grupo de intelectuais e pesquisadores marxistas, neomarxistas e anticapitalistas.

Héctor Alimonda (2011) faz alusão ao capítulo XXIV de “O Capital”, quando Karl Marx afirma que o capitalismo nasce “sujo de sangue e de lama”, pois se constitui por meio da violência. Assim, Alimonda (2011) defende que compreender a colonialidade enquanto um conjunto de violências – físicas e epistêmicas – é uma das principais bases do giro decolonial, movimento epistêmico que prima pela diversidade e pela pluralidade de lugares de enunciação científica, fomentando movimentos e práticas de resistência à modernidade colonial³⁷. Conforme aponta Henrique Dussel (2015), tais críticas também evocam a dicotomia centro e periferia, que versa sobre a dependência dos países da América Latina para desconstruir discursos totalitários sobre uma falsa globalização, trazendo à tona fraturas internas e práticas coloniais de dominação e exploração que ainda persistem³⁸; o que também nos faz olhar para as desigualdades entre cultura imperial e cultura periférica, emergindo do diálogo intercontinental “Sul-Sul” (Dussel, 2015). Porém, há a crítica tanto ao positivismo quanto ao marxismo. Walter Mignolo (2017, p. 16), por sua vez, frisa que a perspectiva da colonialidade seria “alheia a Descartes e invisível para Marx”, o

³⁷ Alimonda (2011) lembra que a perspectiva da colonialidade dos povos periféricos foi apresentada, ainda nas primeiras décadas do século XX, por Rosa Luxemburgo, em 1913, no livro “A acumulação do capital”. Nesse contexto, em que o termo “terceiro mundo” ainda não havia sido incorporado por discursos capitalistas, a jornalista e filósofa apresentou um olhar original ao criticar o modelo analítico do modo de produção capitalista proposto por Marx, que não reconheceu a subordinação colonial de povos e naturezas enquanto condição essencial para o modelo de reprodução capitalista. Com isso, Luxemburgo mostrou-se à frente do seu tempo e abriu caminho para o debate que insurge na sociologia contemporânea, especialmente na América Latina – e que, no final da década de 1960, tornou-se um locus importante para ciências sociais críticas.

³⁸ Mignolo (2017), por sua vez, aponta que a Conferência de Bandung de 1955, que reuniu 29 países da Ásia e da África, deu início ao que viria a ser a perspectiva decolonial – em seus fundamentos políticos e epistêmicos. Em seguida, a Conferência dos Países Não Alinhados, realizada em Belgrado em 1961, reuniu países latino-americanos, asiáticos e africanos. Outro marco foi a publicação da obra “Os condenados da terra”, de Frantz Fanon, em 1961.

que a insere em um novo lugar nas ciências sociais: da resistência e da desobediência epistêmica.

A relação entre capitalismo e modernidade, dualidade denominada por Aníbal Quijano (2005) enquanto capitalismo colonial/moderno e eurocentrado, também é fundamentada na obra de Dussel (1994), que afirma que a modernidade inicia com a invasão da América em 1492, no século XV, e não no século XVII como as obras clássicas definem. Tal mudança de percepção histórica é importante para a perspectiva decolonial, e contempla a noção de *sistema-mundo moderno* (Wallerstein, 2006), modelo epistêmico de ser e estar no mundo, concebido a partir do universalismo colonial, europeu e capitalista, que também consolidou um modo de vida patriarcal (Bernardino-Costa; Grosfoguel, 2016).

Nesse sentido, Rita Segato (2015) configura o patriarcado como um sistema da modernidade colonial, colocando as relações de gênero no debate sobre a decolonialidade do poder. María Lugones (2014), por sua vez, aponta que os lugares subalternizados designados à mulher na lógica colonial, resultam de aspectos ligados à construção social de gênero, que ocorre nesse sistema-mundo colonial e patriarcal. Entretanto, esse cenário de opressões também revela a diversidade de ontologias, desenvolvimentos, poderes, saberes, gêneros e raças/etnias, muitas vezes invisibilizada por um viés que teima em dizer-se universal e hegemônico; portanto, é preciso identificar as práticas de resistência que persistem nesses lugares, percursos e histórias.

Viver nessa lógica colonial e patriarcal significa, muitas vezes, seguir as decisões do marido, sem poder decidir sobre a própria vida. “Na minha época, era o marido que fazia, o marido que escolhia... a mulher não tinha...” (Cantu, 2023), a frase não é concluída, mas entende-se que ali, naquelas reticências, caberiam outros substantivos, como *voz* ou *escolha*. Seguindo essa lógica, não há surpresa ao identificar que a decisão pelo ato de migrar do Rio Grande do Sul ao Paraná, na década de 1940, foi uma decisão patriarcal, conforme revelou-se nas histórias das recordadoras desta pesquisa.

Adelinde Sartori Corona (2022) conta que a decisão pela mudança da família de Sananduva (RS) ao Paraná foi do pai, Pedro. A mãe, Angela, por sua vez, já com oito filhos na ocasião, alimentou a insatisfação por não gostar do novo lugar, que na época ainda era uma vila. Como resultado para o momento

econômico difícil vivido pela família – que não pôde prosseguir com a sorveteria trazida do Rio Grande do Sul, devido à falta de energia elétrica – mãe e filha mais velha tiveram que trabalhar “para fora”, o que significou assumir a responsabilidade de contribuir com a renda:

Não sei porque meu pai quis vir para cá. Veio para cá, já comprou casa, foi tudo de repente. **Minha mãe nunca gostou daqui. A mãe estava muito triste, ela não gostava.** Ela teve que lavar roupa para fora, e eu costurava, para poder ajudar. Na época, já tinha todos os irmãos, menos o mais novo. Não tinha luz, a gente usava só vela. A água era de poço (Corona, 2022, grifo nosso).

A mãe de Isolda Viganó Pozza (2022) também resistiu à mudança da família, uma vez que Villa Nova não possuía infraestrutura como Santa Lucia do Piaí, distrito de Caxias do Sul (RS), onde a família residia. Afinal, a mãe/esposa teria que cuidar dos filhos e do marido em condições difíceis, sem acesso à luz elétrica, armazém de alimentos, água encanada, muitas vezes residindo por meses em casas improvisadas; e, certamente, seria a principal impactada com a mudança:

Minha **mãe não queria vir, chorou, não se acostumava.** Porque onde estávamos era uma fartura, pois sempre estávamos em Caxias do Sul. Chegamos aqui, não tinha isso, meu pai ia buscar farinha de trigo na Argentina aqui, ao lado de Barracão, ou em União da Vitória, de carroça. Era sofrido (Pozza, 2022, grifo nosso).

A perspectiva decolonial, enquanto movimento teórico-político, desmascarou aspectos da história da colonialidade: o “[...] genocídio físico e cultural, mecanismos de expropriação e exclusão de recursos naturais, bem como a destruição ou subalternização racista de identidades” (Alimonda, 2011, p. 45). Afinal, as aventuras marítimas de países como Inglaterra, Espanha e Portugal, muito além de colonizarem (“salvarem”) territórios (“bestiais” e “incivilizados”), instituíram uma nova “geografia imaginária” (Alimonda, 2011) de mapas, tratados e modos de existência, revelando – na história da colonização da América Latina, bem como em histórias locais subjugadas e (re)escritas após 1492 – o contexto sócio-histórico da “gramática da (de) colonialidade” (Mignolo, 2017). É, portanto, dessa gramática que resulta a chamada “história oficial”. Reescrevê-la, identificando e rompendo as práticas, violências e modelos de dominação e poder coloniais, seria o *descolonizar* da ciência e da sociedade.

Para Alimonda (2011), os universalismos decorrentes dos processos coloniais também evidenciam o tendencionismo presente nas histórias das sociedades, escritas e interpretadas pela perspectiva eurocêntrica, que coloca a Europa como modelo referencial a ser seguido, legitimando discursos hegemônicos e paradigmas vinculados ao colonialismo. Portanto, descolonizar significa reescrever as “[...] narrativas da modernidade de outro lugar, revalorizando as culturas e os povos dominados e suas histórias de resistência” (Alimonda, 2011, p. 27, tradução nossa). A colonialidade configura-se pelas práticas e violências de dominação e poder colonial, legitimadas pela ideia fantasiosa de modernidade enquanto sinônimo de salvação, progresso e felicidade. Isso soma-se à uma epistemologia territorial e imperial que inferioriza seres e saberes; tal narrativa ficcional tem como objetivo dominar o “inferiorizado” (Mignolo, 2017).

Um exemplo dessa falácia, conforme aponta Mignolo (2017, p. 19), é a invenção da ideia de Terceiro Mundo, consolidada por “homens e instituições, línguas e categorias de pensamento do Primeiro Mundo”. O autor aprofunda essa crítica ao afirmar, ainda, que o mundo moderno foi dividido em dois, não em três. O Primeiro Mundo seria aquele aceito como natural, tecnologicamente avançado e sem as instabilidades do pensamento ideológico. O Segundo Mundo, também avançado tecnologicamente, seria revestido de uma elite ideológica e crítica diante de questões sociais e científicas. O Terceiro Mundo, aquele tecnologicamente subdesenvolvido e que não compõe a sociedade moderna, seria aquele cuja mentalidade tradicional prevalece (Mignolo, 2020).

Dessa forma, a territorialidade colonial e moderna distanciou seres e saberes. Tal distanciamento não é somente geográfico mas, sobretudo, epistêmico, o que também infere em práticas de solidariedade e comunhão entre grupos e povos localizados em diferentes pontos do globo terrestre. Para a perspectiva decolonial, a racialização de sujeitos revela-se enquanto uma das principais formas de classificação e dominação do poder colonial. A resposta/saída para romper tais distanciamentos e desigualdades seria a *gramática da decolonialidade*, que refuta a dicotomia do pensamento territorial moderno e dialoga com a *sociogênese* articulada por Frantz Fanon, denunciando e rompendo a segregação de indivíduos (Mignolo, 2017).

Isso revela-se nas memórias das mulheres que tecem esta pesquisa ao serem perguntadas sobre os seres e famílias que já residiam em Pato Branco no momento da chegada de suas famílias na década de 1940 – o que também contribui para tradução cartográfica a partir da relação entre *memória-hábito/espacialidades* e *memórias vivas dos seres subjugados/cidadanias* (Bosi, 1994, 2003; Martín-Barbero, 1997).

Maria Leonardi Piassa (2023) ao referir-se às famílias que estavam na cidade nos primeiros anos da sua infância, recorre aos sobrenomes de homens: “Pegoraro, Penso, Tato, Chioquetta, Cura, Piassa, Costa, Soares” (Piassa, 2023). Erotildes Bernardete Cavazzola Vezaro (2023) recorda quais famílias já estavam em Pato Branco quando seus pais migraram, em 1952: “Parzianello, Detoni, Batista, Amadori, Bortot, Cantu” (Vezaro, 2023). Não são somente as mulheres que não são mencionadas; os caboclos, que já residiam na localidade, quando surgem nas narrativas, raramente possuem nome, suas identidades são generalizadas pela invisibilidade histórica.

A partir da sociogênese é possível reconhecer uma epistemologia fronteiriça e desprender-se de regras e normas impostas pelo ocidentalismo epistêmico. Assim, “a sociogênese sustenta-se dentro da epistemologia fronteiriça” (Mignolo, 2013, p. 17). Por traduzir o encontro entre as diferenças que coexistem no processo de pensar decolonialmente e de habitar as fronteiras culturais, “a sociogênese incorpora tudo: desprendimento, pensamento fronteiriço e desobediência epistêmica [...] da dicotomia do pensamento territorial moderno” (Mignolo, 2013, p. 15, tradução nossa).

5.1.1 Mediações da memória

5.1.1.1 Ritualidades do cuidar e do benzer

Essa fronteira, que confrontou matizes culturais e modelos de pensamento, também potencializou a diversidade e a hibridez do conhecimento partilhado ou construído na comunhão entre diferentes seres, e pode ser revisitada pela *história individual* em diálogo com as *ritualidades* (Bosi, 1994, 2003; Martín-Barbero, 1997). Na Pato Branco da década de 1940, a falta de infraestrutura somava-se à ausência de profissionais médicos ou farmacêuticos, o que fazia com que as famílias recorressem aos residentes locais. Segundo

Isolda Viganó Pozza (2022), “havia **um senhor negro, chamado Rei**, que dava os remédios de folhas” (Pozza, 2022, grifo nosso). As memórias de Isolda resgatam este homem pouco citado nos livros oficiais sobre a história da cidade:

Minha mãe uma vez foi picada por uma aranha, meus Deus, ela ficou mal; esse senhor a curou. Ele morava num moro, na região da Baixada, pra cima da nossa casa, ainda lembro do rancho em que ele morava. Ele era muito bom, nos dava remédios, continuou na cidade até falecer de velho. Depois tivemos um médico na vila, o doutor Silvio Vidal (Pozza, 2022).

“Esse senhor moreno, o Rei, benzia bem que só para ver!”, (Pozza, 2022). Porém, ela explica: “ele não era caboclo, era negro” (Pozza, 2022) – ao definir sua identidade pela matiz da sua pele, eis a reprodução de uma narrativa racializada. A falta de informações sobre este homem – que talvez tenha sido o primeiro curandeiro de Pato Branco – culmina no apagamento de sua trajetória no tecido social local, pois não há um nome, um sobrenome, tampouco a identificação de sua história ou origem.

Maria Lourdes Pelozo (2023), ao recordar sobre suas gestações, conta que nunca teve acompanhamento médico e que seus partos foram em casa. Enaltece que, quando os filhos adoeciam, o mais comum era recorrer aos chás e às benzedeadas, em grande maioria de origem cabocla – aqui, ela menciona dona Anastácia:

A maioria das benzedeadas eram caboclas. Tinha a dona Anastácia, que benzia quando destroncávamos um osso e também benzia de vermes. Eu levava os meus filhos em benzedeadas e acreditava que ocorreria algo de bom (Pelozo, 2023, grifo nosso).

Católica, Guilhermina Sandrin Boldrini (2023) revela ser uma benzedeadas ativa. “Eu acho que eu tenho um dom. Preciso sentar e escrever as rezas, com um dos meus filhos, porque o dia que eu morrer, não terá mais” (Boldrini, 2023). Ela conta que as pessoas lhe ligam, pedem a reza por telefone, e também a visitam em busca do benzimento – logo, o aparelho de telefone enquanto mediação de *memória familiar* ou de *tecnicidade* (Bosi, 1994, 2003; Martín-Barbero, 1997), aqui ressignifica o jeito de realizar o benzimento. Guilhermina também menciona que aprendeu a benzer com uma cabocla, Bastiana, mas precisou “guardar tudo na cabeça”, pois não foi alfabetizada por completo:

Faço uma reza na água, vou no tanque, uso um galinho. Aprendi com uma velhinha, chamada Bastiana, que morava na Reta Grande. Ela era brasileira, mas era gente boa. Pedi que me ensinasse a benzer de cobreiro, porque cada pouco eu tinha que levar a piaçada benzer disso. Ela me ensinou umas quantas simpatias, mas não consegui guardar tudo na cabeça, porque não sabia escrever (Boldrini, 2023).

Há também quem não tenha realizado a prática de levar seus filhos às benzedeadas locais. Um exemplo é Martha Leonida Schwuler Raber (2023), evangélica luterana, que afirma: “bênção é uma coisa, benzimento é outra. Não se pode usar o nome de Deus em vão. Respeito quem acredita, mas eu não levava os meus filhos” (Raber, 2023). E como criar 10 filhos entre as décadas de 1950 e 1960, na ausência de médicos ou sem recorrer a benzedeadas? A resposta vem de Maria Dubena Steadnik (2023): “criei meus filhos com chazinhos, não tinha doença ou remédios como tem hoje” (Steadnik, 2023).

A perspectiva da sociogênese, portanto, posiciona-se enquanto uma epistemologia desobediente, que acompanha movimentos do pensamento abissal decolonial para questionar práticas de enunciação e classificação que privilegiam e inferiorizam seres e saberes; e que, no caso da colonialidade, sustentam-se no patriarcado, na heteronormatividade, no racismo epistêmico/ontológico e em outras formas de opressão. Assim, ao pensar descolonialmente, o sujeito toma consciência do seu lugar no mundo-território: muito além de ser mulher, negro ou homossexual, ele ou ela torna-se³⁹ mulher, negro ou homossexual, o que é normatizado “por um discurso cujas regras não pode controlar e que não deixa lugar para a queixa” (Mignolo, 2017, p. 22).

5.1.1.2 A ponte entre a escola, a casa e a roça

Ao revisitar histórias de vida de idosas com idades entre 80 e 90 anos, eis a impossibilidade de uma geração mulheres em poder prosseguir com os estudos, ou o fato que, muitas vezes, somente os irmãos homens eram motivados a estudar. Afinal, para as mulheres, o futuro restringia-se a “aprender a **ler, escrever, costurar e casar**” (Piassa, 2023, grifo nosso). Esses relatos

³⁹ Aqui é possível reconhecer a perspectiva de Simone de Beauvoir, bem como dos estudos de gênero contemporâneos, ao dissociar a identidade de gênero a condições biológicas ligadas ao dimorfismo sexual masculino e feminino.

fazem com que esta pesquisa encare a educação enquanto mais uma mediação da cultura imbricada pelas consequências da *colonialidade do saber*. Isso porque as desigualdades de gênero, diante da oportunidade ou proibição de ir à escola, atravessaram as histórias aqui retratadas. Portanto, olhar a educação como um movimento de emancipação para estas mulheres, e a tomada de consciência demonstrada por elas ao narrarem as próprias histórias, faz parte do processo de descolonização da memória de gênero, enquanto resultado do diálogo entre *memória-trabalho* e *fluxos* (Bosi, 1994, 2003; Martín-Barbero, 1997).

“Naquela época, quando você aprendia a ler e escrever, o pai entendia que não precisava mais ir para a escola. Eu teria estudado mais, mas não deixaram” (Pozza, 2022). Cebilia Benoski Martinichen (2023), por sua vez, conta que ela e sua irmã não seguiram os estudos. Os irmãos homens, sim, continuaram frequentando a escola. “Nunca reclamei, diziam que as mulheres não precisavam estudar, somente os homens, porque as **mulheres ficavam em casa, cuidando dos filhos e na roça**. A gente achava que era assim” (Martinichen, 2023, grifo nosso). Adelinde Sartori Corona (2022) menciona que, ao contrário das irmãs mulheres, seus irmãos homens puderam estudar, fazer faculdade e carreira em diferentes profissões:

Tinha que ir a Porto Alegre para continuar os estudos. A gente [mulheres] não podíamos ir, aí iam os filhos [homens]. Todos os meus irmãos foram estudar, e **foram estudar para serem médicos e engenheiros**. Era assim, antigamente só mandavam os filhos homens. As mulheres ficavam. Eu **aprendi tudo diferente, aprendi a fazer sorvete, bolo, a costurar, tricô, crochê**. Se desse para estudar, eu teria estudado (Corona, 2022, grifo nosso).

Quem também não pôde prosseguir os estudos foi Maria Dubena Steadnik (2023), que aprendeu a ler e escrever aos 16 anos, com o marido, enquanto ele ensinava os filhos do primeiro casamento:

Fui para a escola durante dois anos, mas nem a cartilha eu tirei. Quando eu casei, meu marido, viúvo, tinha cinco filhos. Ele ensinava os mais velhos, foi ali que aprendi a ler e escrever. Eu não sabia nem escrever o meu nome bem. Ele ensinava os filhos mais velhos e eu aprendi assim, com ele e com as crianças junto (Steadnik, 2023).

Ermida Fabian Loregian Dalla Costa (2022) relata que sua mãe adoeceu após ter a última filha. Dessa forma, sua infância foi marcada pela fragilidade da mãe, o que também a impedia de frequentar a escola, uma vez que, ainda criança, assumiu funções ligadas ao trabalho de cuidar da família – atividades domésticas realizadas, majoritariamente, por mulheres. Afinal, são elas que constituem a *classe cuidadora*, como cita Françoise Vergès (2020), aquela responsável por cuidar de pessoas, plantas e animais:

Minha mãe era bastante doente, então eu ia para a escola das oito às dez, ou das dez ao meio-dia. Ela e minha professora eram amigas, então elas combinaram dessa forma, pois minha mãe precisava de mim em casa. A professora me ajudava, me dava os temas, e meu pai me ajudava, à noite, a fazer as tarefas da escola (Dalla Costa, 2022).

Na família de 14 irmãos de Maria Leonardi Piassa (2023), somente as mais novas fizeram faculdade. “Se eu tivesse estudado, gostaria de ter sido advogada” (Piassa, 2023). Iraci Bertol Cantu (2023) estudou até a quarta série e conta que sua mãe, ao descobrir que ela estava namorando, lhe fez uma “proposta”: ou ela continuava na escola, ou namorava – e, assim, aos 17 anos, Iraci já tinha o primeiro filho. Ela recorda:

Profissão? De adolescente eu já fui para casada, porque eu casei muito novinha. Com 13 anos eu comecei a namorar. Aí com 14 anos a minha mãe me tirou do colégio, ela disse que já que eu queria namorar, eu tinha que aprender a fazer tudo o que uma mulher fazia em uma casa. Costurar e cozinhar eu já sabia, fazer o serviço também. **Ela me preparou para eu ser uma dona de casa**, do lar mesmo (Cantu, 2023, grifo nosso).

Martha Leonida Schwuler Raber (2023) revela que estudou até o primário. Uma lembrança desperta uma gargalhada afetuosa: “quando eu terminei o primário, ajudei meu falecido pai a ensinar os alunos” (Raber, 2023), recorda, uma vez que seu pai era professor. Se tivesse tido oportunidade de prosseguir os estudos, ela gostaria de ter sido professora:

Nossa, como eu gostaria, acho que isso está sendo demonstrado no meu rosto. As pessoas me perguntam se eu sou professora, acho que isso é reconhecido na minha vontade. Mas eu tive o prazer de ter

professores na minha família. Eu não posso imaginar como é ser uma pessoa que não aprendeu a ler e escrever. Mas antigamente era assim, **o estudo não era valorizado** (Raber, 2023, grifo nosso).

Entre as 12 entrevistadas nesta pesquisa, Erotildes Bernardete Cavazzola Vezzaro (2023) foi a única a cursar uma graduação, fez faculdade de Letras - Inglês, e aos 18 anos iniciou a lecionar. Ela atribui à mãe a oportunidade de ter prosseguido os estudos:

Minha mãe, uma pessoa simples como ela, veio lá dos confins do Rio Grande do Sul, e a gente via que ela queria mais, queria desenvolver... tanto é que, quando cheguei aqui, não tinha quase escola, e a mãe queria algo mais de mim. Então ela me internou em um pensionato de freiras, em Erechim, Rio Grande do Sul, e eu fiquei lá por três anos, estudando em uma cidade maior (Vezzaro, 2023).

No entanto, “é preciso estar atento e forte”⁴⁰, como diz a canção, pois a lógica colonial que classifica seres e saberes, também os exclui e os invisibiliza. Alimonda (2011) associa essas consequências ao que denomina de *hegemonias territoriais*, uma vez que a colonialidade também exclui povos e territórios que resistem a suas práticas de dominação ou à lógica hegemônica sociocultural do idealismo moderno. Tal perspectiva está diretamente associada a povos tradicionais e originários, caboclos e indígenas, revelando-se na historiografia do Sudoeste do Paraná brasileiro, locus de enunciação desta pesquisa, uma vez que o desenvolvimento local também foi desencadeado pelas experiências de pessoas de diferentes nacionalidades, culturas, gêneros e etnias, que trabalharam e contribuíram para consolidação da cidade, embora a imagem do “desbravador” siga sendo a mesma: o homem branco e descendente de europeus. Mulheres, negros, indígenas e caboclos são raramente visibilizados pela lente do protagonismo histórico colonial.

⁴⁰ Trecho da música “Divino Maravilho”, de autoria de Caetano Veloso e Gilberto Gil.

5.1.1.3 O trabalho subalternizado e racializado

Para contar histórias locais e regionais, é necessário tensionar as narrativas estabelecidas nesses lugares (Alimonda, 2011), descolonizando a memória localizada ao promover o diálogo entre *memória-hábito/espacialidades e identidades/memória pública* (Bosi, 1994, 2003; Martín-Barbero, 1997).

Quando a família de Isolda Viganó Pozza (2022) migra, em 1946, traz do Rio Grande do Sul pouca mobília, o restante foi comprando em Villa Nova. Porém, o pai encarregou-se de trazer a mão de obra que contribuiria com o trabalho na fazenda da família. “De lá, o meu pai trouxe duas pessoas: um negro, chamado Aparício, e outro com a cor parda, Branquerio. Eles foram para Campo Erê, para trabalhar na fazenda” (Pozza, 2022). Para poder trabalhar com o marido no comércio da família, Isolda contava com outras mulheres lhe ajudando a cuidar da casa e dos filhos, como uma tia e empregadas. Sobre essas mulheres, é possível compreender que tratam-se de filhas de migrantes empobrecidos:

Nessa época, tinha que ir nas colônias para procurar empregadas. Chegávamos nas casas, nas colônias, longe assim, e tinham as moças e os pais deixavam uma vir conosco, mas com muito rigor, né. E elas ficavam, um ano ou dois com a gente, e ajudavam a criar as crianças. Eles eram de famílias **italianas, polonesas**. Salário naquela época nem tinha, **dava lá, um dinheirinho, elas ficavam contentes** (Pozza, 2022, grifo nosso).

Surge então a menção a outra mulher, que trabalha para Isolda há mais de 60 anos. Descendente de indígenas, tinha 14 anos quando passou a cuidar da família. “Fui buscá-la na fazenda, em Campo Erê, ela nunca tinha andado de carro. Agora ela tem 77 anos” (Pozza, 2022). Saber sobre essa existência abre espaço para o vazio de perguntas que poderiam ser feitas a esta mulher que, certamente, teria muitas lembranças e histórias a compartilhar – mas que surge na história de outra pessoa, como coadjuvante – alguém que, por ter andado de carro tardiamente, seria considerada “atrasada”, dona de saberes subalternizados de acordo com o seu lugar no mundo colonial.

Ermida Fabian Loregian Dalla Costa (2022) recorda a ajuda que recebia de uma família descendente de caboclos, os Borges, para as atividades diárias em casa e na propriedade rural:

Tinha uma família, os Borges, que tinha umas quatro ou cinco moças, que vinham e nos ajudavam. No rádio anunciavam quando alguém estava acamado ou no hospital. Quando acontecia comigo, era o tempo para elas pegarem uma muda de roupa e o cavalo, logo elas estavam em casa, se oferecendo para ajudar. Vinham pela amizade. Para uma delas, costurei até um vestido de noiva (Dalla Costa, 2022).

Maria Leonardi Piassa (2023) conta que a família sempre conviveu com “as pessoas de origem”, pois tinha vizinhos ou empregados caboclos:

O Bairro Vila Esperança era conhecido como Picumã, porque era um reduto de casas, de moradores, que eram caboclos. Eles trabalharam para nós e para o meu pai. Os caboclos vinham, visitavam a gente e a gente também visitava muito eles. Alguns também moravam nos terrenos do meu pai, eles conviviam conosco. O que a gente tinha, uma batata doce, mandioca, um feijão que plantávamos, ou um arroz, a mãe sempre levava para eles. E quando as mulheres caboclas ganhavam neném, era galinha e mais umas coisas que iam para lá. Era, assim, uma coisa bonita (Piassa, 2023).

Para Rogério Haesbaert (2021), a noção de territorialidades está ligada ao reconhecimento do *pluriverso cultural-natural*, que representa a associação entre um conjunto de mundos em suas complexidades e diferenças. Compreender as territorialidades a partir das diversidades e da crítica à colonialidade do poder é trazer à tona um “[...] profundo legado escravista e patriarcal onde proliferam, até hoje, violências de classe, de raça, de gênero, de língua e de religião” (Haesbaert, 2021, p. 162).

É possível retomar a ideia falha de espacialidade vazia que revela-se nas narrativas das recordadoras e que demonstra uma historicidade guiada pela invisibilização de povos e culturas que já estavam a localidade, mas foram anulados no processo de reconhecimento histórico-social edificado pela lógica de pensamento colonial – mobiliza-se, portanto, a relação entre *imagem-lembrança* e *narrativas* (Bosi, 1994, 2003; Martín-Barbero, 1997).

Isolda Viganó Pozza (2022) conta que havia poucas famílias residindo em Villa Nova quando a família migrou em 1946. “Havia uma lojinha na frente da Praça, de uma família de paulistas. Depois começou a chegar mais gente e fizeram um clubezinho pequeno, onde saia os bailecos” (Pozza, 2022). Essa percepção também persiste nas memórias de Cebilia Benoski Martinichen (2023) e Maria Dubena Steadnik (2023): “quando eles [meus pais] chegaram aqui **não tinha nada**, fizeram uma casinha no meio do mato, acho que foi em

Vila Bonita” (Martinichen, 2023, grifo nosso). “Tinha somente duas bodeguinhas, era **tudo mato, mato**” (Steadnik, 2023, grifo nosso). Há, ainda, o apagamento da natureza e do pluriverso, uma vez que, por não haver a intervenção humana ou das máquinas, o território que preserva seu ecossistema natural é reconhecido como “atrasado”:

Quanta gente me pergunta “em que ano vim morar aqui”. Mas a gente não anotava essas coisas. Era **só mato** quando vim morar aqui. Era muito lagarto, rã, muito bicho que tinha aqui. Lá não [em Paim Filho], onde eu me criei não era assim. Quando chegamos, quase não tinha ninguém aqui (Arsego, 2022, grifo nosso).

A episteme de(s)colonial que preconiza a voz dos invisibilizados, dos grupos subalternos e de suas formas de saber, também é mobilizada por Carlos Walter Porto-Gonçalves (2010), que sugere a perspectiva da *r-existência*, uma vez que o sujeito ao resistir à lógica de dominação da colonialidade e descolonizar, existe em sua essência, cultura, diversidade, gênero e saberes:

[...] mais do que resistência, o que se tem é R-Existência posto que não se reage, simplesmente a ação alheia, mas, sim, que algo pré-existe e é a partir dessa existência que se R-Existe. Existo, logo resisto. R-Existo (Porto-Gonçalves, 2010, p. 47).

Logo, o locus enunciativo das vivências e sobrevivências circunscreve-se às histórias e experiências dos seres. O lugar da vida social, enquanto esse locus do sentir e do viver, possui “pontos de origem e rotas de dispersão”, que para Mignolo (2017, p. 16) são essenciais para a compreensão da *geopolítica do conhecimento*: que coexiste em sua relação com as sensibilidades e crenças dos sujeitos, revelando territorialidades sensoriais do *corpo-política*, ou seja, do corpo em sua capacidade de (re) interpretar a realidade e traduzi-la a partir da compreensão de mundo e vivências. Portanto, as territorialidades também revelam-se nas experiências. A supressão dessa noção de corpo-território do ser que sente, existe e age, também fortaleceu os universalismos da racionalidade moderna, pois invisibilizou e silenciou o ser, o existir e o agir da *geo-histórica do corpo* (Mignolo, 2017, p. 17).

5.1.1.4 A corporeidade como história individual e pública

Na medida em que revelam-se as histórias das mulheres que oportunizam a cartografia deste estudo, evidencia-se o lugar da religião cristã e sua relação com a *corporeidade feminina* resultante de mediações culturais e coloniais, no que refere-se à decisão de ser ou não ser mãe. Conforme aponta Silvia Federici (2019), na lógica do mundo colonial e capitalista, o corpo da mulher torna-se propriedade do estado e da religião enquanto instrumento da reprodução social. Aqui, também retoma-se a relação entre *história individual/ritualidades e lembranças/temporalidades* (Bosi, 1994, 2003; Martín-Barbero, 1997).

O primeiro filho de Maria Leonardi Piassa (2023) nasceu quando ela tinha 19 anos; aos 29 era mãe de cinco crianças. “O médico me orientou a tomar as pílulas porque não dava para eu continuar naquele ritmo. O missionário soube e **me proibiu de ir à igreja, de comungar**” (Piassa, 2023, grifo nosso). Ela relata que, mais tarde, outro padre, “mais moderno”, disse que ela tinha feito correto em prosseguir tomando as pílulas contraceptivas. “Eu continuei tomando os comprimidos e indo à Igreja” (Piassa, 2023).

Cebilia Benoski Martinichen (2023) conta que sofreu nos partos dos filhos, especialmente dos quatro primeiros, realizados em casa. Segundo ela, a proibição em relação ao uso de contraceptivos também ocorria na Igreja Greco-Católica Ucraniana. “Medo a gente tinha, mas não tomávamos nada na época, pois pílula era pecado, Deus o livre, não podia tomar. **A igreja não deixava**” (Martinichen, 2023, grifo nosso). Guilhermina Sandrin Boldrini (2023) emociona-se ao contar que perdeu a mãe quando tinha 15 meses, durante uma complicação em sua quinta gestação. Nesse relato, também há a intervenção da igreja católica:

O **padre não deixou tirar a criança**, ela estava grávida de cinco meses, foi jogar uma bacia de roupa na mesa e sentiu um estalo. O médico disse que, para salvá-la, tinha que fazer nascer a criança, mas o médico não operava sem ordem do padre, porque era pecado. Meu pai pediu ao padre, que não deixou. Passou oito dias, até que o médico fez a criança nascer. A criança chorava, chorava... o padre não queria o batismo, porque fizeram nascer [antes do tempo]. Mas, depois, acabou batizando... no que ele batizou, a criança virou o rostinho e morreu (Boldrini, 2023, grifo nosso).

Há ainda o lugar da religião enquanto a reafirmação ou reconhecimento da própria identidade. Eis, portanto, as categorias cartográficas da *memória*

pública e identidade no processo de descolonização da memória de gênero (Bosi, 1994, 2003; Martín-Barbero, 1997). “A nossa religião é católica, **desde que nascemos** nossos pais nos levaram à igreja. E os filhos da gente também. E agora estão vindo os netos, os bisnetos... **todos da religião católica**” (Dalla Costa, 2022, grifo nosso). Porém, há também o movimento de ruptura – o r-existir –, processo pelo qual ressignificam-se a identidade e a compreensão de mundo do sujeito, a partir das suas relações com as mediações coloniais – aqui, neste caso, a religião: “sempre estudei em colégios católicos. Desde criança, me habituei a ir à igreja católica. Até que comecei a frequentar cultos evangélicos, no começo ficava lá atrás, não queria que me vissem” (Vezzaro, 2023). E ela complementa: “com muita honra, me converti e me batizei. Hoje eu digo que sou evangélica” (Vezzaro, 2023).

Sobre a sua relação com a religião, Adelinde Sartori Corona (2022), por sua vez, relewa:

A gente ia na missa, eles [meus pais] **obrigavam** a gente ir. **Depois que casei, nunca mais fui na missa.** Eu tinha um irmão da mãe que era padre, aí eu falei para ele que eu não estava mais indo na missa. Ele me disse: se é para ir na missa, só para mostrar o vestido, é melhor ficar em casa. Cuidar dos filhos é mais valorizado do que ir na missa. A tua casa é uma igreja. Levei essa lição para a vida inteira (Corona, 2022, grifo nosso).

Haesbaert (2021) propõe uma leitura geográfica descolonial latino-americana sobre a categoria de território-corpo. Todavia, conforme alerta o autor, a complexidade desta categoria está no reconhecimento, sobretudo, das desigualdades e diferenças dos corpos enquanto seres e sujeitos no espaço-tempo sociocultural. Dois grupos insurgem quando problematiza-se a concepção de corpo-território a partir da lógica colonial na América Latina: indígenas e mulheres (os primeiros vistos como bestas sem alma, as segundas dominadas pela exploração e reprodução sexual). A construção social de gênero edifica-se nas territorialidades do ser: o corpo da mulher é a extensão do seu (re) existir. Eis as categorias da cartografia da memória de gênero aqui mobilizadas: *corporeidade e cognitividades; silêncios e sensorialidades* (Bosi, 1994, 2003; Martín-Barbero, 1997).

5.1.1.5 A casa como território de sensorialidades e lembranças

No corpo-território, há vida, memória e silêncio – este que ganha espaço na tentativa de recordar os nomes dos irmãos e irmãs, daqueles que, na sua infância, contribuíram para constituir a sua história e memória familiar e, portanto, sua territorialidade do ser. Eis que um gesto recorrente aparece pela primeira vez: na tentativa de vasculhar o que está preservado, mas escondido nas alamedas da memória, Adelinde Sartori Corona (2022) aperta com força o trilho de crochê branco que traz na mesa da cozinha. É como se cada ponto do fio fosse um nó de uma vida entrelaçada em lembranças difusas – uma imbricação entre *curvas* e *desvios/mobilidades* e *silêncios/sensorialidades* (Bosi, 1994, 2003; Martín-Barbero, 1997). Quando perguntada se havia feito o trilho, respondeu: “depois que minha casa queimou, nunca mais fiz crochê, nem tricô, porque fiquei triste. Imagine, queimou tudo, tudo, tudo” (Corona, 2022), referindo-se ao episódio ocorrido em 2010, quando o fogo exigiu que, aos 82 anos, Adelinde e o esposo recomeçassem. Sua casa é seu território, cada canto sustentado por paredes de concreto e afeto carrega particularidades de um mundo que é só dela.

Algo a inquieta, especialmente nos momentos em que a memória falha e o silêncio ganha espaço. Finalmente, entendo: a Adelinde que me recebeu em sua casa é como a morada reconstruída após o incêndio. Incomodada com a provocação das lembranças que precisam vir à tona, ela tenta acomodá-las em novos cômodos de um lar que não é somente seu, pois tem como inquilina uma vida quase centenária, regada pela sobriedade de quem já viu e viveu quase tudo. “Queimou tudo as nossas fotos, queimou a casa. Minha roupa, tudo. Levantar da cama e não ter... todo mundo me mandava roupa” (Corona, 2022). Perder todas as roupas tem um significado particular para quem cresceu em um lar onde cortes e costuras representavam o sustento da família; filha de um alfaiate e de uma costureira, também desempenhou o ofício na adolescência em busca de renda e, depois, seguiu costurando roupas para a sua família.

A memória de quem migra tem sua casa, bem como as localidades onde viveu e os lugares que edificaram suas lembranças, como espacialidades da territorialidade do ser. Carolina Chiochetta Arsego (2022) reitera que o marido

era reconhecido pela sua profissão de marceneiro e que sua casa foi construída por ele.

Fotografia 13: residência de Carolina Chiochetta Arsego, na Rua Jaciretã, Centro de Pato Branco



Fonte: registro feito pela autora em 2022.

Há quem edificou boa parte da vida entre as paredes de um mesmo lugar. Isolda Viganó Pozza (2022) reside na mesma casa há 50 anos, no alto da Rua Ararigbóia, Bairro La Salle. Ela associa momentos importantes da sua história aos lugares onde morou:

Quando casei, fui morar numa casa na Rua Tapajós, pois Alberto tinha uma loja ali, com os irmãos. Moramos na garagem, porque não tinha a casa ainda. Depois, compramos esse terreno, que era uma chácara, aqui era tudo mato, pinhal, pinheiro, a cerca era toda de arame farpado. Faz 50 anos que moro aqui (Pozza, 2022).

Fotografia 14: residência de Isolda Viganó Pozza, na Rua Ararigbóia, Centro de Pato Branco



Fonte: registro feito pela autora em 2022.

No caso de Iraci Bertol Cantu (2023), são mais de 60 anos morando no mesmo lugar, na Rua Paraná, terreno que ganhou do pai quando casou em 1959. Narrar a relação dessas mulheres com seus lares é retomar um lugar que

veste-se de santuário-casa, pois essa espacialidade também representa o locus onde elas amaram, choraram, trabalharam dia e noite. Também foi onde viram seus filhos nascerem, uma vez que boa parte dos partos era em casa; os lares, nessas ocasiões, tornavam-se territórios de partilha e comunhão:

Vinha todo mundo na sua casa, uma vizinha lavava a roupa, a outra limpava a casa, a outra matava uma galinha e botava uma sopa no fogo, já outra fazia um chá. Era uma festa cada parto (Cantu, 2023).

Fotografia 15: residência de Iraci Bertol Cantu, na Rua Paraná, Centro de Pato Branco



Fonte: registro feito pela autora em 2023.

Já Maria Dubena Steadnik (2023) reside na mesma propriedade desde os 16 anos – são 69 anos morando no lugar que a recebeu após seu casamento. A paisagem mudou, assim como a casa, mas eis um território que, além de preservar lembranças de uma vida inteira, abrigou 12 pessoas – os quatro filhos do casal, os cinco filhos que o marido teve no primeiro casamento, mais uma filha adotiva.

Fotografia 16: residência de Maria Dubena Steadnik na comunidade de Alto Paraíso, Bom Sucesso do Sul



Fonte: registro feito pela autora em 2023.

Mas, afinal, o que é a territorialidade do corpo? Muito mais do que delimitar espaços e territórios geográficos, tal perspectiva aponta o território enquanto o lugar de enunciação de sujeitos, o locus no qual a vida constitui-se e revela-se. Nele, há crenças, verdades, tensionamentos. Mas, sobretudo, habitam as diferenças e as diversidades. É o espaço social de confluências e inter-relações, construído pelas relações de conflito, solidariedade e, principalmente, pelas resistências. Para uma pessoa, esse território pode ser seu país, sua cidade, seu bairro, seu trabalho, sua religião, sua casa. O corpo também é esse território de múltiplas interpretações e saberes. O andar no mundo representa ecos do viver do sujeito e das vozes que nele habitam. Essa intersubjetividade da epistemologia territorial-decolonial a torna potente e plural, uma vez que além do olhar conceitual e teórico, mobiliza a tradução e a prática.

5.1.1.6 Tecnicidades da geladeira, do rádio, da televisão e do cinema

Para vislumbrar saídas diante das imposições coloniais e modernas, a práxis decolonial propõe saídas emancipatórias – que, por vezes, também denotam seu caráter político. Uma delas é a *transmodernidade*, conceito proposto por Dussel (2005) enquanto um projeto de libertação sustentado pela alteridade. Para o autor, a razão moderna é transcendida, constituída enquanto um projeto eurocêntrico, violento e desenvolvimentista; não é absoluta ou hegemônica (como pretende ser) e, assim, pode transcender em seus próprios erros, acolhendo os diferentes entre si. Representa um projeto de libertação, que busca alcançar o que foi impossível para a modernidade: a solidariedade baseada na alteridade para “Centro/Periferia, Mulher/Homem, diversas raças, diversas etnias, diversas classes, Humanidade/Terra, Cultura Ocidental/Culturas do mundo periférico ex-colonial, etc” (Dussel, 2005, p. 31).

A libertação do ser e do saber evocada pela transmodernidade também revela-se nos momentos de resistência que compõem as histórias de vida aqui retratadas. A desobediência dessas mulheres, diante das imposições coloniais e patriarcais, contribui para compreensão da relação cartográfica entre *história individual/ritualidades e resistências e ideologias/redes* (Bosi, 1994, 2003; Martín-Barbero, 1997). Nesse sentido, Adelinde Sartori Corona (2022) afirma

que “eu sempre me rebelei. Eu acho que lendo a gente aprende muita coisa. Eu gosto de ler” (Corona, 2022). Ela conta que os pais desaprovavam o hábito da leitura, em que ela precisava esconder-se para ler os livros que gostava:

Eu sempre me escondi para ler. Eu sempre li, desde criança. E eu me escondia, porque eles [os pais] achavam que eu não deveria ler aqueles romances. E eu gostava de ler, ler e ler. Aí quando eu ia dormir, passar roupa ou arrumar a cama, eu me escondia para ler, embaixo do travesseiro. Eles [os pais] achavam que eu não deveria ler aqueles livros. Eu gostava de ler tudo. Eu aprendi muito lendo. [...] Depois que casei, ninguém me proibia de mais nada. Até hoje leio bastante, hoje leio menos, porque tenho uma catarata, que tenho que operar. Eu gosto de história (Corona, 2022).

Nesse sentido, a transmodernidade não refuta ou nega a modernidade, mas propõe emancipar-se do racionalismo moderno que negou a alteridade ao excluir e distanciar as diferenças. Ao negar o “Outro”, a modernidade eurocêntrica sentenciou a diversidade de outros seres e saberes à inferioridade e à invisibilidade, quando não, à extinção. Isso revela-se em histórias de vida de mulheres e também no lugar subalternizado de indígenas e caboclos na historicidade oficial, bem como nas memórias orais. Assim, Dussel (2005) defende que, embora a cultura que deu origem à modernidade tenha nascido na Europa Medieval, a mesma só originou-se de forma efetiva a partir do projeto de dominação colonial, cuja invasão (aqui não lê-se “descobrimento”) da América em 1492, é o seu marco constitutivo:

[...] a Modernidade realmente pôde nascer quando se deram as condições históricas de sua origem efetiva: 1492 – sua empírica mundialização, a organização de um mundo colonial e o usufruto da vida de suas vítimas, num nível pragmático e econômico (Dussel, 2005, p. 31).

Para Dussel (2005), a transmodernidade firma-se enquanto projeto de libertação e abordagem epistêmica, uma vez que opera na política, economia, ecologia, pedagogia, religião, possibilitando diferentes intersecções. A crítica que essa categoria provoca contempla a tentativa de mundialização dos modos de vida eurocêntricos, a partir dos ideais preconizados pela modernidade enquanto resultado do colonialismo e da colonialidade, o que também aparece nos discursos e movimentos guiados pelos reducionismos históricos da ideia de globalização, conforme aponta Alimonda (2011). Contudo, na tentativa de

padronizar, a globalização acabou gerando tomadas de consciência, em que conflitos culturais e étnicos culminaram em *políticas da diferença* que, para Alimonda (2011), são produtos da transmodernidade, pois representam “[...] uma aceitação antropofágica dos elementos potencialmente libertadores contidos no projeto inacabado da modernidade” (Alimonda, 2011, p. 52, tradução nossa). Portanto, há resistência na dominação. Esse resistir ou r-existir também revela-se na forma como as pessoas interpretam e ressignificam o mundo em seu processo de descolonização – o que congrega as mediações comunicacionais.

Dessa forma, é possível evocar o lugar dos meios de comunicação na transmodernidade, em prol da descolonização do ser e do saber. Para tanto, é importante ultrapassar a relação dualista entre mediação e recepção, inserindo esses dois conceitos em sua função dialógica, atuantes na consolidação de sociedades cada vez mais híbridas e plurais “a partir das mediações e dos sujeitos, isto é, a partir das articulações entre práticas de comunicação e movimentos sociais” (Martín-Barbero, 1997, p. 17). Mediações, portanto, devem ser compreendidas no plural e em seu caráter movente, resultantes dos movimentos de tensão e transformações culturais.

Para mobilizar essa relação presente nas histórias de vida que compõem esta tese, quatro (04) categorias do mapa da memória de gênero aqui cartografado ganham destaque: *memória familiar e tecnicidades; e lembranças e temporalidades* (Bosi, 1994, 2003; Martín-Barbero, 1997). Nesse sentido, Iraci Bertol Cantu (2023) demonstra entusiasmo ao narrar as mudanças presenciadas em sua trajetória de vida e, a partir de sua fala, é possível situar as recordadoras deste estudo em seu tempo histórico enquanto a “geração que viu o desenvolvimento do mundo”, pois:

Eu vim de uma geração que nada a gente tinha. Nada. Em Pato Branco não tinha nada. Eu, quando casei, não conhecia um liquidificador, uma batedeira, um ferro elétrico... essas coisas simples, a gente não tinha, porque não existia aqui em Pato Branco. A gente não tinha uma geladeira, um fogão a lenha, nada, nada. Hoje, eu fico encantada ao ver tudo, porque vim de uma geração que viu tudo nascer. Desde um ferro elétrico eu vi nascer, porque tínhamos aquele ferro que colocava brasa dentro, para poder passar roupa. A primeira vez que eu vi um fax, fiquei deslumbrada, falei: “meu Deus, como pode uma coisa dessas!”. E, depois, vir o celular, então... nós não tínhamos telefone, televisão, nós não tínhamos nada. Nada, nada, nada, nada. Simplesmente um rádio, por onde a gente ouvia as notícias. Para escutar o futebol também, era tudo no rádio. Eu vim de uma geração

que me deixa muito orgulhosa, porque vimos o desenvolvimento do mundo (Cantu, 2023).

Iraci Bertol Cantu (2023) conta que aos poucos a infraestrutura de Pato Branco foi melhorando. Segundo ela, quando a energia elétrica chegou, uma loja da cidade, chamada Casa Rádio, situada no entorno da Praça Presidente Vargas, ofereceu um consórcio para que os moradores pudessem comprar seus primeiros eletrodomésticos. Sua surpresa foi que, ao invés de uma geladeira ou um fogão a gás, seu marido adquiriu uma “radiola, bem grandona, porque ele amava música, e eu também” (Cantu, 2023). Ao recordar esse episódio, ela gargalha e prossegue:

Eu comecei a rir, né, mas aquilo foi a coisa mais boa do mundo, porque naquela época a gente não tinha televisão, a gente não tinha diversão nenhuma. Aquela radiola era nossa diversão. As crianças iam dormir cedinho, botávamos uma música gostosa e ficávamos namorando (Cantu, 2023).

Sobre as radionovelas, conta que “quando chegava a hora, a gente corria ligar o rádio, não perdia de jeito nenhum. Eu até chorava às vezes, ouvindo as histórias” (Cantu, 2023). Iraci enaltece a importância do rádio na rotina da família:

O rádio ficava na cabeceira da cama, né, porque Deus o livre! O rádio era ligado direto. E tinha mais um pequenininho, na cozinha. Mas aquele na cabeceira da cama não saía de lá, porque não tínhamos televisão, então acordávamos de manhã e já ficávamos sabendo das notícias, tudo pelo rádio (Cantu, 2023).

Sobre a presença do rádio em sua vida, Isolda Viganó Pozza (2022) cita o meio de comunicação como uma ponte entre a família e outras partes do mundo – o que ela vivenciou ainda na infância:

O rádio, nossa, todo mundo escutava o rádio. Lá em Santa Lucia, no Rio Grande do Sul, meu pai comprou um rádio. Aí deu a Segunda Guerra Mundial, ele ligava e os vizinhos iam lá em casa escutar o que estava acontecendo na guerra. Em Pato Branco, no rádio não falavam de coisas da cidade, só tínhamos a Voz do Brasil. Meu pai, o Alberto, eu também, ainda novinha, parávamos para ouvir, pois **era a única forma de receber notícia**, mais nada (Pozza, 2022, grifo nosso).

Outra mediação comunicacional com destaque nas memórias de Iraci Bertol Cantu (2023) é o primeiro cinema de Pato Branco, lugar de diversão e dos namoros na cidade:

Desde mocinha tinha o cinema. Quando eu era mocinha, todo mundo começou namorar no cinema, aqui em Pato Branco. Foi maravilhoso! Íamos no matinê no domingo à tarde, não à noite. Às vezes íamos descalço, especialmente quando chovia, porque tinha muito barro, aí chegávamos na frente e lavávamos os pés antes de entrar no cinema. Ninguém tinha carro, era tudo a pé ou de bicicleta (Cantu, 2023).

Isolda Viganó Pozza (2022) conta que o cinema passou a fazer parte da sua rotina depois que casou-se. “O cinema estava sempre cheio. Eu ia todo sábado, com o Alberto, com minha irmã e o marido dela. Não perdíamos o cinema [risos]” (Pozza, 2022). Nesse período de descobertas tecnológicas, ela também recorda como foi a chegada da geladeira, do fogão a gás e da tevê na vida da família – indícios de como esses equipamentos/tecnicidades configuram-se como mediações culturais:

Aí Alberto foi para São Paulo e comprou nossa primeira geladeira, porque quando casamos tínhamos somente o fogão a lenha, não tínhamos geladeira, nem nada. Comprou três, uma para nós, para a mãe dele e para o cunhado. Nunca esqueço a marca, “Consul”. Depois de um tempo ele comprou o fogão a gás, também três. Depois ele comprou a tevê [risos]. Mas a tevê era um “caixão” que precisava de dois homens para carregar, pesada, pesada, pesada. Era boa, assim, né. Aí ele comprou quatro, porque minha irmã quis uma [risos] (Pozza, 2022).

Quando perguntada sobre o que assistia na tevê, Isolda conta:

Assistíamos o que passava, era pouca coisa, aí no fim começou a passar as novelinhas, que ninguém deixava de olhar. Claro que olhávamos tudo, íamos para casa mais cedo para assistir a novela. Eu lembro que tinha a Globo, o SBT, aquela Manchete, que passou aquele Pantanal, mas aí já era bem mais para cá, né. Eram aquelas novelinhas assim, sabe (Pozza, 2022).

A residência de Iraci Bertol Cantu (2023) tornou-se ponto de encontro da vizinhança quando a família adquiriu a primeira tevê:

A televisão, quando veio, foi um barato. Era branco e preta, né?! Foi a coisa mais boa do mundo aquilo. A minha casa aqui era alta, tinha uma área grande na frente, quando tinha futebol – meu marido era doente por futebol – a piazzinha do bairro vinha tudo aqui em casa assistir (Cantu, 2023).

Erotildes Bernardete Cavazzola Vezaro (2023) conta que, com o tempo, a população passou a ter mais acesso a diferentes meios de comunicação. “O rádio era usado mais em casa, não no comércio” (Vezaro, 2023). Ela conta que ia ao cinema com o marido todo sábado ou domingo, mas que não tinham o hábito de escolher o filme, assistiam o que estivesse sendo transmitido. Com a chegada da energia elétrica, o primeiro eletrodoméstico adquirido pela família também foi uma geladeira. A televisão veio depois, quando já estava casada:

Quando você escutava no rádio, você imaginava, principalmente as novelas e aquele jornal de Brasília, que passa sempre às sete horas da noite. Aí quando veio a televisão e víamos tudo, foi espetacular. Que alegria comprar uma televisão, era em preto e branco (Vezaro, 2023).

A informação noticiosa ou a narrativa noveleira transmitidas pelo rádio, assim como os filmes no cinema ou o futebol na televisão, contribuíram para que Iraci Bertol Cantu (2023) estabelecesse laços de afeto na comunidade, bem como no seio familiar. Isso reforça o lugar das mediações na construção da memória de gênero evocada nesta pesquisa. Aliás, o que era ouvido no rádio ou assistido na televisão, era reproduzido em sociedade – traços das mediações culturais e suas colonialidades:

Você notou que os nomes dos meus filhos são americanos? Quando nossas famílias vieram ao Brasil, a moda era estilo europeu. Os homens usavam terno e gravata, as mulheres nunca usavam calça comprida. Depois, por influência dos Estados Unidos, começamos a usar jeans e camiseta. Pelas notícias do rádio, ouvíamos muito sobre esse país e o Baru [meu marido] ficou deslumbrado pelos Estados Unidos. Tanto que ele colocou nomes americanos em nossos filhos (Cantu, 2023).

Sobre os jornais impressos, Isolda Viganó Pozza (2022) conta que seu marido “guardava os jornais que chegavam, tinha jornais antigos ainda de Clevelândia” (Pozza, 2022). A relação de Alberto com as informações e notícias presentes nos jornais é vista por Isolda como um traço do que é “ser homem”, uma vez que: “ele sabia muito mais do que eu, porque homem vai atrás, mas a mulher tem a casa, os filhos, não fica atrás de muita coisa” (Pozza, 2022). Todavia, Isolda conta que a Revista O Cruzeiro foi um importante meio de comunicação para ela, um dos que mais consumiu:

Tinha a Revista O Cruzeiro, nossa, eu saia da loja, tinha um senhor que tinha uma livraria bem pequenininha, ali ele vendia a revista e eu dizia: “deixa uma para mim”. Eu adorava ler, nossa, as fotos eram bem mais bonitas. Tinha informações do governo, tudo, mas tinha mais sobre as novelas, atores (Pozza, 2022).

Ermida Fabian Loregian Dalla Costa (2022), já adulta e mãe, tentou retomar os estudos e, aqui, menciona a tevê como mediação cultural da comunicação e instrumento de educação a distância:

Eu queria ter estudado mais. Uma época tentamos estudar em casa, com apostilas. Estudava pela televisão em preto e branco também, mas nem sempre pegava, especialmente quando chovia. Eu já era casada, com as crianças pequenas. Mas a gente cansou, porque trabalhávamos muito de dia (Dalla Costa, 2022).

Embora pertença a mesma faixa etária das demais entrevistadas nesta pesquisa, a relação de Cebilia Benoski Martinichen (2023) com os meios de comunicação é distinta. Ela afirma não ter tido contato com o cinema local, embora soubesse de sua existência; e que a família tinha acesso ao rádio, à pilha, mas que a rotina de trabalho na roça os impedia de ouvir a programação. “Era pouca coisa que a gente ouvia, alguma notícia, não música. Não tínhamos conhecimento sobre o que acontecia longe daqui, pois não líamos jornal, não tinha televisão, celular, não tinha nada” (Martinichen, 2023).

Quem também demonstra uma relação distante com os meios de comunicação entre as décadas de 1940 e 1960 é Martha Leonida Schwuler Raber (2023). De acordo com ela, “o rádio nós já tínhamos, mas ouvia-se muito pouco, ficava-se muito pouco sentado dentro de casa. Recebíamos poucas notícias, bem poucas” (Raber, 2023). Porém, segundo ela, o hábito de enviar cartas era frequente: “escrevíamos o que acontecia na família, mas demorava muito tempo até chegar uma carta. Uma vó e um vô meu, quando faleceram, ficamos sabendo muitos dias depois” (Raber, 2023). O uso da carta como mediação é confirmado por Maria Dubena Steadnik (2023), pois, segundo ela, “tudo era à carta, era carta pra lá, carta pra cá. Tudo, tudo era a base de carta, nos comunicávamos com carta. Sabíamos o mínimo, agora temos tudo” (Steadnik, 2023).

Na adolescência, Maria Lourdes Pelozo (2023) foi ao cinema da cidade por duas vezes, e não esqueceu o título de um dos filmes que assistiu: *Teixeirinha - Coração de Luto*. O motivo da lembrança: “chorei tanto naquele

filme, depois não quis mais ir no cinema” (Pelozo, 2023), conta enquanto gargalha. Segundo ela, seu pai tinha o hábito de ler os jornais impressos que recebia de Guerino Zandona, morador de Pato Branco que compartilhava os exemplares com sua família após lê-los; o que ocorria após 10 ou 15 dias da veiculação. Na sua infância e adolescência, a comunicação entre amigos e familiares também ocorria por meio de cartas. “Demorava 15 ou 20 dias para chegar, mas chegavam as cartinhas que recebíamos ou enviávamos” (Pelozo, 2023).

No auge dos seus 87 anos, Isolda Viganó Pozza (2022) demonstra ter aptidão pela tecnologia e pelas novas formas de comunicação – uma vez que o computador, às vezes, torna-se sua companhia. “Uso WhatsApp, internet, tenho meu computador. Uso também para jogar minha canastrinha, uma vez tinha companhia para o baralho, hoje jogo no computador” (Pozza, 2022).

Martha Leonida Schwuler (2023) teve o seu primeiro telefone fixo entre os anos de 1980 e 1981 – a partir daí, aprendeu a apreciar as facilidades da comunicação:

Foi tirado até foto, porque era maravilhoso poder se comunicar por telefone. Depois veio o telefone sem fio, porque antes era só sentado [para usar o aparelho]. Um dia, falaram: tem telefone que dá para ir lá embaixo conversar e que escuta também. Já era uma maravilha! (Raber, 2023).

Hoje, Martha, que não viveu imersa no rádio ou na televisão, assim como Isolda também acessa a internet, tem Facebook e usa o WhatsApp com autonomia. “Eu sou muito chegada ao telefone e às mensagens, a comunicação de hoje é fantástica” (Raber, 2023). Aqui, uma curiosidade: seu pai, Valdemar, chegou a trabalhar na bilheteria do cinema de Pato Branco. “O cinema era muito importante, assim como o teatro” (Raber, 2023).

A saída teórico, epistêmica e política proposta pela transmodernidade aponta que os diálogos de saberes devem ser transversais e transgressores, ou seja, precisam atravessar lugares e romper silêncios históricos, promovendo um diálogo multicultural que não caia na armadilha ilusória da simetria inexistente entre diferentes territórios e culturas (Dussel, 2015). Ou seja, ser transmoderno é transgredir, é transitar entre os processos de colonialidade, tendo acesso ao que é moderno, suas tecnicidades e, ainda assim, resistir e r-existir,

ressignificando práticas e processos. Há resistências e diversidades nesse território, um lugar onde a desigualdade de acessos e oportunidades é reconhecida. Afinal, cada ser que compõe a sociogênese desse território-corpo/corpo-território acessa as tecnicidades e suas experiências de forma distinta.

Portanto, eis a relação da transmodernidade com o *pensamento de fronteira* que opera o pensar descolonialmente, bem como a sociogênese do corpo-território, o que também manifesta-se nos momentos em que as mulheres se contradizem ou divergem entre si. Apesar de pertencerem no mesmo tempo histórico e terem proximidades etárias, as recordadoras deste estudo viveram realidades diferentes, demonstrando desigualdades do corpo-território e seus seres, invisibilizados em termos distintos (classe, religião, acesso à educação, profissões). Logo, a categoria da diversidade, associada ao reconhecimento das diferenças (assimetrias) transcende-se e, aqui, sustenta a tomada de consciência guiada pela alteridade essencial para a transmodernidade, pois:

Uma **futura cultura transmoderna**, que assume os momentos positivos da Modernidade (mas avaliados com critérios diferentes a partir de outras culturas antigas), terá uma **pluriversalidade rica** e será fruto de um autêntico **diálogo intercultural**, que deverá ter claramente em conta as **assimetrias existentes** (Dussel, 2015, p. 63, grifo nosso).

A busca pelo reconhecimento das diferenças requer localizar a diversidade inserida em seus lugares de enunciação, a partir de uma epistemologia das margens. Eis, portanto, o pensamento de fronteira, que longe de requerer verdades acabadas ou absolutas, congrega e intersecciona as diferenças, questionando a modernidade norte-atlântica, seus caminhos, lógicas e alternativas (Alimonda, 2011). Nesse sentido, a práxis da descolonização está na fronteira moderna/colonial, em que a consciência da colonialidade, somada à busca pela diversidade, oportuniza o pensar fronteiriço descolonial. Ao evidenciar que há uma diversidade de histórias e de tempos locais, entre humanos e não-humanos, Mignolo (2017) ressalta que qualquer projeto decolonial precisa reconhecer-se enquanto postura fronteiriça, pois:

[...] o pensamento fronteiriço é a singularidade epistêmica de qualquer projeto decolonial. Por quê? Porque a epistemologia fronteiriça é a epistemologia do *anthropos* que não quer se submeter à *humanitas*, ainda que ao mesmo tempo não possa evitá-la. A descolonialidade e o

pensamento/sensibilidade/fazer fronteiriços estão, por conseguinte, estritamente interconectados [...] (Mignolo, 2017, p. 16).

Transgredir na fronteira colonial, portanto, também é resistir a processos religiosos, políticos, culturais, a ponto de operar na manutenção de seres e saberes a partir de uma nova lógica, aquela que vai na contramão do pensamento hegemônico que reduz e invisibiliza a diversidade. Esse é o lugar das resistências e das mediações na sociogenia e na transmodernidade – e que revela-se na cartografia da memória de gênero aqui apresentada.

5.1.1.7 Identidades que migram na cultura e na língua

Essa tomada de consciência decolonial, para Mignolo (2017) também revela-se enquanto uma consciência imigrante, pois, ao deslocarem-se e (sobre)viverem em diferentes contextos, as experiências dos sujeitos que migram oportunizam o levante terceiro-mundista da decolonialidade. A epistemologia fronteiriça elucidada por Mignolo (2017) requer uma percepção biográfica dos corpos marginalizados, especialmente a consciência da racialização enquanto produto da dominação colonial que circunscreve-se a histórias locais marcadas pela colonialidade – aí a importância da visibilidade de histórias, experiências e corpos racializados. Aqui, a proibição ou a perda de manifestações culturais retomam o lugar da colonialidade do ser, em diálogo com as categorias de *memória pública e identidades* (Bosi, 1994, 2003; Martín-Barbero, 1997).

Na casa da família de Martha Leonida Schwuler Raber (2023), o idioma principal era o alemão. “Até hoje, quando encontro amigas alemãs, tenho prazer em falar em alemão, pois, para mim, isso é uma herança” (Raber, 2023). Contudo, Martha relata que, durante a Segunda Guerra Mundial, os descendentes de alemães que residiam no Brasil foram proibidos de falar o idioma, inclusive na escola – a linguagem como mediação, aqui, também adquire traço da colonialidade do saber reproduzida e ressignificada em um novo território e lugar de enunciação, diante da proibição de diferentes povos manifestarem sua cultura, ou da negação de aprender a cultura do Outro:

Fomos obrigados a falar em português. Inclusive, uma história muito triste que eu me lembro, é que minha mãe tinha que se apresentar a cada 14 dias, para mostrar que ela estava ali, e não podíamos falar uma palavra em alemão. Foi aí que a gente se obrigou a aprender o português (Raber, 2023).

Maria Dubena Steadnik (2023) cresceu em uma casa onde o ucraniano era o idioma mais comum; naqueles cômodos falava-se muito pouco o português. Ela recorda a vez que foi buscar algo na propriedade de um casal de vizinhos italianos e esqueceu como deveria pedir, quais palavras deveria usar, pois não sabia pronunciá-las em português.

Em casa falávamos tudo em ucraniano. Na igreja, ninguém abria a boca em brasileiro. Depois, foram se misturando, foram casando. Nesses 13 anos que meu marido faleceu, não me comuniquei mais em ucraniano. Nós sentávamos juntos, conversávamos, tomávamos chimarrão (Steadnik, 2023).

Um sorriso surge no rosto de Cebilia Benoski Martinichen (2023) quando a pergunta versa sobre como a cultura ucraniana manifesta-se na sua rotina. “Temos o jantar típico na igreja, fazemos pierogi, charuto, sopa de repolho com beterraba, a panqueca doce. A mãe ensinava”, (Martinichen, 2023). A língua como elo de permanência às origens e reconhecimento cultural também tem valorização na sua história. Essa recordação evoca um lugar-refúgio onde o encontro com o passado está na oração que revela-se no presente:

Na casa da mãe, todos falávamos em ucraniano. Depois que casei, também, nós dois, eu e meu marido, éramos ucranianos. Minha filha mais velha, na escola, estava toda perdida, pois não falava direito o português. Depois, fomos morar onde não havia muitos ucranianos e fomos largando o idioma. Meus últimos filhos já não sabem falar em ucraniano. Eu **até hoje rezo o terço em ucraniano** (Martinichen, 2023, grifo nosso).

Esse lugar de regresso é a casa da mãe, não do pai. Aliás, quando Cebilia Benoski Martinichen (2023) reflete sobre o idioma que está sendo esquecido, menciona muito a mãe. Afinal, visitar a casa da mãe é o *voltar no tempo* da memória viva que quer retomar o lar da infância. Portanto: preservar a língua materna seria uma forma de resistir aos desvios do tempo, em que a cultura alemã ou ucraniana misturam-se à sociogênese local e, na fratura do locus que sustenta a diversidade preconizada por este estudo, transformam-se em “outra

coisa”? Essa outra coisa nos faz esquecer o passado e aqueles que permanecem nele? Ou é justamente nela que estão os novos modos de existência?

Enquanto traço da violência epistêmica característica das colonialidades do poder, do ser e do saber, a proibição à identidade linguística⁴¹ dos migrantes de origem europeia no Brasil decorreu de políticas do Estado Novo, especialmente do Decreto Nº 406, de 4 de maio de 1938, que impôs regras sobre a entrada e permanência de estrangeiros no território nacional; e do Decreto Nº 1.545, de 25 de agosto de 1939, que dispôs sobre a adaptação ao meio nacional dos brasileiros descendentes de estrangeiros. Entre as proibições, estava o uso e ensino de línguas estrangeiras em escolas e repartições públicas.

O território é, portanto, “espaço de vida, humano e não-humano” (Haesbaert, 2021, p. 163). As territorialidades do ser, especialmente a condição do *corpo-política*, traduzem o ser e o fazer voltados à valorização das diferenças, o que permite a associação entre epistemologia fronteiriça e a chamada *consciência imigrante* (Mignolo, 2017). O rompimento das certezas e o movimento voltado à diversidade, enquanto consciência coletiva e práticas de resistência, também revelam-se no que Lugones (2014) chama de *locus fraturado*, que refuta a diferença imposta pelo racionalismo e pelo racismo colonial, mas que congrega as diferenças plurais, cosmológicas e epistêmicas. Portanto, a epistemologia fronteiriça e a descolonialidade seguem de mãos dadas (Mignolo, 2017), pois o ato de decolonizar-se e (re) existir na fronteira significa desobedecer a lógica do sistema colonial moderno e patriarcal, bem como desprender-se de verdades universais e absolutas:

Desprender-se significa não aceitar as opções que lhe brindam. Não pode evitá-las, mas ao mesmo tempo não quer obedecer. Habita a fronteira, sente na fronteira e pensa na fronteira no processo de desprender-se e re-subjetivar-se (Mignolo, 2017, p. 19).

⁴¹ É importante mencionar, também, a implementação do Diretório dos Índios, em 1757, lei que normatizava diversas práticas coloniais, entre elas a proibição de línguas indígenas no Brasil. Ou seja, em diferentes momentos da historiografia brasileira, práticas coloniais impõem modos de existência excludentes. No caso do posicionamento getulista, o mesmo decorre de um pensamento nacionalista que, ao mesmo tempo em que preconiza o branqueamento populacional a partir do movimento migratório de descendentes europeus, busca anular suas identidades, em prol de um ideal hegemônico de nação que decorre da imposição de uma língua oficial.

É na fronteira que as diferenças entrecruzam-se. Ou seja, o pensamento fronteiriço é a práxis do pensar descolonialmente; tal consciência deve revelar-se nas experiências de corpos e saberes na fronteira, o que também ocorre quando há o reconhecimento e a visibilidade de histórias locais, confrontando e resistindo aos projetos globais (Mignolo, 2017). Questionar a enunciação oficial, paradigmática e eurocêntrica, “constitui o coração de qualquer investigação decolonial” (Mignolo, 2017, p. 24). Portanto, o pensamento de fronteira e a transmodernidade coexistem e (co) resistem a modelos de um sistema colonial que também configura-se enquanto sistema-mundo moderno colonial e patriarcal. Compreender a pluriversalidade enquanto resposta à universalidade falha, bem como o biculturalismo das fronteiras (Dussel, 2015), é promover um movimento teórico-prático-político de descolonização de seres e saberes, permitindo reconhecer a racialização social, bem como a construção de gênero guiada pela lógica patriarcal. Afinal, como aponta Dussel (2015), decolonizar é, sobretudo, renovar. O que esta tese está fazendo é, justamente, reescrever/tensionar verdades absolutas e histórias silenciadas pelas armadilhas coloniais.

Nesse sentido, refletir sobre a territorialização das diferenças também é perguntar-se onde estavam/estão as caboclas na construção da sociogênese de Pato Branco. A invisibilidade de suas existências nas memórias das recordadoras, bem como a inferiorização de suas trajetórias pela história oficial e imaginário coletivo, demonstra narrativas de exclusão – movimento em que seres e saberes não possuem o seu lugar no processo de constituição de determinada sociedade ou são destituídos dele. Assim, a racialização de corpos e saberes contribui para o entendimento do “pioneirismo”, afinal, quem migra no formato convencional pelo Estado e tem acesso a esse lugar é o homem e a mulher branca. Eis um privilégio racial, que coloca a mulher descendente de europeus num outro locus, aquele onde não foi preciso lutar no enfrentamento da invisibilidade racial, porque sua existência ampara-se em um privilégio de cor. Portanto, a branquitude assume seu lugar de privilégio na sociogenia local – reconhecê-lo é pensar na fronteira, é descolonizar e enfrentar a subjugação de gênero e seus atravessamentos que, aqui, acentuam-se nas memórias orais.

Uma nota importante antes de prosseguirmos: no decorrer desta pesquisa, são empregados os termos decolonial e descolonial, mantendo as

perspectivas utilizadas pelos autores e autoras aqui mobilizados. No entanto, esta tese parte da seguinte compreensão: decolonial é a perspectiva teórico-política que rompe perspectivas das ciências sociais clássicas e propõe uma abordagem sociológica e filosófica, problematizando e denunciando as consequências do colonialismo e das colonialidades eurocêntricas, a partir do reconhecimento de suas práticas de poder e dominação que segregam seres e saberes. Descolonizar refere-se à tomada de consciência e à práxis para romper e desobedecer a lógica normatizadora do sistema mundo-moderno – o (re) existir e o resistir.

Portanto, descolonizar a sociedade e a ciência é uma postura epistêmica reconhecida enquanto manifesto político e de resistência acadêmica, uma vez que lança olhares plurais e críticos ao cânone moderno, eurocêntrico e colonial. Ao contrário do modelo de conhecimento que quer ser universal e hegemônico, busca-se o diálogo entre diferenças e cosmologias pluriversais, dando voz e, sobretudo, ouvindo saberes subjugados, assim como propõem os estudos decoloniais que orientam a presente tese.

Segundo Aimé Césaire (2020), o ocidente inventou a ciência e a retórica mentirosa de que somente o Ocidente sabe pensar. Logo, o que estiver além dos limites do mundo ocidental é visto como tenebroso e primitivo, perspectiva reducionista edificada por discursos colonialistas baseados na eugenia. Portanto, para o autor, colonizar é coisificar o Outro, pois:

Entre colonizador e colonizado, só há espaço para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, os impostos, o roubo, o estupro, a imposição cultural, o desprezo, a desconfiança, o necrotério, a presunção, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas (Césaire, 2020, p. 24).

Coisificar é, portanto, desumanizar. Eis a relação hierárquica que sustenta violências físicas e epistêmicas, bem como a presença preponderante da superioridade/inferioridade racial no processo de colonização. Tal denúncia é feita por Frantz Fanon (2005), que aborda que a descolonização é uma ideia falsa, uma falácia colonial, justamente porque ainda não ocorreu. Todavia, enquanto prática sócio-histórica de territórios e culturas colonizados pela Europa, consolida-se pela segregação dos povos e pelo signo da violência

contínua entre colonizador e colonizado; este que, ao perder seus bens e o seu lugar no mundo, também perde muito da sua verdade (Fanon, 2005).

Tais perspectivas ganham voz ao considerar que o suposto fim do colonialismo não ocorreu com a dinâmica de dominação oriunda da modernidade, uma vez que a periferia permanece em posição de subordinação – tanto na sociedade, quanto no meio acadêmico. Para Santiago Castro-Gómez e Ramon Grosfoguel (2007, p. 13, tradução nossa), “o fim da Guerra Fria terminou com o colonialismo da modernidade, mas deu início ao processo de colonialidade global”. Eis, portanto, a necessidade do questionamento em relação à ideia de descolonização, muitas vezes relacionada ao término do colonialismo e, ainda, ao reconhecimento da pós-modernidade enquanto uma transcendência ou ruptura com a modernidade eurocêntrica. Tal interpretação apresenta incoerências, pois:

A partir da abordagem que aqui chamamos de “descolonial”, o capitalismo global contemporâneo ressignifica, em um formato pós-moderno, as exclusões causadas pelas hierarquias epistêmicas, espirituais, raciais/étnicas e de gênero/sexualidade apresentadas pela modernidade. Assim, as estruturas duradouras formadas durante os séculos XVI e XVII continuam a desempenhar um papel importante hoje (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 14, tradução nossa).

Ou seja, a descolonização não ocorreu em sua totalidade e ainda segue sendo necessária. A partir dessa perspectiva é que a categoria denominada de sistema-mundo moderno⁴², assume outra variante, ainda mais alinhada com o posicionamento decolonial. Passa a ser, portanto, sistema-mundo moderno-colonial: capitalista, eurocêntrico, patriarcal, ocidental e cristão, criado na expansão colonial a partir de 1492 (Grosfoguel, 2016). Para Mignolo (2017), a condição e o lugar de não moderno deveriam ser encarados com orgulho, pois, enquanto falácia de uma narrativa hegemônica da civilização ocidental, não há necessidade em ser moderno. Afinal, essa perspectiva “[...] requer uma prática de desprendimento e do pensar fronteiro, para, assim, legitimar que outros futuros mais justos e igualitários possam ser pensados e construídos [...]” (Mignolo, 2017, p. 25). Assim, a decolonialidade aqui mobilizada busca

⁴² Quando Immanuel Wallerstein problematiza o sistema-mundo moderno, refere-se aos 200 anos entre 1450-1650. Para o autor, este é o período de formação de um novo sistema histórico, também reconhecido por ele como economia-mundo europeia ou economia-mundo capitalista.

transcender a visão paradigmática legitimada por discursos sociais e políticos edificadas por epistemologias coloniais, priorizando um mundo descolonizado (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007). Essa postura acadêmica e social caminha na contramão da hierarquização do conhecimento, bem como da subalternidade étnica, racial e de gênero. É a sociogênese da libertação, preconizada pelo pensamento decolonial.

Outro ponto importante a ser elucidado é que os autores da perspectiva decolonial, aqui mobilizados, preocupam-se em fomentar o debate voltado ao reconhecimento de epistemologias, ontologias e desenvolvimentos localizados, sempre no plural, enaltecendo a diversidade desencadeada por uma construção social local que, embora preconizada como universal pelo modelo de pensamento hegemônico instituído pela modernidade, é pluriversal, constituída por diferentes saberes. Assim, a diferença colonial caracterizada pela cegueira hegemônica da modernidade, quando encarada pelas lentes do pensamento fronteiriço, também revela a pluriversalidade das histórias locais. Conforme descreve Escobar (2011), essa diversidade deve ser priorizada, por meio da interculturalidade inserida no diálogo efetivo entre culturas e contextos de poder, promovendo debates étnicos, de gênero e sobre territorialidades.

“Naquela época, a mulher acompanhava o marido, pois essa era a missão” (Pelozo, 2023). Aqui, evoca-se a história de Regina Cagnini Pelozo, migrante gaúcha que mudou-se para o Paraná em meados de 1929 – território onde ela teria 12 filhos, sendo 10 meninas. Uma delas é Maria Lourdes Pelozo (2023), que compartilhou o relato a seguir. Segundo as histórias que ouviu da mãe, foi em uma moradia improvisada, no meio do mato, que nasceu a primeira filha de Regina. Longe de qualquer tipo de ajuda, sem conhecer ninguém, a jovem encontrou apoio na sabedoria de uma cabocla ou indígena, que realizou o seu primeiro parto e seguiu fazendo parte do imaginário religioso da família:

Minha irmã nasceu graça à Preta Véia, como meus pais falavam. **Uma senhora preta, de origem negra, mas que ali foi a mãe da minha mãe.** Cuidou dela e da menininha que havia nascido. Tanto que, passados os anos, a mãe sempre dizia: “hoje vamos rezar para a nossa Preta Véia” (Pelozo, 2023).

Eis um exemplo do pensamento de fronteira (Martins, 1996; Mignolo, 2013, 2017), aquele que congrega o lugar da alteridade e que faz da fronteira

uma realidade singular: à primeira vista, é o lugar do encontro daqueles que, por diferentes razões, são distintos entre si – homens e mulheres; europeus e caboclos; indígenas de um lado e os “civilizados” de outro; grandes proprietários de terra, de um lado, e os camponeses pobres, de outro. Mas, o conflito faz com que a fronteira seja essencialmente, a um só tempo, um lugar da descoberta do outro, do desencontro das certezas absolutas. Opressões e resistências. O lugar da diversidade e do pluriverso. O lugar onde diferentes mulheres unem-se, resistem e coexistem, mesmo considerando desigualdades, opressões e invisibilizações do Outro – caboclos, negros e indígenas.

5.1.1.8 Lembranças sobre consumir, viver e plantar

Na perspectiva decolonial o rompimento com o universalismo hegemônico, eurocêntrico e antropocêntrico caracteriza-se enquanto ato político e emancipatório em relação à modernidade clássica, a partir do *pluriverso*, “isto é, um conjunto de mundos em conexão parcial uns com os outros, e todos se atualizando e se desenvolvendo sem cessar” (Escobar, 2015, p. 97, tradução nossa). Nesse sentido, Mignolo (2017) compreende a “descolonialidade” enquanto um ato social e político, em que o rompimento dos ideais universais da modernidade revela-se da seguinte forma:

A descolonialidade não consiste em um novo universal que se apresenta como o verdadeiro, superando todos os previamente existentes; trata-se antes de outra opção. Apresentando-se como uma opção, o decolonial abre um novo modo de pensar que se desvincula das cronologias construídas pelas novas epistemes ou paradigmas (moderno, pós-moderno, altermoderno, ciência newtoniana, teoria quântica, teoria da relatividade etc.). Não é que as epistemes e os paradigmas estejam alheios ao pensamento decolonial. Não poderiam sê-lo; mas deixaram de ser a referência da legitimidade epistêmica (Mignolo, 2017, p.15).

O pluriverso também representa a intersecção entre sociedade e natureza (Dussel, 2015). Nesse sentido, Mignolo (2017) provoca que a busca da humanidade, para descolonizar-se, deve ser por naturalizar-se e não para modernizar-se, pois na medida em que a modernidade “[...] separou ser humano

e natureza, cultura e natureza, e nos fez esquecer que somos (nossos corpos necessitam de água e alimentos) natureza”, (Mignolo, 2017, p. 26).

Adelinde Sartori Corona (2022), no auge dos seus 94 anos, compartilha pistas para manter-se forte e lúcida, e que apontam sua relação com a natureza:

Gosto de tempero, cebola, alho. Veneno não entra na minha casa, nem na minha chácara. Tudo é sempre natural. Tenho muitos chás, principalmente hortelã e camomila. Meus filhos, primeiro de tudo, tomavam chá. Depois, se precisasse, levava no médico. Eu, depois dos 90 anos que comecei a tomar remédio para pressão (Corona, 2022).

Eis o relato de uma geração de mulheres que aprendeu a cultivar os principais alimentos consumidos pela família. Maria Dubena Steadnik (2023) conta que a produção da família era usada para consumo próprio e também comercializada, pois o pai vendia o restante da colheita em Clevelândia e Palmas, viagem que levava três dias a cavalo. “Tinha que vender tudo, e só comprávamos sal, querosene, açúcar e soda para fazer sabão, o resto era tudo plantado em casa, o que colhíamos, comíamos” (Steadnik, 2023). Iraci Bertol Cantu (2023) também corrobora com o relato: “a gente comprava cebola, tomate, temperinho, farinha, sal, açúcar, café... o resto a gente produzia tudo, criávamos galinha, tínhamos leite, tudo em casa” (Cantu, 2023). Assim, além de cuidar da família e da casa, Iraci tinha uma “vaquinha”, cuja venda do leite gerava renda extra. “Tendo o leite, a gente tem tudo. Tínhamos galinha também” (Cantu, 2023).

Carolina Chiochetta Arsego (2022) demonstra surpresa ao vivenciar as mudanças que ocorreram em Pato Branco desde que chegou na cidade, em 1954: “perto da Rua Guarani havia um boteco onde vendiam arroz, feijão e açúcar em quilo, pesavam na balança. Era assim quando vim morar aqui. Não tinha mercado. Meu Deus do céu, veja como tá agora, né?!” (Arsego, 2022).

Ao se voltar às primeiras décadas vividas em Pato Branco, Maria Leonardi Piassa (2023) também cita a relação e consumo de alimentos. “Nem supermercado existia, eram as bodegas, os armazéns. A gente comprava o açúcar, o café, o óleo, o mínimo de coisas, pois todo mundo plantava” (Piassa, 2023). Segundo ela, quem não plantava ou cultivava alimentos em casa, “por

exemplo, um médico, uma professora, um advogado, comprava do vizinho⁴³” (Piassa, 2023).

Ao imbricar-se nas veias abertas da América Latina⁴⁴, a perspectiva decolonial, aplicada às ciências sociais, enaltece a necessidade de fomentar uma ontologia que reconheça o homem e a natureza a partir de saberes plurais, e que compreenda a complexidade emancipatória do conhecimento em oposição ao cânone epistêmico do modelo cartesiano, ocidental, racionalista e masculino, que separou sujeito e objeto, homem e natureza, homens e mulheres – modelo trazido para as américas em seu processo de colonização ainda no século XV e para a região Sudoeste do Paraná no decorrer do século XX.

Portanto, o olhar epistêmico aqui proposto evoca a crítica à representação moderna, eurocêntrica e colonial que, ao galgar um modelo social e científico universal, cristalizou a reprodução de saberes hegemônicos de ser e estar no mundo contemporâneo ocidental, seja no campo social ou científico. Questionar essa perspectiva fenomenológica diante do espelho moderno, requer considerar a força epistêmica da pluralidade da ação humana, que é movente, dinâmica e pluriversa; por isso, não deve evocar reducionismos nem inferiorizar saberes, indo na contramão do modelo predominante e vigente. Essa sociogênese decolonial, que ocorre nas fronteiras, congrega os diferentes e enaltece as diversidades, também revela-se nos estudos de gênero – e nos ajuda a compreender que há diferentes feminismos possíveis; e que estes dialogam com a perspectiva decolonial ao situarem o lugar da mulher nas práticas invisíveis de trabalho – as mesmas que, há séculos, permanecem na história e na existência da humanidade.

⁴³ A partir dos relatos das recordadoras, observa-se que há, sim, uma relação que as mulheres mantinham e mantiveram com a natureza. Contudo, juntamente com suas famílias, também atuaram, de forma direta ou indireta, em práticas de desmatamento, seja no cultivo de novas culturas agrícolas ou no fomento do ciclo da madeira a partir da extração da árvore araucária.

⁴⁴ Referência à obra do escritor uruguaio Eduardo Galeano, com o título “As veias abertas da América Latina” (1971).

6 INVISÍVEIS, ELAS FIZERAM A CIDADE⁴⁵

Este capítulo mobiliza estudos de gênero resultantes ou que aproximam-se da perspectiva decolonial, apontando um caminho plural para a investigação de lutas e resistências de mulheres migrantes-pioneiras. O intuito, aqui, é evidenciar como o trabalho da mulher, invisibilizado na história e nas narrativas oficiais, tem papel central na constituição do tecido social e na historicidade da sociogênese local. Para tanto, está dividido em cinco (05) partes, iniciando com a seção intitulada **“A descolonização da memória do trabalho da mulher”**, que traz como principais concepções teóricas as contribuições de Adriana Piscitelli (2009), Donna Haraway (2004), Françoise Vergès (2020), Gloria Anzaldúa (2014), Heloisa Buarque de Hollanda (2020), Joan Scott (2005), Karina Ochoa Muñoz (2014), María Lugones (2014, 2020), Rita Segato (2015) e Silvia Federici (2017, 2019, 2021, 2022).

O diálogo com as memórias das recordadoras prossegue nas seções seguintes: **“Era direto na roça, uma criança a gente arrastava junto, a outra já estava na barriga”**; **“Meu pai era pioneiro, e eu também, pois sou filha dele”**; **“A minha tia dividiu tudo o que ela tinha dentro de casa com a minha mãe”**; **“A gente bordava, costurava, fazia tudo que precisava com um lampiãozinho de querosene”**. Esses títulos decorrem de frases narradas pelas recordadoras e, dessa forma, desdobram movimentos de resistências, bem como colonialidades, presentes nas histórias de vida aqui cartografadas.

6.1 A descolonização da memória do trabalho da mulher

“Uma feminista não pode ambicionar possuir ‘a’ teoria e ‘o’ método, ela busca ser transversal.

Ela se questiona acerca daquilo que não enxerga, tenta desconstruir o cerco escolar que lhe ensinou a não mais ver, a não mais sentir, a abafar seus sentimentos, a não mais saber ler, a ser dividida no interior de si mesma e a ser separada do mundo. Ela deve reaprender a ouvir, ver sentir, para poder pensar. Ela sabe que a luta é coletiva, sabe que a determinação dos/as inimigos/as em destruir lutas de libertação não deve ser subestimada, que eles usarão todas as armas à sua disposição: a censura, a difamação, a ameaça, o encarceramento, a tortura, o assassinato. Ela também sabe que na luta há dificuldades, tensões, frustrações, mas também alegria, diversão, descobertas e ampliação do mundo”.

Françoise Vergès ⁴⁶

⁴⁶ Trecho da obra “Um feminismo decolonial”, de autoria da cientista política e historiadora francesa Françoise Vergès (2020, p. 46). O título deste capítulo também é uma referência a um dos trechos da obra, intitulado “Invisíveis, elas abrem a cidade”.

Os estudos de gênero desencadeados por movimentos feministas no final do século XIX, provocaram reflexões sobre espaços e papéis sociais diferenciados para homens e mulheres⁴⁷. Na transição entre os séculos XIX e XX, enquanto a Europa vivia a primeira “onda”⁴⁸ do feminismo, também houve debates em prol dos direitos iguais à cidadania para homens e mulheres em outros países. O ponto alto dessa fase ocorreu nas décadas de 1920 e 1930, quando mulheres (brancas) lutaram contra desigualdades impostas pela divisão naturalizada pela diferenciação sexual, fomentando o debate sobre a discriminação de gênero (Piscitelli, 2009).

No Brasil da República Velha (1889-1930), o Código Civil de 1916 legitimou a supremacia masculina com o Pátrio Poder, delegando ao marido a chefia da relação conjugal, bem como o poder sobre os filhos (Alves *et al.*, 2019). Nesse cenário de isolamento, inseguranças e desigualdades sociais, os meios de comunicação eram os principais mecanismos para que as mulheres brasileiras soubessem o que estava ocorrendo, dentro e fora do país. Nesse território de dimensões continentais e com regiões em fase de povoamento, o rádio, que chegou ao país em 1922, começou a alcançar regiões mais distantes do eixo Rio-São Paulo somente a partir de 1930⁴⁹. Outro ponto a ser observado é a taxa de analfabetismo no país nesse momento histórico, pois, dos 17.564 milhões de brasileiros com 15 anos ou mais registrados no Censo Demográfico de 1920, 11.409 milhões eram analfabetos, o que representava 65% da população.

Apesar dessas desigualdades, o Brasil da transição do século XIX para o século XX também vivenciou o surgimento de movimentos de contestação da

⁴⁷ Esses estudos baseavam-se na naturalização da distinção morfológica, a partir do aparelho reprodutor masculino ou feminino, em que traços biológicos foram utilizados para diferenciar socialmente aqueles que nasceram com sexos diferentes (Piscitelli, 2009).

⁴⁸ Esta pesquisa reconhece a importância dos diferentes feminismos e da pluralidade, por isso traz termos como “ondas feministas” sinalizados em aspas, para não reduzir lutas e perspectivas acadêmicas à análise de períodos e locais predefinidos, o que muitas vezes exclui tantos outros saberes e seres plurais.

⁴⁹ A primeira rádio brasileira entrou no ar em 20 de abril de 1923, a Rádio Sociedade do Rio de Janeiro, de propriedade da Academia Brasileira de Ciências. No entanto, aqui destaca-se a abrangência do rádio enquanto meio de comunicação que passou a integrar as políticas do Estado Novo. Isso porque, de 1932 a 1937, foram inauguradas 42 novas emissoras no país. Em 1937, ano de implantação do regime de Getúlio Vargas, havia no Brasil 62 estações em funcionamento. Em 1945, quando o Estado Novo chegou ao fim, o número de emissoras de rádio chegava a 111 (Barbosa, 2013).

ordem patriarcal, liderados por nomes como Nísia Floresta (1810-1885), Bertha Lutz (1894-1976) e Patrícia Galvão (1910-1962), que lutaram pelo direito ao voto e liberdades para as mulheres (Alves *et al.*, 2019). Em 1928, uma das principais revistas ilustradas, voltada ao público feminino, foi lançada no Brasil: a Revista O Cruzeiro⁵⁰, sustentada pelo discurso destinado à “mulher moderna”, inspirado em hábitos e comportamentos da França e Estados Unidos. Porém, embora houvesse relação entre as pautas feministas e as opressões patriarcais de diferentes lugares e países, o locus de enunciação dessas mediações comunicacionais era distinto; falava-se para e sobre mulheres diferentes; que viviam em lugares distintos, experienciando realidades diversas. Definitivamente, as leitoras não eram as mesmas mulheres retratadas nas páginas do periódico, e não deveriam ser tratadas no singular.

Na Europa, o acesso à educação estava na pauta levantada pelas mulheres brancas e elitizadas da “primeira onda”, pois era comum, nesse período, que os homens tivessem um tempo maior de escolaridade, além de legislações privilegiadas que lhes garantiam posses e bens; ao contrário das mulheres, que também questionavam o fato de que o direito ao voto era somente para a população masculina (Piscitelli, 2009). No Brasil, foi a partir do Decreto Nº 21.076, de 24 de fevereiro de 1932, Art. 2º e Art. 121º, que cidadãos maiores de 21 anos, sem distinção de sexo, puderam votar (Limongi *et al.*, 2019). Contudo, no caso das mulheres, assim como para idosos com mais de 60 anos, o voto não era obrigatório. Entre as distinções estavam as mulheres que “não trabalhavam”, acentuando a invisibilização histórica do trabalho doméstico, uma vez que o trabalho não remunerado, geralmente associado às atividades de cuidado familiar e doméstico, é desconsiderado ou denominado como “não trabalho”. Ou seja, a permissão facultativa ao voto representava, ainda, uma desigualdade de gênero no Brasil, pois:

Entre 1932 e 1965, os direitos políticos das mulheres não foram equiparados ao dos homens. De diferentes maneiras, as Constituições e leis vigentes encontraram formas para deixar as mulheres sem renda

⁵⁰ De acordo com Leoní Serpa (2003), o periódico O Cruzeiro circulou por 46 anos no Brasil, chegando inclusive a países como Portugal, Argentina, Chile e México. A revista tinha, como linha editorial, uma postura discursiva voltada ao nacionalismo e à modernidade. Ainda segundo a autora, entre 1920 e 1925, o país viu nascer 41 revistas, algumas não chegando a um ano de existência. Entre 1925 e 1930, havia 24 revistas brasileiras.

própria em uma espécie de limbo. Em todo esse período, o alistamento e o voto eram obrigatórios para os homens, mas voluntários para as mulheres que não trabalhavam (Limongi *et al.*, 2019, p. 09).

Embora as leis tenham avançado e a taxa de analfabetismo no Brasil⁵¹ diminuído nas décadas seguintes – passando de 56,1% em 1940; 50,6% em 1950; e 39,7% em 1960 – observa-se que as mulheres migrantes, colonas e pioneiras da região Sudoeste do Paraná, bem como de Pato Branco, tiveram que percorrer um longo caminho até terem acesso a alternativas emancipatórias a partir do acesso à informação⁵², cuja limitação não estava somente na falta de meios comunicacionais, mas, também, no acesso a escolas nas vilas com pouca estrutura. Além da falta de acesso, aqui inicia o desenho histórico que este capítulo objetiva retratar: a colonização do corpo e do saber da mulher diante da negação do conhecimento, uma vez que as mulheres, no centro da lógica colonial, foram proibidas de estudar, pois tinham o cuidado da família como principal função social.

Em 1949, a francesa Simone de Beauvoir publica “O segundo sexo”, obra que deu início à “segunda onda” do feminismo. A autora abriu espaço a debates voltados a confrontar aspectos sociais que inferiorizavam as mulheres, problematizando o patriarcado para identificar a origem social, fenomenológica e discursiva que exclui e invisibiliza as mulheres na sociedade e na história. Ao contestar a dominação masculina nos mais variados espaços sociais, especialmente no contexto doméstico, Beauvoir abordou nuances da vida pública e privada. A mulher, aqui, é retratada como um sujeito político, em que o debate aborda a vida privada no contexto público a partir da lógica normatizadora de dominação e poder, legitimada pelo patriarcado. Essa postura tornou-se instrumento político essencial para a luta feminista, especialmente a partir dos anos 1960 (Piscitelli, 2009).

No Sul do Brasil, entre as décadas de 1940 e 1960, mulheres de descendência italiana, alemã, polonesa, ucraniana, estavam migrando com suas famílias – algumas já mães, outras ainda meninas. Ou, ainda, tentando sobreviver diante das alternâncias culturais que estabeleciam-se na medida em

⁵¹ Números apresentados pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, por meio do Mapa no Analfabetismo no Brasil (2020).

que os colonos chegavam – caboclas, indígenas, vendo o seu lugar no mundo transformar-se. Nessa paisagem, ter uma casa, a comida no fogo, assim como energia elétrica, especialmente uma geladeira, era muito mais necessário do que ter um rádio ligado na cozinha. Ter tecidos para costurar as roupas que protegeriam os filhos e o marido do frio era muito mais importante do que receber uma revista em casa. Livros?! Quem teria tempo ou recursos para acumular livros na rotina entre o trabalho na roça e os afazeres domésticos intermináveis? Cuidar da família era sobreviver – aprender a ler e escrever, emancipar-se pelo conhecimento, era algo supérfluo, secundário. Afinal, ser mulher significava cuidar da família a todo custo e, para isso, dedicar seu corpo e mente em prol dessa missão. Nesse ciclo que persiste no presente, embora aqui esteja sendo evocado no passado, “as mulheres cuidavam, limpavam e cozinhavam para os seus maridos, mas também davam à luz, alimentavam e criavam os seus filhos – tudo sob o signo do amor” (Aquise, 2022, p. 44, tradução nossa).

Para Cebilia Benoski Martinichen (2023) voltar às lembranças da infância também significa evocar algumas feridas. “Eu queria ter estudado mais, mas não podia, eu tinha muitos irmãos para cuidar. Eu precisava ajudar a mãe, que sempre estava na roça. O estudo, hoje, me faz falta” (Martinichen, 2023). A segunda filha mais velha entre 11 irmãos, aprendeu desde cedo a ajudar no cuidado da família:

Éramos somente em duas mulheres, o restante eram todos filhos homens. Estávamos sempre na roça e ainda fazendo faxina, lavando as calças de todos aqueles homens que trabalhavam na roça. Fazíamos tudo a muque, lá fora, no sol. **Nós sofremos desde criança. A gente já se criava trabalhando** (Martinichen, 2023, grifo nosso).

“Aproveitei pouco a minha juventude, pois as moças não saiam de casa a não ser para ir à missa ou fazer compras. Não ia no cinema, num baile...” (Piassa, 2023). Maria Leonardi Piassa (2023) namorou com o esposo, Osvaldo, desde os 15 anos, casando-se aos 18. Sobre os primeiros anos de casada, ela enaltece a rotina de trabalho:

Trabalhei muito depois que casei. Quando solteira, éramos em muitos irmãos, mas **a mãe e as irmãs colaboravam**. Depois que casei, fui tomar conta de uma casa sozinha, uma casa grande, com três

empregados, um cunhado e um marido. E tinha os caminhoneiros para almoçar e dormir lá em casa. Trabalhei **muito, muito, muito, muito e muito** (Piassa, 2023, grifo nosso).

Guilhermina Sandrin Boldrini (2023) e o marido, Ivalino, além de serem agricultores, também tinham uma olaria. Foi assim que ela conciliou a rotina na roça com os afazeres domésticos:

Meu marido ia para a olaria e **eu plantava de tudo**. Com duas crianças, levava na roça, uma dentro do bercinho de vime e a outra no braço, que eu colocava dentro de uma caixinha. Depois, ia para casa fazer comida, lavar roupa, limpava a casa à noite (Boldrini, 2023, grifo nosso).

Mãe de quatro filhos, Guilhermina relata as dificuldades vividas nos partos:

Meu primeiro filho nasceu aos sete meses, nem formado direito estava, a parteira disse que ele não ia sobreviver. Chorava feito um gatinho. A metade da placenta não saiu com ele, **a parteira teve que enfiar a mão e puxar. Ela disse que eu me escapei por pouco**, porque quando isso acontecia e os médicos puxavam a placenta, a mulher poderia ter hemorragia. **Eu sofria muito, então o Ivo não queria que eu tivesse mais filhos** (Boldrini, 2023, grifo nosso).

Guilhermina acredita que as gestações e os partos eram difíceis porque ela trabalhava demais, o que não cessava, nem com a chegada de uma nova gravidez. “Eu sempre estava muito cansada. Eu levantava cedo, assim que o dia clareava, tirava o leite das vacas, lavava roupa, fazia comida, limpava a casa” (Boldrini, 2023). Ela traz nas mãos e na coluna curvada as marcas de uma vida inteira de muito trabalho. “Dizem que é osteoporose, naquele tempo não tinha máquina, as mãos eram a esfregadeira” (Boldrini, 2023).

Nesse sentido, a chegada da energia elétrica e a possibilidade de adquirir a primeira geladeira possuem um lugar importante nas suas memórias. “Tinha uma geladeira da Pernambucanas, grandona, muito linda” (Boldrini, 2023). Depois disso, a família começou a comercializar leite, galinha e carne suína. “Também tínhamos um rádio, ouvíamos novelas. Comprei depois que casamos, com o dinheiro da venda do arroz. Mais tarde compramos uma televisão” (Boldrini, 2023). Mulheres que vendiam o arroz cultivados pelas próprias mãos para poder ter algum conforto ou acesso a mediações comunicacionais, como o rádio. Definitivamente, não são as mesmas mulheres evocadas pelos

feminismos circunscritos no tecido social elitizado americano, europeu, tampouco no brasileiro.

Na década de 1960, países da América Latina como Brasil, Argentina, Chile, Paraguai e Bolívia viveram períodos de ditaduras militares, com a extinção de liberdades partidárias, a opressão contra a liberdade de expressão e a censura aos meios de comunicação, além da violência para todos considerados opositores. Apesar da repressão, os feminismos, encorajados pelos movimentos de mulheres, somaram-se a grupos políticos e grupos de universidades. No Brasil, movimentos de mulheres sem relação partidária lutavam pela anistia, pela redemocratização, por uma nova Constituinte e por políticas públicas. Diferentes feminismos entrecruzaram-se nesse período, pois no exílio, no México, Chile, Cuba e França, as mulheres reuniam-se e discutiam as realidades de seus países (Blay, 2019).

Em meio ao tensionamento social e político que pairava na América Latina, na “terceira onda feminista” abriu-se espaço para reflexões voltadas à diversidade e identidade de gênero: intersexos, travestis e transexuais. Em 1975, a antropóloga Gayle Rubin demonstrou, a partir do sistema sexo/gênero, que a orientação sexual não é fixa; evidenciando que os dualismos entre feminino e masculino são reducionistas e não esgotam a complexidade dos conceitos de gênero (Piscitelli, 2009). Donna Haraway (2004), por sua vez, situa que o termo “gênero” foi proposto pelo psicanalista Robert Stoller em 1963, quando o mesmo apresentou o conceito de “identidade de gênero”, justamente para distinguir natureza e cultura. A partir disso, elucida-se o fato de que pessoas possam nascer com traços genitais de determinado sexo, mas sua identidade de gênero pode estar associada a outra orientação sexual. Portanto, “não há nada naturalmente feminino ou masculino”, conforme reitera Adriana Piscitelli (2009, p. 126). Nesse sentido, segundo Joan Scott (2005):

“Gênero” é, segundo esta definição, uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado. Com a proliferação dos estudos sobre sexo e sexualidade, “gênero” tornou-se uma palavra particularmente útil, pois oferece um meio de distinguir a prática sexual dos papéis sexuais atribuídos às mulheres e aos homens (Scott, 2005, p. 75).

Com o avanço dos estudos etnográficos desempenhados pela antropologia, percebeu-se que o sexo não determina o gênero, tampouco as

inter-relações que os sujeitos realizam em espaços de socialização e partilhas simbólicas, o que ocorre em diferentes comunidades. Os estudos de gênero problematizam, justamente, o fato de que, quando nascemos, o que nos classifica enquanto meninos ou meninas são os órgãos genitais. Nesse sentido, Piscitelli (2009) elucida que as:

[...] maneiras de ser homem ou mulher não derivam desses genitais, mas de aprendizados que são culturais, que variam segundo o momento histórico, o lugar, a classe social. Ser mulher de classe alta no Brasil, no início de século 20, pressupunha ser delicada, ficar restrita ao espaço doméstico, ter pouca educação formal, saber bordar e costurar. Assim, elas eram ensinadas a se enquadrar nesse modelo. Hoje em dia, ser mulher pode significar algo bem diferente, e varia muito de acordo com o lugar, a classe social e o momento histórico (Piscitelli, 2009, p. 123).

Entre as convenções que denotam distinções e desigualdades entre homens e mulheres, está a condicionalidade velada diante do significado de *nascer mulher e nascer primeiro* em uma família numerosa da primeira metade do século XX, pois esse lugar no mundo normatizado pela lógica colonial e patriarcal, representava firmar um acordo, ainda sem ter saído do útero materno, que, por ser a filha mais velha, seria seu dever ajudar nos afazeres domésticos e na criação dos irmãos, mesmo que isso representasse renegar a própria história ou sonhos.

Adelinde Sartori Corona (2022) era a filha mais velha entre nove irmãos. Quando a família migra a Pato Branco, em 1947 – e precisa rever os ofícios do pai, pois a alfaiataria não tinha a mesma clientela que no Rio Grande do Sul e a sorveteria não funcionou, uma vez que não havia luz elétrica –, sua rotina de trabalho, que antes restringia-se às atividades domésticas, mudou:

No fim a gente vendeu, botou fora tudo. Meu pai foi muito mal aqui. Lá a gente estava bem e tudo, mas ele achou que era muito pequeno o lugar. Aqui também era bem pequeno, quando a gente chegou aqui, na Praça tinha um cercado com cabritos. Aí eu comecei a costurar para ajudar em casa, eu fazia camisas para uma loja. Chegava a fazer cinco camisas por dia. Dia e noite, trabalhando sempre (Corona, 2022).

Para Adelinde, a rotina de trabalho e afazeres ligados ao cuidado doméstico iniciou ainda na infância, em que o tratamento era diferente entre os filhos homens e as filhas mulheres, especialmente por parte da mãe: “Minha

mãe era machista” (Corona, 2022). Então, ressoa outra pergunta: o que é ser machista para a senhora, dona Adelinde? “É só cuidar de homem. Machista. Ela só tratava bem os filhos homens. Ela também foi criada assim” (Corona, 2022). Então, prossegue: “sabe por que minha mãe era mais machista? Porque ela era canhota. Aí na escola, surravam para ela escrever com a mão direita, davam com a régua” (Corona, 2022). A mulher que não pôde ir à escola, retribuiu às filhas a mesma dureza que lhe foi ensinada, e alimentou certa amargura por não saber ler e escrever:

Aí ela saiu da escola e foi cuidar de crianças, das sobrinhas dela. Ela sofreu muito com isso, porque **ela também gostava muito de ler. E ela só aprendeu o nome dela**. Não pôde estudar mais. Porque era canhota. Ela sofreu bastante, né. Tudo era diferente (Corona, 2022, grifo nosso).

E foi assim: a mãe, Angela, que desde criança aprendeu (e entendeu) que seu destino era trabalhar, especialmente o trabalho do cuidado doméstico e não remunerado, repetiu o mesmo ciclo com as filhas, principalmente com a primogênita:

A mãe fazia tudo, cuidava dos filhos, do marido. Meu pai era alfaiate e minha mãe fazia as calças. Eram ternos muito bonitos e muito bem feitos. Quando eu tinha 10 ou 08 anos, também fui aprender costura. Meu pai ficou tão faceiro, mas tão faceiro, que ele me comprou uma máquina de costura, imediatamente [...]. E quem foi aprender a fazer sorvete? Fui eu. Tudo o que era para aprender, meu pai me mandava. E eu gostava de aprender (Corona, 2022).

As lembranças de Cebilia Benoski Martinichen (2023) também trazem à tona o trabalho árduo realizado de forma integral pelas mulheres – que trabalhavam tanto quanto os homens, pois, além das responsabilidades na roça, ainda cuidavam da casa, dos irmãos e/ou dos filhos. Contudo, muitas coisas eram diferentes, para homens e mulheres. “Na divisão das terras, por exemplo, na herança as filhas mulheres recebiam menos” (Martinichen, 2023).

Já Isolda Viganó Pozza (2022) conta que a família não tinha empregada e a rotina das mulheres seguia assim: a mãe fazia almoço e as meninas ajudavam a mãe a limpar a casa. O pátio era grande e as ruas de chão batido. Quando uma das irmãs casava, a mais velha que permanecia em casa assumia o serviço doméstico – e a mãe cozinhava.

Ah, a minha mãe era... mãe, né!? Muito querida, ela era calma, eu acho que ela nunca discutiu com meu pai, eu nunca vi. Meu pai era mais severo, mas ela não. Ela foi **uma grande mulher do lar**. Ela me ensinou a cozinhar, lavar roupa, não tinha energia elétrica, era tudo no lampião (Pozza, 2022, grifo nosso).

Ao falar sobre a mãe, Maria Dubena Steadnik (2023) reconhece as dificuldades vividas pela mulher que gerou nove filhos e que precisou lidar com as limitações da vida no interior do Paraná entre as décadas de 1940 e 1950, quando episódios como o narrado a seguir poderiam ser vivenciados por quem residia na zona rural:

Minha mãe tinha os dois filhos mais velhos, um dia estava roçando, tínhamos um cachorro que ficava assim, perto da criança. O cachorro gemeu, quando minha mãe olhou, tinha um leão vindo. Minha mãe disse que só pensou “Nossa senhora, acuda!”. O leão olhou e foi embora. Se viesse, pegava a criança e minha mãe não poderia fazer nada (Steadnik, 2023).

Consciente do lugar ocupado pelas mulheres da sua época, Maria Leonardi Piassa (2023) descreve como era a rotina de quem, ainda criança, já tinha responsabilidades relacionadas aos afazeres domésticos, dentro e fora de casa – a normalização da responsabilidade social da mulher ligada ao cuidado, bem como à limpeza:

A gente ia para a roça, trabalhava, lavava os litros do leite... aos 10 anos, eu já matava galinha, fazia macarrão, amassava pão. Fazia todos esses afazeres antes de ir para a escola. Também, por ser a mais velha da turma, era responsável por limpar a minha sala de aula. Mas, no caminho para a escola, sempre pegava uma flor para o altar de Nossa Senhora (Piassa, 2023, grifo nosso).

A ideia de gênero está relacionada à perspectiva de construção cultural, conforme reitera Scott (2005), ou seja, sua definição está associada aos papéis socialmente indicados como “adequados” para homens e mulheres. Afinal, o conceito de gênero “ênfatiza todo um sistema de relações que pode incluir o sexo, mas não é diretamente determinado pelo sexo, nem determina diretamente a sexualidade” (Scott, 2005, p. 76). Assim, observa-se que prática sexual não é o mesmo que *papel sexual*, pois este também é reproduzido e atribuído

culturalmente a partir de normas sociais que condicionam o corpo e a mente do indivíduo⁵³.

Todavia, o debate feminista precisou ir além do olhar sobre papéis normatizadores de gênero, em que a diversidade passou a ser uma das principais categorias do movimento – que também começou a enxergar a mulher a partir da lógica racial, capitalista e colonial. Essa fase caracteriza-se enquanto “quarta onda do feminismo” (Hollanda, 2020), pois congregou a mobilização de diferentes vozes, saberes e lugares de fala. Assim, a crítica a epistemologias heteronormativas coloniais ganhou força nos estudos feministas, em que:

[...] o feminismo eurocentrado e civilizacional começa a ser visto como um modo de opressão alinhado ao que rejeita, uma branquitude patriarcal, e informado na **autoridade** e na **colonialidade** de poderes e saberes (Hollanda, 2020, p. 12, grifo nosso).

Ser mulher, aqui, deixa de estar no singular e passa a percorrer caminhos em prol de um feminismo mais popular e coletivo. São, portanto, **mulheres e feminismos**, no plural. “A quais mulheres o feminismo é realmente destinado?” passa a ser uma pergunta-categoria importante, em que o feminismo negro também insere-se com sua força e relevante contribuição na insurgência de uma perspectiva feminista que fuja dos reducionismos da branquitude eurocêntrica e elitizada⁵⁴. Eis, portanto, uma nova fase, que passa a reconhecer a inter-relação entre a racialização de corpos e saberes, gênero, classe e normatizações da heterossexualidade, como aponta María Lugones (2020):

Durante o desenvolvimento dos feminismos do século XX, não se fizeram explícitas as conexões entre o gênero, a classe e a heterossexualidade como racializados. Esse feminismo fez sua luta, e suas formas de conhecer e teorizar, com a imagem de uma mulher frágil, fraca, tanto corporal como intelectualmente, reduzida ao espaço privado e sexualmente passiva. Mas não explicitou a relação dessas

⁵³ Essa diferenciação está ligada, ainda, ao conceito de papel social (a teoria dos papéis sociais), que a partir da década de 1930 fomentou estudos e pesquisas que buscaram compreender o comportamento humano, demonstrando que os indivíduos ocupam posições na sociedade, desempenhando funções preestabelecidas. Tais atuações diante dos ideais de ser mãe, esposa, filho, filha, marido, entre outros, compõem o enredo de uma grande e performática peça social, cujas normas e regras determinam os papéis resultantes da cultura vigente (Piscitelli, 2009).

⁵⁴ Como exemplo dessa postura hegemônica, o movimento sufragista norte americano, do final do século XIX, lutou pelo direito ao voto, mas não representou, de fato, os três grupos majoritários da classe trabalhadora: “a população negra, os imigrantes e a mão de obra branca nacional sem instrução” (Davis, 2016, p. 122).

características com a raça, já que elas são parte apenas da mulher branca e burguesa. Dado o caráter hegemônico que tal análise alcançou, ele não apenas não explicitou como ocultou essa relação. Começando o movimento de “libertação da mulher” com essa caracterização da mulher como o branco da luta, as feministas burguesas brancas se ocuparam de **teorizar o sentido branco de ser mulher**, como se **todas as mulheres fossem brancas** (Lugones, 2020, p. 73, grifo nosso).

É nesse contexto mobilizado por feminismos de mulheres não brancas que o conceito de “interseccionalidade” ganha notoriedade e urgência, denunciando a exclusão histórica e teórico-prática de mulheres negras e periféricas em movimentos e lutas promovidas em prol de um ideal de “mulher” ainda no singular. A perspectiva decolonial reconhece que, assim como a racialização é produto da colonialidade, a segregação e a subalternização de gênero também são, pois há um “sistema de gênero colonial/moderno”, conforme discorre Lugones (2020, p. 55). Assim, ao separar e inferiorizar seres devido à sua raça, a colonialidade modificou as relações sociais, uma vez que:

A **invenção da “raça”** é uma guinada profunda, um giro, já que reorganiza as relações de superioridade e inferioridade estabelecidas por meio da dominação. A humanidade e as relações humanas são reconhecidas por uma ficção em termos biológicos (Lugones, 2020, p. 56, grifo nosso).

A inter-relação entre raça, sexo-gênero, etnia e classe, resultante da colonialidade, é mobilizada por Karina Ochoa Muñoz (2014) enquanto “ethos colonial moderno”; este, por sua vez, constituído por elementos que sustentam as estruturas sociais de ordem colonial por meio da “transversal entre a condição de raça e a condição de sexo-gênero” (Muñoz, 2014, p. 18, tradução nossa). É justamente por refutar universalismos e enaltecer a diversidade de seres, saberes e mulheres que compõem o tecido social e histórico, que aqui evoca-se um *feminismo descolonial* que não preconiza o singular, pelo contrário, parte de uma enunciação cada vez mais plural, voltada à diversidade. Isso justifica-se, pois “[...] a ação e as diversas tendências de pensamento que se inscrevem nesta linha têm múltiplas genealogias, origens, contextos, enunciações e processos de produção” (Muñoz, 2018, p. 120, tradução nossa).

Também é importante pontuar a contribuição do feminismo neomarxista e anticapitalista para construção de perspectivas plurais de gênero, especialmente

a partir da década de 1970. Federici (2021, 2022) aproxima este programa feminista da *política dos comuns*, que representa o senso de comunhão e solidariedade que atravessa as histórias aqui narradas e que pode, sim, associar-se ao pensamento de fronteira enquanto movimento de resistência concebido na/da fratura do locus. Essa perspectiva contempla a diversidade e a complexidade dos estudos de gênero por meio de um modo de cooperação social que, além das mulheres, também reconhece os demais seres subjugados que vivenciam diferentes violências e opressões decorrentes da acumulação capitalista. Todavia, essa vertente questiona, ainda, a ausência da atuação da mulher na teoria marxista-lenista, que reduziu as mulheres a donas de casa, marginalizadas e supostamente ausentes das relações e dominações capitalistas – o trabalho sexual, a procriação, o cuidado das crianças e o trabalho doméstico, enquanto mão de obra do capital (Federici, 2021).

O pai de Maria Dubena Steadnik (2023) teve um acidente e perdeu parte de uma das mãos. Isso fez com que ela e os oito irmãos – sendo seis meninas – tivessem que ajudar ainda mais na lavoura, especialmente em época de colheita. “Quando as meninas, as crianças, eram pequenas, se tinha colheita de trigo, **a gente não ia na aula**; se tinha muita carpida, a gente não ia na aula” (Steadnik, 2023, grifo nosso). Nessa rotina de trabalho contínuo, a família, majoritariamente formada por mulheres, dividia-se entre os afazeres domésticos e o trabalho no campo. “Eu não passei nem a cartilha, nos dois anos que fui para a escola, não andei nem meio ano. Aprendi só o ABC, mais nada” (Steadnik, 2023).

Ao lado do marido, Maria continuou trabalhando como agricultora, cultivando arroz, feijão, trigo, batata, mandioca, entre outros. Porém, quando questionada sobre sua profissão, a primeira resposta é esta: “**só** doméstica, dona do lar” (Steadnik, 2023, grifo nosso). “Mas a senhora ajudava o seu marido na lavoura, então também foi agricultora”, a provocação da tradução decolonial insurge da pesquisadora-mediadora. “Isso, agricultora e dona de casa” (Steadnik, 2023), então ela confirma. Apesar de ter cuidado de uma grande família, ainda menina, e ter dedicado a vida inteira aos afazeres domésticos e à vida no campo, a definição de “ser” para Maria vem acompanhada de um “só”, palavra miúda, formada por duas letras, e que aqui minimiza uma trajetória de cuidado e trabalho que não cessa – e tampouco é vista até por aqueles (e

aquelas) que a executam. Eis a naturalização da invisibilidade do cuidado e do trabalho árduo exercidos pela mulher.

Os estudos de gênero, sobretudo os anticapitalistas, evocam a emancipação social da mulher reconfigurando noções de maternidade e trabalho não assalariado (Federici, 2017, 2021), as categorizando enquanto instrumentos de poder e de exploração das mulheres – de suas existências, conhecimentos e corpos dentro da lógica do capitalismo patriarcal.

Maria Dubena Steadnik (2023) recorda histórias sobre duas mulheres que morreram nos partos e prossegue: “não tinha pílula, nem fraldas descartáveis para as crianças, era tudo pano e lençol velho” (Steadnik, 2023). Em seguida, narra as dificuldades que enfrentou em seus partos: “os meus partos eram tão difíceis, duravam dois dias e uma noite, ou duas noites e um dia, depois eu ficava só desmaiando. Era tudo com as parteiras, não tinha remédio, nem médico tinha” (Steadnik, 2023). Em seguida, conta:

Tirei os ovários, o médico disse que menstruação eu ia ter, mas filho não teria mais. Se não, eu acho que eu ia ter uma dúzia de filhos. **Foi a minha salvação que eu tive aquele quisto no ovário, se não, como estava indo, seria um filho por ano.** Não tinha rádio, não tinha televisão, não tinha nada, só o lampiãozinho de querosene (Steadnik, 2023, grifo nosso).

A colonialidade do poder problematizada por Quijano (2005, 2007) e revisitada por Lugones (2020), pois reforça que o poder capitalista sustenta-se no ideal hegemônico de modernidade, bem como nas relações de dominação e exploração de quatro eixos estruturais: sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade. Conforme Lugones (2020, p. 55-56, grifo nosso), tais eixos “[...] ordenam as disputas pelo **controle de todas as áreas da vida**” e “[...] são inteiramente atravessados pela colonialidade do poder e pela modernidade”. Contudo, a autora aponta que tal perspectiva ainda é limitante, pois desconsidera que práticas de dominação e de poder estão diretamente associadas à construção social de gênero, bem como à subalternização da divisão do trabalho e da produção do conhecimento (Lugones, 2020).

Guilhermina Sandrin Boldrini (2023) teve quatro filhos. “Eu tomava pílula, mas sem o padre saber. Se ele soubesse, não dava a santa comunhão. Não podia usar camisinha nem nada, porque fazia pecado” (Boldrini, 2023). Além da

igreja, o casal também foi julgado por familiares, inclusive por outras mulheres, que hostilizavam a decisão de não ter mais filhos, alegando que Guilhermina não estava sendo uma boa esposa. “As mulheres eram muito sofridas e sacrificadas, agora são mais independentes. Imagina, ter um filho por ano?!” (Boldrini, 2023).

Assim como as demais recordadoras deste estudo, Ermida Fabian Loregian Dalla Costa (2022) também conta que “não tinha como você se cuidar para não ter mais filhos” (Dalla Costa, 2022). Contudo, um personagem local surge nas suas lembranças: “foi o Frei Policarpo Berri⁵⁵ que me ajudou muito, pois ele mandou buscar aquele aparelho para eu não engravidar, o diu” (Dalla Costa, 2022). Na medida em que orientava as mulheres sobre métodos contraceptivos – algo incomum naquele contexto, ainda mais por se tratar de um sacerdote da igreja católica em meados das décadas de 1950/1960 –, em suas visitas rotineiras o padre também benzia a família, a casa e a criação.

Nesse sentido, Maria Lourdes Pelozo (2023) enaltece sua admiração pela mãe, Regina, que numa época cheia de adversidades, tendo que cuidar de 12 filhos, sem ter sequer uma geladeira, muito menos energia elétrica, soube ser alicerce não somente à família, mas também para outras mulheres da vizinhança – mais um exemplo da comunhão partilhada pelas mulheres, recorrente nos relatos das recordadoras desta pesquisa:

Entre todas as nossas vizinhas, as mulheres tinham entre oito ou dez filhos cada uma. Quando o trigo estava seco para colher, e tinha muito, porque a gente plantava bastante, as vizinhas vinham ajudar na colheita. Era a mesma coisa com os vizinhos, quando eles tinham que colher, a gente ia lá (Pelozo, 2023).

Ermida Fabian Loregian Dalla Costa (2022) viu de perto as principais transformações de Pato Branco, entre elas um dos marcos da história da cidade: a construção da Igreja Matriz São Pedro Apóstolo, inaugurada em 1965 e edificada graças ao trabalho colaborativo da população. Porém, aqui ela menciona outra importante página dessa história, pois quando os homens iam trabalhar na obra, as mulheres ficavam em casa, no comércio ou nas propriedades rurais, “assumindo os afazeres dos maridos” (Dalla Costa, 2022).

⁵⁵ Frei Policarpo Berri foi um sacerdote franciscano que atuou em Pato Branco por mais de 60 anos. Faleceu aos 96 anos, em 04 de outubro de 2020.

A Festa de São Pedro, tradicional em Pato Branco, configura-se enquanto mais uma mediação cultural do tecido social, pois é recorrente nas memórias das mulheres entrevistadas nesta pesquisa, enquanto momento de lazer ou trabalho. Além do convívio e socialização que representou para muitas mulheres que viveram a juventude entre as décadas de 1950 e 1960, também possui o simbolismo religioso e muitas delas exerceram funções de trabalho voluntário ao longo das 91 edições da festividade. Ao recordar o trabalho das mulheres para a festividade, Iraci Bertol Cantu (2023) menciona que o pioneirismo também está na contribuição feminina. Isso porque, segundo ela, a mãe e outras mulheres limpavam:

[...] 50, 60 e até 100 galinhas às vezes, porque o Rio Ligeiro passava ao lado da casa da minha mãe. Aquele rio maravilhoso, sabe?! Água limpinha, linda, linda, linda que nossa! Depois, colocávamos assar na madrugada do dia 29 [de junho], para levar à festa, tudo de forma voluntária. Acho que pioneirismo é isto: as pessoas que colaboraram na sociedade, nas festas, na igreja e na política... e que também fizeram história dentro da cidade (Cantu, 2023).

A invisibilidade da trajetória das mulheres tornou-se pauta das discussões feministas, o que também infere um debate voltado às *territorialidades do ser e do saber*, especialmente para aquelas que residem e representam a América Latina. Viver na periferia global ou local tensiona e mobiliza alternâncias em um feminismo que quer (e precisa) ser cada vez mais plural. Assim, os estudos feministas e de gênero voltam-se a duas importantes categorias: **colonialismo** e **colonialidade**. Para compreender as proximidades e diferenças entre as duas categorias, Heloisa Buarque de Hollanda (2020) pontua que:

Enquanto o colonialismo denota uma relação política e econômica de dominação colonial de um povo ou nação sobre outro, a colonialidade se refere a um *padrão de poder* que não se limita às relações formais de dominação colonial, mas envolve também as formas pelas quais as relações intersubjetivas se articulam a partir de posições de domínio e subalternidade de viés racial (Hollanda, 2020, p. 16, grifo da autora).

Insurge, então, o reconhecimento da *colonialidade de gênero*, que tece a crítica ao feminismo hegemônico. Nesse sentido, o patriarcado branco, reverberado pelas violências legitimadas pelo Estado e pela sociedade, manifesta-se nos vestígios e na agência da colonialidade do poder, que segue invisibilizando a trajetória de mulheres, especialmente das não brancas – assim,

a indiferença em relação às mulheres de cor configura-se pela cegueira social e epistemológica que, por muito tempo, conduziu os estudos feministas. Afinal, a dominação e a exploração são desiguais, uma vez que resultam de um processo binário, dicotômico e hierárquico, que afeta mais determinados indivíduos em detrimento de outros (Lugones, 2020). Reconhecer e dismantelar tais privilégios, em prol de um feminismo baseado na diversidade, é uma das premissas do pensamento decolonial feminista.

Nesse sentido, Rita Segato (2015) reforça que, entre as práticas de poder que impõem normativas que distanciam e classificam homens e mulheres (de forma reducionista), está o sistema binário, instituído por uma narrativa supostamente universal, edificada em um mundo que obedece a organização ocidental, moderna e heteronormativa. A autora também evidencia a potência de estudos feministas decoloniais que, em busca da diversidade, seguem a contramão dos modelos ocidentais, baseados no pensamento europeu, e voltam-se à realidade de mulheres negras, afro-americanas e indígenas (Segato, 2015).

“Naquela época, quando casei, era casar e engravidar, porque não tinha pílula, camisinha, nem nada” (Cantu, 2023). Conforme situa Norma Mogrovejo Aquire (2022), no lugar metafórico do capitalismo, o lar evoca as funções das mulheres enquanto operárias (na produção) e mães-mulheres (na reprodução). Dessa forma, na lógica do discurso colonial, patriarcal e heteronormativo, o casamento e a maternidade caracterizam-se enquanto principais funções das mulheres – ambas ligadas à produção capitalista que sustenta-se pela força de trabalho majoritariamente realizada por mulheres, sejam elas trabalhadoras assalariadas, não remuneradas ou que atuam na educação (Aquire, 2022). Todas essas funções são atravessadas pela normatização do cuidado atribuído às mulheres, que cuidam das necessidades dos demais seres. Françoise Vergès (2020), por sua vez, alerta para a economia do esgotamento e do cansaço, em que a limpeza é uma das principais invisibilidades vivenciadas pelas mulheres trabalhadoras, pois:

Bilhões de mulheres se ocupam incansavelmente da tarefa de limpar o mundo. [...] Esse trabalho indispensável ao funcionamento de qualquer sociedade deve permanecer invisível. [...] esse trabalho é considerado parte daquilo que as mulheres devem fazer (sem reclamar) há séculos

– o trabalho feminino de cuidar e limpar constitui um trabalho gratuito [...] (Vêrges, 2020, p. 24).

“Todo mundo casava, difícil ficar uma moça solteira. A gente, quando era uma moça, pensava em casar, porque era isso aí” (Pozza, 2022). A vida que Ermida Fabian Loregian Dalla Costa (2022) conheceu enquanto esposa não foi muito diferente daquela experienciada na casa dos pais, uma vez que cresceu sabendo que além de cuidar da família, era necessário cuidar da lavoura e dos animais: “sempre tivemos vacas, ovelhas, cavalos e porcos” (Dalla Costa, 2022).

Ao falar sobre seu casamento, Maria Leonardi Piassa (2023) anuncia: “essa história é triste, mas vou contar” (Piassa, 2023). Em seguida, não poupa os detalhes de mais uma memória que lhe marcou, quando, no dia seguinte à cerimônia de matrimônio, foi “presenteada” com uma mostra do trabalho doméstico atribuído à mulher:

A minha cozinha ficou mais ou menos com um meio palmo de barro, imagine, toda aquela chuva. Começamos a puxar o barro da cozinha com enxada, eu e meu cunhado, afinal de contas, o noivo estava cansado e foi dormir. Ele levantou para ir no terço e me fez ir junto, suja de barro. Na volta, perguntei o que íamos almoçar, ele disse que era para eu matar uma galinha e fazer uma sopa, assim como eu fazia na casa da minha mãe. Eu derramei muitas lágrimas, mas fiz. À tarde, meu cunhado também estava cansado e foi dormir. Ficou a noivinha sozinha, com aquele monte de louça, a casa para limpar, estava anoitecendo e eu terminando o serviço. Na terça-feira, quando fui para o tanque, **tinha 35 calças de homem e 40 camisetas, fora as meias e cuecas**. Eram do meu marido, cunhado e dos três empregados que moravam junto (Piassa, 2023, grifo nosso).

Uma vez que esta tese também mobiliza o ato de migrar realizado por mulheres ao lado de suas famílias, é possível dialogar com Gloria Anzaldúa (2014), pois a autora aponta que encontrar ou criar novas formas de viver é uma forma de resistir. Todavia, Anzaldúa (2014) traz o caráter simbólico da casa/família enquanto extensão/sustentação da cultura normatizadora, que designa as mulheres a suas funções de esposas e mães. Logo, ao considerar os seres que migraram na condição de filhas e esposas, observa-se que estas últimas viveram em um período em que era comum às mulheres terem muitos filhos. Assim, também podemos vê-las como alicerces de reprodução para um sistema colonial de gênero que revelou-se no povoamento do Sudoeste paranaense. Além disso, ao assumirem com seus maridos o trabalho ligado ao

campesinato e ao comércio local, atuaram como mão de obra para o “desenvolvimento” ligado à expansão pioneira.

Isolda Viganó Pozza (2022) teve poucos filhos para a época. Quando perguntada sobre isso, explica: “eu tive um aborto também. Minhas irmãs também tiveram poucos filhos, somente a mais velha teve sete filhos. Depois, tudo três, dois filhos, eu ainda tive mais, quatro filhos. Nessa época já tinha como se cuidar” (Pozza, 2022). Isolda e Carolina Chiochetta Arsego (2022) têm nove anos de diferença. A conta aumenta ao considerar que Isolda casou-se aos 20 anos de idade. Essa alternância de gerações faz com que o acesso a métodos contraceptivos⁵⁶ seja distinto entre ambas, uma vez que Carolina, que teve nove filhos, afirma que “não tinha comprimido, não tinha nada, como tem agora, pílula para não engravidar. Se tivesse naquela época, eu tomaria” (Arsego, 2022).

Quadro 04: síntese de informações das entrevistadas relativas a suas idades⁵⁷, quantidade de filhos e irmãos

	Idade	Nascimento	Filhos	Irmãos		Idade	Nascimento	Filhos	Irmãos
	96 anos	11/07/1926 21/04/2023	09	16		94 anos	26/03/1928 21/09/2022	08	09
	Idade	Nascimento	Filhos	Irmãos		Idade	Nascimento	Filhos	Irmãos
	88 anos	21/05/1935	04	07		88 anos	23/09/1935	06	04
	Idade	Nascimento	Filhos	Irmãos		Idade	Nascimento	Filhos	Irmãos
	88 anos	16/10/1935	04	04		84 anos	20/04/1939	04	09
	Idade	Nascimento	Filhos	Irmãos		Idade	Nascimento	Filhos	Irmãos
	81 anos	16/04/1942	03	04		81 anos	10/04/1942	05	10
	Idade	Nascimento	Filhos	Irmãos		Idade	Nascimento	Filhos	Irmãos
	81 anos	02/08/1942	05	14		81 anos	28/12/1942	04	12
	Idade	Nascimento	Filhos	Irmãos		Idade	Nascimento	Filhos	Irmãos
	80 anos	09/01/1944	04	12		78 anos	20/06/1945	06	11

Fonte: elaboração da autora.

Martha Leonida Schwuler Raber (2023) teve os seis filhos entre seus 19 e 33 anos – depois da última gestação, começou a tomar anticoncepcional, “também já trabalhava e ganhava meu dinheirinho para comprar” (Raber, 2023).

⁵⁶ De acordo com Joana Maria Pedro (2003), a pílula anticoncepcional começou a ser comercializada no Brasil em 1962.

⁵⁷ Idades atuais, consideradas a partir da data de defesa desta tese, em 27 de maio de 2024.

Ela ainda relata: “médico a gente não conhecia, só parteira” (Raber, 2023), conta Martha, enquanto ri, acha graça. Depois, a conversa retoma a seriedade: “era muito sofrido, as parteiras eram boas, mas era sofrido, porque não tinha recursos e aquela dieta de cuidados, faltava aprendizado e diálogo” (Raber, 2023).

“Dona Adelinde, como era a mãe Angela, cuidando desses nove filhos?”, a pesquisadora-mediadora quer saber. Então, o olhar de Adelinde Sartori Corona (2023) mira a mesa, o rosto baixo recebe vestígios de tristeza. A resposta vem, e apresenta uma mãe migrante, exigente e que, avessa a demonstrações de afeto, revelava-se na dureza do trabalho incessante:

Meu pai era muito, muito bom. Ele se dava muito bem comigo. A mãe era mais brava, porque ela era exigente. Mas eu, me parece, que eu não fui assim. Eu não queria ser brava igual minha mãe. Eu nunca quis ser igual. Ela não gostava daqui, né. **Não tinha muito carinho dela, era só trabalhar e trabalhar** (Corona, 2022, grifo nosso).

O pensamento colonial/patriarcal transfere o protagonismo ao homem branco e coloca a mulher migrante na sua condição isolada de mãe e esposa. Diante disso, há lugar para o pioneirismo/protagonismo da mulher, seja ela branca, negra, cabocla ou indígena? Anzaldúa (2014) diz que o mundo não é um lugar seguro para viver”, especialmente se você for uma mulher de cor. Nesse sentido, a autora propõe uma arquitetura feminista baseada em uma cultura de fronteira – conectada a muitas realidades e criando outras possibilidades de ser e viver (Anzaldúa, 2014). Ou seja, no que tange às migrantes-pioneiras, o entrecruzamento de suas histórias não busca encobrir mulheres e suas distintas realidades mas, sim, evocá-las em um diálogo circunscrito na sociogênese da fronteira.

Afinal, romper o pensamento epistêmico que inferioriza as mulheres a partir de relações de gênero coloniais e patriarcais, e que naturaliza o racismo, é questionar ideais hegemônicos, bem como modelos de desenvolvimento consolidados pelo sistema de gênero moderno/colonial. As mulheres, enquanto seres “passivos” dessa falácia histórica, passaram a ser reconhecidas enquanto “reprodutoras da classe e da posição racial e colonial dos homens brancos burgueses” (Lugones, 2020, p. 78). Todavia, justamente para enfraquecer esses universalismos e dar lugar a feminismos cada vez mais múltiplos e plurais, partindo da diversidade presente na existência das mulheres, evoca-se a

desconstrução de hierarquias sexuais e de gênero no processo de constituição das mais variadas divisões sociais e na reprodução de experiências desiguais de poder (Federici, 2022). Para tanto, a seguir, evidencia-se movimentos de resistência e r-existência desencadeados pelas recordadoras deste estudo, em diálogo com nuances do pensamento decolonial e da cartografia da memória de gênero aqui desenvolvida.

6.2 “Era direto na roça, uma criança a gente arrastava junto, a outra já estava na barriga”

A perspectiva hegemônica que ao longo da história invisibilizou os lugares sociais das mulheres, as reduzindo ao contexto doméstico e familiar, provoca um olhar crítico perante a função social do casamento enquanto normativa de sociedades coloniais e patriarcais. Perspectivas anticapitalistas confirmam que o papel da mulher no seio familiar é resultado de normativas institucionalizadas pelo capitalismo colonial. Nesse contexto, Federici (2017, 2019, 2021) mobiliza o trabalho doméstico enquanto categoria analítica e política, fundamental para compreensão da dinâmica entre “produção no espaço público” e “reprodução no espaço privado”.

Ao apresentar a perseguição às bruxas como um dos principais momentos históricos da Europa, a partir do século XVI, Federici (2017) busca elucidar a representação social da mulher, bem como promover reflexões sobre nuances feministas existentes na contemporaneidade. A autora discute, dessa forma, o preconceito e a violência atribuídos a mulheres anônimas que, ao longo da história, vivenciaram convenções e papéis de gênero a partir do capitalismo colonial, o que também reflete a formação da estrutura familiar hegemônica, preconizada até os dias de hoje, por meio de ideais heteronormativos que ganharam força e ainda são reverberados na sociedade atual. Tendo como objeto de estudo a acusação de bruxaria destinada a mulheres subjugadas em seu tempo e lugar histórico, a autora defende que o episódio fortaleceu a divisão entre mulheres e homens, bem como “a disciplina do trabalho capitalista, redefinindo assim os principais elementos da reprodução social”, (Federici, 2017, p. 298).

Foi na Europa do século XVII que, segundo a autora, a procriação passou a ser interesse do capital, destinada à formação de mão de obra, uma vez que o trabalho tornou-se urgente quando a população começou a entrar em declínio. Nesse contexto, foram intensificadas ações voltadas a criminalizar o controle da natalidade, em que, nas palavras da autora, o corpo feminino e o útero destinaram-se “a serviço do aumento da população e da acumulação da força de trabalho”, (Federici, 2017, p. 332). A partir disso, inicia-se a legitimação e construção de uma nova ordem patriarcal, por meio de uma natureza dos sexos que construiu uma mulher estereotipada, “fraca do corpo e da mente e biologicamente inclinada ao mal, o que efetivamente servia para justificar o controle masculino sobre as mulheres [...]”, (Federici, 2017, p. 341).

Quando pergunto se havia alguma proibição às mulheres, Isolda Viganó Pozza (2022) conta que mulheres não podiam usar roupa decotada, pois “já saia falatório” (Pozza, 2022). E ainda complementa: “e não podíamos pintar as unhas. Eu tinha 16, 17 anos quando pintei os lábios escondido do meu pai, com uma prima minha que já era casada. Aí eu tinha que tirar para voltar para casa” (Pozza, 2022). Isolda aprendeu a dirigir por intermédio do pai e orgulha-se ao afirmar que foi a primeira mulher a ter uma carteira de habilitação em Pato Branco. Mas, com Maria Lourdes Pelozo (2023), a história foi diferente.

Maria aprendeu a dirigir sozinha, aos 16 anos, repetindo os gestos que aprendeu somente ao observar o pai. Entretanto, nesse episódio, há também uma extensão da função da mulher no contexto doméstico. Maria relata que, certa vez, resolveu lavar o jipe do pai que estava muito sujo, mas, para isso, teve que tirar o automóvel do paiol e levá-lo para perto de um açude. Quando ele viu o carro limpo, perguntou quem tinha feito aquilo. “Se espantou quando eu contei que tinha sido eu, pois eu havia dirigido e tirado o carro do lugar” (Pelozo, 2023). A primeira reação foi dizer que *carro foi feito para homem dirigir*, mas depois Augusto permitiu que ela fosse com ele até a vila dirigindo o automóvel. “Eu nunca tinha visto mulher dirigir naquela época, não existia, mesmo. Foi uma coragem, uma evolução para a minha vida” (Pelozo, 2023).

Nesses relatos de permissões e proibições que sustentam a lógica normativa patriarcal/colonial, está a tentativa de Iraci Bertol Cantu (2023) retomar os estudos na vida adulta. Ela conta que seu sobrinho abriu um colégio em Pato

Branco⁵⁸, com um curso para adultos, e lhe incentivou a retomar os estudos. Porém, ela não teve o incentivo do esposo:

Nossa, como eu sonhei em querer estudar depois. Fiquei empolgadíssima, cheguei em casa, contei para o meu marido, mas ele me murchou na hora. Falou que, pelo amor de Deus, eu, com quatro filhos, tinha as crianças para criar. Não me deixou. E a gente seguia tudo. Mas eu tive a escola da vida, onde, graças a Deus, tive a escola do bem, que passei aos meus filhos (Cantu, 2023).

O papel social da mulher convencionado enquanto *esposa, mãe e dona de casa* fez com que Iraci não questionasse a decisão do marido e, dessa forma, não voltasse a estudar. Afinal, tudo que estivesse fora dessa tríade, não cabia às mulheres do seu tempo histórico, pois:

Naquele tempo, os casamentos davam certo, porque alguém sempre tem que ceder. Hoje em dia não é mais assim, a mulher é igual ao homem. Mas, naquela época, não, a gente dependia de marido. Então, a gente sempre cedia, e os casamentos duravam (Cantu, 2023).

Vale retomar que Iraci casou-se aos 16 anos e, aos 17, já tinha o primeiro filho – contexto em que até o tempo de noivado era ditado pelo pai:

Com 14 anos começamos a namorar, com 15 eu noivei e com 16 nos casamos. Meu pai falou para ele que não queria um noivado longo, de dois ou três anos, porque, naquela época, moça com 18 anos já era velha. Então, todo mundo casava cedo, não fui só eu (Cantu, 2023).

Há, entretanto, quem relate ter tido mais liberdade após o casamento, conforme aponta Isolda Viganó Pozza (2022):

Depois que casei, tive mais liberdade para fazer as coisas do que quando era solteira, porque em casa o pai era um pouco rigoroso, sabe, não deixava a gente sair e coisas assim. O Alberto nunca me proibiu de fazer nada. Depois que casamos, saía com o Alberto, com as minhas amigas, mas o Alberto nunca reclamou (Pozza, 2022).

Entre as mulheres que compõem este estudo, Maria Lourdes Pelozo (2023) demonstrou desobediência às regras patriarcais não somente no episódio do jipe, narrado há pouco, mas também por ter divorciado-se em plena década

⁵⁸ Iraci refere-se a Sadi Bertol e ao Colégio Integral, hoje com mais de 55 anos de atuação.

de 1970: “há 45 anos, uma separação, era vista como uma violência para a sociedade, mas eu não senti isso, porque as pessoas sabiam o que passávamos” (Pelozo, 2023). Nesse sentido, Adelinde Sartori Corona (2022) recorda de uma amiga que, por se separar, foi excluída da sociedade. “Quem era separada, ninguém ajudava em nada” (Corona, 2022). As mulheres sofriam mais? A pesquisadora-mediadora pergunta. “Acho que sim, depende do marido” (Corona, 2022).

Federici (2017) demonstra que o patriarcado institucionalizado permitiu que o Estado controlasse as mulheres – seus corpos, mentes, trabalho e liberdades sexuais –, as transformando em recursos econômicos. Isso porque, na medida em que o novo código patriarcal desenvolvia-se de modo concomitante à caça às bruxas, nascia a família exigida pelo senso comum da burguesa da época: “inspirada no Estado, com o marido como rei e a mulher subordinada”, (Federici, 2017, p. 348). Assim, é possível provocar o debate sobre normativas de gênero atribuídas às mulheres a partir das funções domésticas, o que está diretamente associado à subserviência nas instâncias da vida matrimonial. Soma-se a isso o fato de que a procriação, resultante do casamento heteronormativo, que consolida a formação do núcleo familiar, resulta da corporificação feminina enquanto recurso utilizado pelo Estado e pela religião cristã, ao longo da história, para manter os interesses do capital, pois:

A caça às bruxas não só condenou a sexualidade feminina como fonte de todo mal, mas também representou o principal veículo para levar a cabo uma ampla reestruturação da vida sexual, que, ajustada à nova disciplina capitalista do trabalho, criminalizava qualquer atividade sexual que ameaçasse a procriação, a transmissão da propriedade dentro da família ou que diminuísse o tempo e a energia disponíveis para o trabalho (Federici, 2017, p. 354).

A legitimação do trabalho doméstico enquanto trabalho assalariado é um dos principais debates instigados por Federici (2019). A autora promove a reflexão sobre o papel social da dona de casa, pois, ao romper o ciclo histórico em que o trabalho doméstico consolidou-se enquanto convenção feminina – uma vocação afetiva da mulher, exercida com devoção e amor a partir da função de subserviência perante ao marido e à família – terá início uma nova estrutura social. Assim, Federici (2019) aponta que a remuneração pelo trabalho doméstico não refere-se ao valor simbólico do dinheiro mas, sim, representa uma

conquista política voltada ao poder social das mulheres, uma vez que a função de donas de casa, mães e esposas traduz o principal lugar no qual as mulheres têm sido confinadas, ao longo da história, na e pela sociedade capitalista/patriarcal:

Depois de Marx, fica evidente que o capital domina e se expande por meio do salário. O que deixa dúvida e não é admitido pelas organizações da classe trabalhadora é que a exploração de trabalhadoras e trabalhadores não assalariados também se estabeleceu por meio do salário. Essa exploração tem sido ainda mais eficaz porque a ausência de um salário a esconde. No que concerne às mulheres, nosso trabalho parece ser uma assistência pessoal, alheia ao capital (Federici, 2021, p. 23).

Guilhermina Sandrin Boldrini (2023) conta que aos cinco anos já trabalhava cuidando de outras crianças. “Eu nunca estudei na minha vida. Sei ler, assim, mas não escritas com caneta, só à máquina. Nunca me mandaram na aula, me mandaram parar nas casas dos outros, para cuidar das crianças” (Boldrini, 2023). Mesmo que sua principal função não fosse associada à limpeza doméstica, Guilhermina acabava desempenhando atribuições ligadas a esse cuidado: lavando roupas e assumindo outros afazeres nas casas onde “parava”, isto é, morava em troca de trabalhar para a família que lhe acolhesse – tudo isso, ainda criança. “Eu subia em cima de dois tijolos para alcançar o fogão, quando o casal voltava da roça, a polenta já estava pronta, sem nem uma bolinha. Eu ia até lavar os chiqueiros” (Boldrini, 2023). Guilhermina conta que a partir dos 12 anos, sua madrasta começou a cobrar, em dinheiro, pelos trabalhos que Guilhermina exercia nessas famílias:

Ela cobrava três meses adiantado, e as famílias pagavam, porque me gostavam, mas ela pegava todo o dinheiro para ela. Os filhos dela, o que ganhassem, era deles. Mas eu, nem para comprar as minhas roupas eu tinha. Às vezes até me tirava alguma roupa, algum casaquinho que eu tinha (Boldrini, 2023).

“No primeiro dia que fui à casa da família de Pedro Ramires de Mello, tinha sete sacos de roupas sujas para eu lavar, tudo à mão, sem máquina, sem nada” (Boldrini, 2023). A rotina na casa de diferentes famílias fez com que Guilhermina, enquanto mulher, se sentisse apreensiva em relação aos homens que residiam nessas residências, uma vez que, segundo ela, os relatos de

assédios sexuais cometidos contra empregadas eram comuns: “eu nem olhava na cara dos homens, quando parava nas casas das famílias, porque tinha um medo, um medo, porque os homens mexiam com as empregadas” (Boldrini, 2023). Depois de uma vida de muitos anos de trabalho, ela foi ter uma pensão com renda fixa aos 56 anos, quando aposentou-se.

Cebilia Benoski Martinichen (2023) também aprendeu, desde cedo, a seguir uma vida de trabalho árduo. “Desde criança me criei trabalhando na roça, com os pais. Depois que casei, também continuei na lavoura” (Martinichen, 2023). Eis o relato de uma vida de quem trabalhou na agricultura desde os 14 anos, sem ter um salário próprio. “O dinheiro era sempre em conjunto com o marido. Sempre que precisava de algo, eu tinha que pedir para ele” (Martinichen, 2023). A vida literalmente mudou, do dia para noite, com o falecimento do esposo, pois a partir dali ela precisou tomar as decisões e gerenciar os recursos da família provenientes da apicultura. Para ela, um dos grandes feitos nos primeiros anos de viuvez foi ter conseguido a carteira de motorista, pois precisava dessa autonomia para prosseguir com a produção de mel. “Eu não sabia dirigir, **não sabia nada**. Reprovei várias vezes no exame, mas teimei, até que consegui” (Martinichen, 2023, grifo nosso). Diz não saber nada, ela que sabe tanto.

E a vida para Maria Dubena Steadnik (2023) e para tantas outras mulheres de sua época prosseguiu desta forma: “era direto na roça, uma criança a gente arrastava junto, deixava no cesto, e outra já estava na barriga, porque era cada ano um filho” (Steadnik, 2023). Os recursos financeiros da família eram administrados pelo marido; ela passou a ter um “salário” quando se aposentou.

Quando perguntada se já havia trabalhado “fora de casa”, Carolina Chiochetta Arsego (2022) respondeu que não, “mas sempre ajudei na igreja, nas festas, fazendo pinhão, amendoim, pipoca, sempre de voluntária” (Arsego, 2022). Adelinde Sartori Corona (2022), por sua vez, relata ter desempenhado diversos ofícios, atuando no comércio de calçados, sapataria, sorveteria, bar, mercearia, boliche, entre tantos outros. “Eu fazia tudo, bolo, sorvete, picolé, vendia e cuidava das crianças [meus filhos]” (Corona, 2022).

“Eu vim de uma família com bastante irmãos, eu achava normal uma família grande” (Dalla Costa, 2022). Ermida Fabian Loregian Dalla Costa (2022) recorda com ternura a infância dos filhos e não esmorece ao lembrar das

dificuldades enfrentadas na época, sem energia elétrica e, conseqüentemente, sem geladeira. Afinal, segundo ela, a família tinha o que precisava na propriedade rural, poucas coisas eram compradas nas idas “para a cidade”. Comprava-se caqui – uma das poucas frutas que não eram cultivadas em casa – e tecido para as roupas da família, pois:

A gente fazia tudo em casa, não tinha mercado como se tem hoje, nem se comprava tudo pronto. Não tinha geladeira, conservávamos o alimento na terra. Quando eu fazia bolacha, fazia em grande quantidade. Para as crianças levarem para a escola, um dia mandava bolacha, no outro batata doce, pão com geleia... tínhamos pé de pera, uva e até de maçã. Eu fazia muita chimia, geleia, cortávamos e comíamos com fatias de queijo (Dalla Costa, 2022).

Ermida tem consciência do trabalho árduo que desempenhou a vida inteira, bem como o lugar do seu corpo para desempenhar todos os ofícios atribuídos ao papel social de ser filha, mãe, esposa e agricultora. “Essa mão foi ordenha para tirar leite das vacas, a máquina de lavar roupa, a plantadeira para plantar o milho. Fazíamos tudo à mão” (Dalla Costa, 2022).

Quem também reitera o uso exaustivo do corpo como instrumento constante de trabalho é Cebilia Benoski Martinichen (2023), pois “era tudo na mão: roçar, carpir com enxada, usar o arado, passar capineira no soja, na roça... era tudo a muque. A gente batia o feijão e o arroz assim, tudo à mão” (Martinichen, 2023). Ela reflete sobre a mecanização da agricultura e do trabalho que, homens e mulheres, fizeram sem muitos recursos tecnológicos na agricultura familiar do Sudoeste do Paraná em meados das décadas de 1950 e 1960. “Não tinha triadeira, não tinha nada antigamente, era tudo sofrido. Aí aos poucos foi mudando. Agora é tudo com ceifadeira, os colonos não sofrem mais” (Martinichen, 2023).

Iraci Bertol Cantu (2023) trabalhou na criação da empresa de venda de frutas e verduras ao lado do marido. “Eu comprava e negociava, acredito que isso é ser empresária também (Cantu, 2023)”. Após o casamento, Isolda Viganó Pozza (2023) começou a trabalhar com o marido no comércio da família, onde permaneceu por 25 anos. “Eu trabalhava na loja, no comércio, sempre tive empregada, e minha tia cuidava dos meus filhos” (Pozza, 2022). Ela completa:

O Alberto administrava mais o dinheiro da família, ele viajava para São Paulo e fazia as compras para a loja, mas quem administrava a loja era eu. Era tudo no papel, escrito. Até hoje sou boa para fazer conta e tenho uma boa memória. Na loja vendíamos material de construção, ferragem, louças, fogão, máquina de costura (Pozza, 2022).

Além de ter feito faculdade e ter os partos dos três filhos no hospital – diferenciando-se assim das demais mulheres que integram esta pesquisa – Erotildes Bernardete Cavazzola Vezaro (2023) sempre teve o próprio salário; e não o “misturava” com os proventos do marido. “Sempre gastei o meu dinheiro com as coisas que eu queria. Quem mantinha a casa, era ele” (Vezaro, 2023). Após aposentar-se como professora, a entrada de Erotildes na empresa da família fez com que o marido passasse a administração do empreendimento a ela. “Quando comecei a administrar a empresa, meu marido foi ficando mais em casa. Ele dizia: vai que eu fico” (Vezaro, 2023). Dessa forma, ela esteve à frente da empresa por mais tempo do que o esposo. “Arregacei as mangas e fui à luta, sempre lidando com homens, empresários, prefeitos e vereadores. Nunca senti preconceito por ser mulher” (Vezaro, 2023). Ainda assim, ela viveu o dilema diante da normativa patriarcal:

Quem é o dono da casa, é o homem, conforme aprendemos na igreja. Antigamente, a mulher cuidava somente da casa. Mas devido à situação, eu tinha que fazer e cuidar da empresa da família, se eu não fizesse isso, o que teria acontecido? (Vezaro, 2023).

“Quando eu tinha 48 anos, foi me oferecida a oportunidade de trabalhar com vendas” (Raber, 2023). Após o falecimento do esposo, há 20 anos, Martha Leonida Schwuler Raber (2023) dedicou-se ainda mais às vendas, trabalho que, além de contribuir com o seu sustento, ainda permite que ela, orgulhosa, possa seguir contribuindo com sua “oferta” na igreja, principal motivo pelo qual, segundo ela, começou a trabalhar vendendo perfumes, colchões quânticos, entre outros. Hoje, aos 88 anos, ainda trabalha com vendas, mas até aqui já trabalhou fazendo cucas, bolachas, como diarista, limpava casas, lavava roupa, fazia crochê e costurava para ajudar na renda da família. Assim, cuidando de oito pessoas – os seis filhos, dela e do marido – ela ainda conciliava o trabalho doméstico em casa e a atuação na igreja. “Empregada eu nunca tive, empregada era eu para os outros” (Raber, 2023).

Martha confirma que sua vida foi de muito trabalho, “sempre ter que levantar às seis horas da manhã e trabalhar até à noite” (Raber, 2023). Na infância e na adolescência, na casa dos pais, não foi diferente: “a gente ajudava em tudo, a carpir o milho, a cuidar das vaquinhas, tirar leite, tudo, tudo. Com 10 ou 12 anos a gente já estava ajudando nesses serviços, lavar louça, limpar casa, isso era normal” (Raber, 2023). O dedo mindinho de sua mão esquerda é torto, pois traz a marca de quando Martha o quebrou cortando pasto no cocho das vacas. “Médico a gente não conhecia” (Raber, 2023).

Martha acredita que “a mulher é mais valorizada hoje em dia” (Raber, 2023), e justifica demonstrando ter consciência sobre o trabalho invisibilizado exercido pelas mulheres:

Quando um homem dizia que sua mulher não trabalhava... mas ela trabalhava dentro de casa, o que às vezes é bem mais árduo do que trabalhar fora, vir para casa e descansar. Hoje os homens também mudaram bastante. Meu pai era um exemplo de vida, mas não varria uma casa. Isso era costume, porque não foi ensinado (Raber, 2023, grifo nosso).

Nesse sentido, a dinâmica do casamento enquanto exploração é enaltecida por Federici (2019), pois o trabalho doméstico e o papel social da dona de casa resultam de uma relação de poder desencadeada pelo capital a partir das cozinhas, bem como dos quartos conjugais. Para Federici (2019, p. 44-45), “ao negar um salário ao trabalho doméstico e transformá-lo em um ato de amor, o capital matou dois coelhos com uma cajadada só”, pois disciplinou tanto o homem quanto a mulher a legitimarem e perpetuarem as convenções sociais reproduzidas até os dias de hoje. A naturalização do trabalho doméstico enquanto função feminina e não enquanto “trabalho” legítimo, acompanha a história das mulheres, uma vez que:

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. O trabalho doméstico foi transformado em um atributo natural em vez de reconhecido como trabalho, porque foi destinado a não ser remunerado (Federici, 2019, p. 42-43).

A marginalidade do trabalho doméstico contribuiu, portanto, para a reprodução do capital, conforme elucida Federici (2021). Enquanto um trabalho oculto desempenhado por milhões de mulheres, o mesmo vai além da lógica da limpeza de lares: “é servir à mão de obra assalariada em termos físicos, emocionais e sexuais, é prepará-la para batalhar dia após dia por um salário” (Federici, 2021, p. 29). Essa mão de obra disciplinada pela normatização social é fundamental para o desenvolvimento capitalista (Federici, 2021), pois:

[...] o trabalho doméstico atribuído às mulheres como destino natural se une e se reveza como trabalho de **milhões de campesinas, agricultoras de subsistência e trabalhadoras informais** que cultivam e produzem por uma ninharia as mercadorias que a mão de obra assalariada consome [...] a classe capitalista conservou seu poder por meio de um **sistema de domínio indireto**, dividindo a classe trabalhadora de forma eficaz, em que o salário é usado para delegar **aos trabalhadores do sexo masculino o poder** sobre as pessoas não assalariadas, a começar pelo **controle e a supervisão do corpo e do trabalho das mulheres** (Federici, 2021, p. 101-102, grifo nosso).

Sendo assim, é importante identificar quais mulheres estão sendo retratadas neste estudo; mobiliza-se, aqui, um olhar teórico-reflexivo para uma mulher colonizada e que, em determinado momento histórico, migrou para uma região desconhecida do Sudoeste do Paraná na primeira metade do século XX, por meio de práticas políticas (e coloniais) que incentivaram tal movimento migratório. Há, também, as filhas das mulheres que migraram e, por consequência disso, nasceram nessa localidade. Essas mulheres, embora tenham atuado/trabalhado diretamente para o desenvolvimento do município, seja a partir do seu lugar na dinâmica familiar ou em outras esferas sociais, seguem sendo invisibilizadas em momentos de reconhecimento destinados ao protagonismo e ao pioneirismo – estes que constituem-se pelas colonialidades de poder e de gênero.

Assim, ao reconhecer o lugar da mulher no modelo de produção e reprodução patriarcal, muitas vezes sustentado pelo trabalho doméstico, de cuidado e afeto, a lógica do sistema colonial e capitalista perde força. Denuncia-se, portanto, este locus social naturalizado enquanto lugar resignado às mulheres que silencia seus problemas e necessidades. Sozinhas e isoladas, elas desempenham uma rotina árdua, que exige:

[...] a execução de muitas atividades, em geral simultâneas, que não podem ser mecanizadas e que são realizadas principalmente por mulheres, na forma de trabalho não remunerado, muitas vezes somado a uma atividade remunerada em período integral (Federici, 2022, p. 270).

Nesse sentido, a tomada de consciência enquanto um movimento de libertação viabilizada pelo pensamento de fronteira decolonial, também postula o que Federici (2022) caracteriza enquanto política dos comuns, ou seja, quando o corpo-território, consciente da sua sociogenia, descoloniza-se e passa a atuar de forma solidária, oportunizando transformações em prol do bem-estar coletivo. Pensar coletivamente é cooperar e, portanto, traduz o pensar na fronteira, o reencantar, reconectando o que o capitalismo dividiu (Federici, 2022).

É preciso lembrar, portanto, que, ao mesmo tempo em que oprimem, tais colonialidades também possuem níveis de resistência, que confirmam as múltiplas formas de existência feminina e dos seus sujeitos históricos. Suas histórias e legados emergem nas territorialidades locais evocadas pelo pensamento fronteiriço, em consonância com a sociogênese da libertação, o que também manifesta-se na fratura do locus colonial. Eis, portanto, a práxis e a episteme dos feminismos plurais, bem como da perspectiva feminista decolonial, que rompem silêncios e reconhecem os lugares enunciativos dos Outros, reconfigurando injustiças, silenciamentos e apagamentos históricos. Entretanto, para fraturar o locus é necessário descolonizar a memória – como será retomado no tópico a seguir.

6.3 “Meu pai era pioneiro, e eu também, pois sou filha dele”

Enquanto ecos da ação colonial de denominação sobre corpos e saberes das mulheres, aqui também manifesta-se a exclusão da autoridade coletiva feminina, termo empregado por Lugones (2020) para designar a exclusão histórica que invisibilizou as mulheres da produção de conhecimento e das mais variadas esferas da vida social. Desenhou-se, com isso, um falso imaginário social de que as mulheres, enquanto seres de mentes e corpos frágeis, deveriam ter sua participação, poderes e direitos reduzidos (ou aniquilados) da sociedade; a mesma estrutura sociocultural edificada por uma heterossexualidade

compulsória (Lugones, 2020), que naturalizou a violação de corpos e saberes femininos, bem como o acesso sexual e a reprodução obrigatória por parte das mulheres (encaradas como fêmeas).

Assim, para os colonizadores da América Latina, em vez de homens ou mulheres, havia a figura do macho e da fêmea, postura voltada a inferiorizar o povo colonizado ao aproximá-lo dos animais. A ideia de dimorfismo sexual é central para a lógica normatizadora colonial e relaciona-se à colonialidade do ser, ou seja, ao processo de dominação em que a episteme social passa a engendrar normativas que desumanizam e invisibilizam as mulheres; que, nessa condição, não assumem posição de sujeito/agente (Lugones, 2014).

Algo muito comum entre as recordadoras desta pesquisa é a dificuldade em reconhecerem-se enquanto pioneiras ou protagonistas do processo de desenvolvimento local, transferindo esse lugar ao pai ou ao marido. Carolina Chiochetta Arsego (2022) afirmou: “a família Chiochetta é chamada de pioneira, sim, porque, quando chegamos, quase não tinha ninguém aqui. Meu pai, sim, era pioneiro. E eu, é... sou porque quase não tinha ninguém aqui” (Arsego, 2022).

Quando perguntada se suas famílias, a Schwuler e a Raber, já foram chamadas de pioneiras, Martha Leonida Schwuler Raber (2023) responde: “a gente não escutava nem rádio, nem televisão... rádio se escutava lá de vez em quando... não tenho lembrança se isso foi mencionado” (Raber, 2023). Aí a pesquisadora-mediadora reformula a pergunta, questiona se ela *acredita* que suas famílias são pioneiras. Então, uma nova resposta vem de imediato, na medida em que a cabeça acena levemente, num gesto de confirmação: “somos [pioneiros], porque quando eu vim para cá, a primeira vez, tinha sido eleito o segundo prefeito, fazia pouco tempo que era município” (Raber, 2023). E complementa: “ser pioneiro é aquela pessoa que morou sempre no mesmo lugar, muitíssimos anos” (Raber, 2023).

Isolda Viganó Pozza (2022) reconhece sua família como pioneira, mas transfere o pioneirismo ao pai: “meu pai era pioneiro, e eu também, **pois sou filha dele**. Já fazem 76 anos que moramos aqui, nunca nos mudamos, sempre moramos aqui” (Pozza, 2022, grifo nosso). Isolda também compartilha o que compreende por ser pioneiro:

Pioneiro é como a gente chega aqui, é pouca gente, porque aqui, quando chegamos, era meia dúzia de casas; e meu pai construiu, quando chegamos aqui, ali na Baixada, onde era tudo potreiro de cavalos e porcos, eram terras dos Viganós (Pozza, 2022).

Quem também transfere esse lugar à figura do homem é Ermida Fabian Loregian Dalla Costa (2022): “veja o meu marido [que é pioneiro], quase não estudou e mesmo assim não o acho diferente de quem estudou mais” (Dalla Costa, 2022). Guilhermina Sandrin Boldrini (2023), por sua vez, ao ser questionada se considera-se pioneira, responde: “ah, tem que ser né, depois de todos esses anos. Pioneiro é uma pessoa antiga” (Boldrini, 2023). Nesse sentido, Erotildes Bernardete Cavazzola Vezaro (2023) afirma: “acredito que somos, fomos, pioneiros. Porque era bem pouca coisa que existia, e a gente também colaborou com o comércio, depois, mais tarde, também colaborou com o transporte” (Vezaro, 2023).

Maria Leonardi Piassa (2023) enaltece o lugar das mulheres no pioneirismo local, ressaltando que “as mulheres trabalhavam em casa, nas criações e iam para a lavoura” (Piassa, 2023). Já Maria Lourdes Pelozo (2023) afirma que sua família é conhecida como pioneira da cidade e justifica: “ser pioneiro é ter os pés no chão, é começar e lutar. Eu me considero uma pioneira, porque eu ajudei um pouquinho na fundação, na vida de Pato Branco” (Pelozo, 2023). Iraci Bertol Cantu (2023) atribui esse lugar aos pais – e logo relaciona o simbolismo do pioneirismo ao trabalho do pai na serraria e ao trabalho da mãe nas festividades locais:

E eles foram pioneiros, porque chegaram aqui, foram abrindo ruas, com a serraria maravilhosa que fazia madeira, tudo, para construir. Eles foram colaboradores também, meu pai, na política, na igreja... a gente sempre participava das festas, chegava a Festa de São Pedro, tinha as galinhas, para fazer recheadas, então todo mundo queria as galinhas dos Bertol, porque eram boas, a minha mãe fazia um recheio muito bom, sabe?! (Cantu, 2023).

Portanto, se a mulher colonizada não era compreendida pelo colonizador enquanto “ser”, cabe estudá-la a partir da diferença colonial fronteiriça, pois estes seres são, segundo Lugones (2014), parcialmente oprimidas. Mesmo em condições hegemônicas e opressoras, a interação relacional entre homens e mulheres resulta de um processo subjetivo e intersubjetivo de libertação, que

pode ser adaptativo e opositivo. Dessa forma, a resistência está na tensão entre a *sujeitificação*, quando o sujeito, constituído por conhecimento e informação, adapta-se às condições existentes; e a *subjetividade ativa*, quando estabelece-se relação entre opressão e resistência, em oposição ou ruptura às normas vigentes – ambas ocorrendo de forma simultânea (Lugones, 2014). Esses movimentos de resistência aparecem na seção a seguir, a partir da solidariedade desempenhada entre mulheres do mesmo tempo histórico.

6.4 “A minha tia dividiu tudo que ela tinha dentro de casa com a minha mãe”

Lugones (2014) aponta a necessidade de descolonizar o gênero, cuja crítica à opressão deve acompanhar a transformação na estrutura social por meio da práxis dos sujeitos historicamente subjugados. Segundo a autora, esse seria o movimento preconizado pelo *feminismo descolonial* – que neste estudo revela-se pelas histórias de mulheres migrantes-pioneiras, bem como pelas suas trajetórias e contribuições no desenvolvimento e na história local. Aqui, também é possível fazer alusão à fratura do locus enquanto resistência à colonialidade do ser e do poder. Eis a importância de direcionar o debate epistêmico à compreensão do oprimido que resiste perante a essa condição, que é fraturada e ao mesmo tempo fronteira; e, portanto, pode ser emancipatória:

[...] o processo de colonização inventou os/as colonizados/as e investiu em sua plena redução a seres primitivos, menos que humanos, possuídos satanicamente, infantis, agressivamente sexuais, e que precisavam ser transformados. O processo que quero seguir é o de oprimir ← → resistir no lócus fraturado da diferença colonial (Lugones, 2014, p. 941).

Enquanto as histórias de mulheres são cartografadas nesta tese, reconhece-se a principal fratura do locus que sustenta a resistência (Lugones, 2014) e a sobrevivência nas primeiras décadas de Pato Branco, edificada pela união entre as mulheres – e que revela-se nos atos mais sutis de bondade, força e companheirismo. Todos os partos de Maria Leonardi Piassa (2023) foram em casa, com parteiras – o último foi feito por um médico, mas a parteira acompanhou. Nesse relato, ela elucida um outro lado da resistência, aquele guiado pela solidariedade: “minha mãe também teve os 14 filhos assim, às vezes

sem parteira, com as vizinhas ajudando, porque as mulheres se ajudavam” (Piassa, 2023). Ela recorda com gratidão do verdadeiro “ritual” que ocorria na chegada de um novo filho, e o papel das parteiras nessas ocasiões:

Todas as parteiras eram verdadeiras santas, receberam um dom de Deus. A impressão é que elas estavam acompanhadas de Nossa Senhora. Quando elas chegavam, já mandavam matar uma galinha para fazer o brodo. Depois do parto, faziam aquela primeira refeição conosco, com uma xicarazinha de café com cachaça. Davam para gente também, para dar coragem. Elas voltavam cinco ou seis dias depois e traziam bolacha, tomavam café com a gente, para ver se estávamos bem... era assim, uma espécie de cerimônia. Elas cuidavam da gente (Piassa, 2023).

Maria Leonardi Piassa (2023) menciona uma das parteiras que atuaram em Pato Branco – mas que, antes de ser *parteira*, era *esposa*: “tinha também o seu Tobias, a esposa dele se chamava Maria e era parteira. Ela trabalhava direto, dia e noite, imagina, as famílias com 10, 11 filhos, quando saía de uma família, ia para outra” (Piassa, 2023).

Os oito partos de Adelinde Sartori Corona (2022) foram realizados por parteiras, em casa. “As parteiras cuidavam da gente, vinham todos os dias cuidar da gente. Eu não quis médicos, me sentia mais confiante com elas” (Corona, 2022). Carolina Chiochetta Arsego (2022), que teve nove filhos, recorda:

Era uma parteira que vinha na casa, aqui em Pato Branco tinha um hospital pequenininho. Minha última filha foi no hospital. Tinha uma parteira que vinha em casa dar banho no neném, olhava o umbiguinho da criança. Que coisa boa que tinha naquele tempo (Arsego, 2022).

Aos 24 anos, Iraci Bertol Cantu (2023) já tinha os quatro filhos. Quando recorda sobre os partos, também enaltece a importância da solidariedade entre as mulheres – familiares, amigas e vizinhas – que apoiavam a mãe nos primeiros dias com o recém-nascido. Tanto que, ao ter os dois primeiros filhos em casa, com parteira, viveu a experiência de ter o penúltimo no hospital, entretanto, preferiu voltar ao modelo mais tradicional na época e optou por ter o quarto filho em casa. Já Isolda Viganó Pozza (2022), ao contrário da maioria das recordadoras desta pesquisa, que tiveram boa parte dos filhos com parteiras e até desenvolveram relações afetuosas com essas mulheres, teve somente o primeiro filho em casa. O motivo, ela recorda:

Meu filho mais velho nasceu em casa, com a parteira, mas quase morri. Ela tinha outra criança que ia nascer, aí começou a me dar injeção, quase me matou. Tínhamos um médico clínico geral na cidade, que não tinha especialidade, e todo mundo ganhava neném em casa. A parteira era vizinha da minha sogra, que me indicou e disse ela era muito boa, mas eu era inexperiente. O médico me examinou depois e disse: “mas o que que é isso, podia ter lhe matado, isso é causo de cadeia!”. Tive os outros filhos todos em hospital, nunca mais quis saber de parteira (Pozza, 2022).

A solidariedade é a fratura do locus apresentada por Lugones (2014). Iraci Bertol Cantu (2023) recorda com gratidão da tia, Carolina Ferrari Amadori, que já residia em Pato Branco e ajudou sua família, que migrou em 1948 “somente com a roupa do corpo e a vontade de trabalhar” (Cantu, 2023), pois havia perdido o restante dos pertences em um incêndio ocorrido pouco antes da viagem ao Paraná. Aqui, evoca-se o que já apareceu em outras histórias narradas nesta pesquisa: a união entre as mulheres, em seu tempo histórico, como forma de sobrevivência e resistência.

Sempre existem pessoas maravilhosas. A minha tia dividiu tudo que ela tinha dentro de casa com a minha mãe. Se ela tinha 12 pratos, deu seis para a minha mãe. Os Amadori tinham um bodegão, onde tinha de tudo, e lá compramos tecidos... todo mundo ajudando, costurando para lá e para cá, e assim todo mundo se ajeitou novamente. Todo mundo era jovem, com saúde, e com vontade de trabalhar, e assim vencemos (Cantu, 2023).

A vida r-existia na comunhão, pois havia a partilha cotidiana entre a comunidade – o que, hoje, para Isolda Viganó Pozza (2022), não acontece mais. Aqui, ela mobiliza o simbolismo do chimarrão enquanto mecanismo social para promover essa proximidade típica das primeiras décadas em que viveu em Pato Branco – seria, portanto, o chimarrão mais um exemplo de mediação cultural? Tudo indica que sim:

Era uma vida de visitar vizinhos, a gente se reunia para tomar chimarrão, não era como agora, que ninguém se conhece ou se visita. Hoje, quem me visita, são meus parentes, meus sobrinhos, primas e netos. Mas ir num vizinho, tomar um chimarrão, não tenho mais o costume (Pozza, 2022).

Mulheres cuidam e ajudam outras mulheres. Para cuidar da casa, Adelinde Sartori Corona (2022) sempre teve ajudantes e empregadas. “Todas ficavam minhas amigas, a gente vai se apegando. Minha irmã Cleci também me ajudou bastante” (Corona, 2022). Em uma época de muitas dificuldades,

Carolina Chiochetta Arsego (2022) relata ter tido uma boa condição de vida, devido a profissão do marido – realidade que não aplicava-se a grande maioria das mulheres, segundo ela. “Era uma pobreza muito grande. Meu marido era construtor, ele ganhava bem, então eu sempre tive alguém para me ajudar. A gente ajudava essas mulheres, com comida, carne” (Arsego, 2022).

Martha Leonida Schwuler Raber (2023) atuou por 11 anos na diretoria do Departamento de Senhoras da Igreja Evangélica Luterana, e é desse grupo de mulheres que recorda quando perguntada se, em sua vida, teve uma rede de mulheres onde encontrou apoio: “sim, na igreja, o Departamento de Senhoras que fazem as cucas. Lá bordávamos, cantávamos, fazíamos crochê e o estudo bíblico, uma dava apoio a outra” (Raber, 2023).

Há também os gestos de bondade e comunhão revelados ainda na infância. Pessoas, mulheres, professoras... às vezes sem a materialidade do nome, mas com a valoração da representatividade enquanto uma lembrança que merece ser revisitada incontáveis vezes, pois está preservada em um lugar especial da memória. É assim quando Ermida Fabian Loregian Dalla Costa (2022) fala com carinho da professora de infância e, ao evocá-la em suas lembranças, aborda a importância da união e apoio entre as mulheres. “A minha professora, que era minha catequista, quando minha mãe faleceu, nos visitava todos os dias. Hoje, é cada um por si. Antigamente, havia essa amizade” (Dalla Costa, 2022). Ela também cita que não era costumeiro ter empregada, mas que as amigas e vizinhas ajudavam-se:

Não tinha empregada. Quando uma mulher estava grávida, não era só ela que estava se preparando com o enxoval e a casa, as amigas também estavam e sempre se ajudavam. Quando a criança nascia, as vizinhas se combinavam, revezavam para ajudar. Eram amigas, voluntárias (Dalla Costa, 2022).

A Maria Leonardi Piassa (2023) que regressa à infância faz questão de enaltecer sua mãe, Josefina, uma mulher que, assim como as demais do seu tempo, cuidou de uma família numerosa e, apesar das dificuldades, soube resistir ao estimular a emancipação dos filhos a partir da educação. Afinal, no início da década de 1950, enquanto os filhos não iam para a escola, ela também assumiu o lugar de primeira professora:

Minha mãe foi uma pessoa muito especial. Quando comecei o primeiro dia de aula, aos nove anos, eu já fui para a segunda série, pois já sabia ler, escrever e a tabuada. Minha mãe me ensinava, tudo em casa, para eu não perder tempo (Piassa, 2023).

Erotildes Bernardete Cavazzola Vezaro (2023) também enaltece a postura emancipatória da mãe em relação à educação dos filhos entre as décadas de 1940 e 1950. “Fico pensando de onde veio isso dela, porque naquela época o pensamento era antigo, não falava-se muito sobre a importância de se estudar, **era somente trabalhar, trabalhar e trabalhar**” (Vezaro, 2023, grifo nosso). Além de trabalhar no armarinho, sua mãe também vendia bordados para ter uma renda extra. “Na Festa de São Pedro, sempre tínhamos vestido, sapatinho e bolsinha novos. Tudo com o dinheirinho da mãe. Mesmo na simplicidade e nas dificuldades, a minha mãe dava um jeito” (Vezaro, 2023).

Como o marido viajava frequentemente a trabalho, Maria Leonardi Piassa (2023) ficava sozinha durante muitos dias. Em uma ocasião, com cerca de 20 anos, já tinha o primeiro filho e a lenha acabou. Para aquecer a criança e cozinhar, desmontou e queimou uma cadeira de palha. Também arrancou a escada da porta da frente de casa, a facão. “Eu teria desmontado qualquer coisa, porta, madeira, o que fosse, para fazer fogo e dar comida para a criança” (Piassa, 2023). Resistir e sobreviver às dificuldades misturam-se, portanto, ao lugar do cuidado presente na vidas dessas mulheres. Seja na comunhão ou na partilha que uniu histórias e amenizou dores – físicas ou não – as migrantes-pioneiras edificaram um modo de existência baseado na resistência diante das dificuldades e das invisibilidades. Mães, filhas, esposas, trabalhadoras... diferentes lugares sociais para aquelas que precisaram reinventar-se constantemente, vencendo a fome, o medo, o frio, o escuro da noite e o isolamento, conforme explicitado a seguir.

6.5 “A gente bordava, costurava, fazia tudo que precisava com um lampiãozinho de querosene”

“Era sofrido”, Cebilia Benoski Martinichen (2023) repete essa afirmação diversas vezes durante a entrevista. Aqui, a frase aparece quando ela recorda o

período da vida sem energia elétrica. A primeira aquisição da família, com a chegada da eletricidade, foi a geladeira. Na época, a família residia na comunidade de Sede Dom Carlos e ela aproximava-se dos 40 anos.

A gente bordava, costurava, fazia tudo que precisava com um lampiãozinho de querosene. O banho era com bacia ou chuveiro de lata. Quando casei era assim ainda, muito tempo depois é que veio a luz (Martinichen, 2023).

Quando a energia elétrica chegou à propriedade e comprou a sua primeira geladeira, Maria Dubena Steadnik (2023) já tinha os quatro filhos. “Compramos geladeira, ferro, liquidificador, aquelas televisões com aquelas bundonas atrás, não as planas como as de hoje. Era outra vida” (Steadnik, 2023). Na família de Martha Leonida Schwuler Raber (2023), a primeira televisão foi adquirida em 1970, quando a luz elétrica chegou à sua casa e uma das filhas, que já trabalhava, adquiriu o aparelho. Até então, o cuidado da casa, dos filhos e do marido contava com a seguinte rotina:

Acendendo lâmpadas com querosene. À noite era escuro, então famos dormir, não tinha luz. Inclusive, o banho era o pior de tudo, tinha que esquentar água no fogão à lenha, puxar do poço, com aquelas latas que tinha uma torneirinha... se levava a água junto, num balde, para poder continuar quando a água terminava. Ou então tomávamos banho de bacia, às vezes até no rio, nós morávamos perto do Rio Ligeiro. Também não tinha banheiro. **O dia que começamos a ter uma casa com chave, banheiro, luz e água, eu falei que nunca mais queria reclamar de nada** (Raber, 2023, grifo nosso).

Para Carolina Chiochetta Arsego (2022) a vida das mulheres melhorou, pois:

Hoje tem mercado, antes não tinha. Agora até comida pronta tem. Quando vim morar aqui, era Villa Nova⁵⁹, não tinha casa, assim, como tem hoje. Eu tinha as crianças pequenas, era difícil, nem rua existia, agora tem tudo. Nem banheiro tinha dentro de casa, tinha que sair no meio da noite para ir na patente, as crianças com medo das rãs, não tinha luz, tudo com vela e lampião. Eu dizia para o meu marido: “por que você foi vender nossa casa em Paim Filho, se estávamos tão bem?!”. Ele dizia que as coisas iam mudar. Não era só eu, todas as minhas primas sofriam. Ainda bem que aqui tinha água! Mas as mulheres brigavam para ver quem pegava água primeiro, pois todas tinham pressa e família (Arsego, 2022).

⁵⁹ Embora Carolina mencione que a localidade era “Villa Nova”, em 1954, ano de sua chegada (Jornal de Beltrão, 2016), Pato Branco já havia sido reconhecido como município, o que é oficializado por meio de emancipação política ocorrida em 1952.

Nessas histórias de vida de mulheres migrantes-pioneiras, há um lugar valorativo para o simbolismo da máquina de costura – seja por reproduzir ensinamentos atribuídos a mulheres, repassados de mães para filhas, ou também como um instrumento de sobrevivência/resistência diante das dificuldades. Isso porque “[...] quando a gente casava, ganhava a máquina de costura e uma vaca de leite, para começar e ter comida em casa. Também ganhei o terreno do meu pai” (Cantu, 2023).

Por sempre cuidar da casa e não “trabalhar fora”, Carolina Chiochetta Arsego (2022) nunca teve um salário, mas orgulha-se da máquina de costura que lhe permitiu costurar para vestir os filhos ou para doar roupas a crianças empobrecidas. Nesse sentido, a importância da máquina de costura, um dos poucos ofícios mecanizados numa época em que a relação entre produção e consumo era outra, também é resgatada nas memórias de Ermida Fabian Loregian Dalla Costa (2022):

Eu tenho várias profissões, sempre fui dona de casa e agricultora. Mas trabalhar fora eu trabalhei pouco, trabalhei na costura, fazendo lingerie, até vestido de noiva eu costurei. Eu costurei muito para a minha família também. Não era como é hoje, que você vai e compra uma roupa, era eu que costurava para os meus filhos e marido. Para as roupas do dia a dia, comprava uma peça de tecido, o dia que precisava fazer uma blusa, ia lá e fazia. Minhas amigas se admiravam. Aprendi a costurar com a minha mãe, desde novinha ela nos ensinava: costura, crochê, tricô, bordado (Dalla Costa, 2022).

Na infância, uma das mulheres que marcou a trajetória de Maria Leonardi Piassa (2023) foi a Irmã Maria José, professora de canto e de teatro. Foi ela que incentivou sua mãe a enviar um dos filhos para as aulas de tricô. “Dona Pina, a senhora tem 14 filhos, um deles pode aprender a fazer tricô para as demais crianças”, diz Maria, como se estivesse imitando a professora. “Fui um mês para a escola, aos sábados, mas não fiz as aulas de tricô, eu queria mesmo era brincar” (Piassa, 2023). A travessura da infância, que revela memórias e risos, no instante seguinte traz à tona a realidade de ser mãe e esposa entre as décadas de 1950 e 1960:

Não fiz as aulas de tricô naquela época, na escola, mas depois, com meus filhos pequenos, quando passamos muitas dificuldades, comprei uma máquina de tricô para mim – ó, o trabalho da mulher! – eu tinha

cinco crianças para vestir, era inverno e frio, fazia o trabalho de casa e o tricô para vestir meus filhos (Piassa, 2023).

Além de resistir às dificuldades de uma época com pouca infraestrutura, e que exigia a reinvenção constante das mulheres para cuidar de pessoas, plantas e animais, há ainda relatos de violência – alguns mais sutis, pois as mulheres negam-se a falar sobre isso, outros mais generalistas, ao se referirem ao contexto sócio-histórico retratado. Ao visitar os primeiros anos em Pato Branco, Adelinde Sartori Corona (2022) recorda que:

Em Sananduva a gente saia sempre caminhar na rua à noite. Aqui não. Era muito triste. Uma vez fomos em um baile e para sair de lá, tivemos que passar por cima de um cadáver. Matavam as pessoas, a gente tinha medo, se alguém demorava para chegar em casa, dava medo, porque matavam muita gente (Corona, 2022).

Carolina Chiochetta Arsego (2022) menciona que viver em uma cidade com poucas pessoas, sem luz e com filhos pequenos, demandou muitos cuidados: “diz que tinha um bandido escondido no mato, mas eu nunca o vi” (Arsego, 2022). O receio da violência também acometia os migrantes durante as viagens pelo Sul do Brasil, conforme aponta Isolda Viganó Pozza (2022):

Tivemos que passar o Rio Uruguai de balsa. Naquela época não tínhamos medo, havia bandidismo, mas não como é agora. Em Villa Nova havia alguns bandidos, tínhamos que nos cuidar, mas nunca entraram em nossa casa, não havia ladrões (Pozza, 2022).

Em vários momentos, as recordadoras desta pesquisa hesitaram ao falar sobre seus esposos, deixando palavras silenciadas. É um lábio que retrai ou uma pausa um pouco mais longa na fala, que mistura-se ao suspiro e às mãos apertadas entre os dedos de forma insistente. Mas, com Martha Leonida Schwuler Raber (2023), o relato vem: “teve épocas que meu marido era muito ruim. Começou bem, mas depois ele se viciou em bebida. Parava, continuava, parava, continuava. Era difícil” (Raber, 2023). A religião foi um refúgio para ela:

Eu procurei na bíblia a resposta. Teve uma época que ficamos dois meses separados, porque eu quis corrigir ele, era muito sofrimento, ele bebia e ficava violento. Depois disso ele mudou e foi uma vida maravilhosa. Mas aí ele faleceu bem novo, com 72 anos, esse ano fará 20 anos que ele faleceu (Raber, 2023).

O pensamento decolonial, a partir do locus fraturado, persiste e desenvolve-se no pluralismo e nas diferenças. Assim, resistir na diferença colonial é uma prática de descolonização. É nesse movimento dialógico de resistência que o colonizado deixa de representar o ideal imaginado pelo colonizador, rompendo com o caráter exitoso do processo colonial, moderno, capitalista, racista, patriarcal e seus derivados epistêmicos. Assim, é possível situar-se nesse lugar abissal para, a partir dele, olhar o outro e compreender quais fenômenos e efeitos resultam da fratura/ferida epistêmica que moldou uma sociedade contraditória; esta que não é imutável, pelo contrário, está em constante renovação. A multiplicidade na fratura do locus também está na “resistência a partir de uma noção subalterna de si” (Lugones, 2014, p. 949).

Portanto, descolonizar os lugares sociais destinados às mulheres refere-se a uma prática dialógica do autoconhecimento subjugado, que busca romper com a visão paradigmática das compreensões ditas como verdades absolutas. Dessa forma, o feminismo despede-se do seu caráter singular e caminha rumo a uma perspectiva cada vez mais plural e fronteiriça, em diálogo com a sociogênese decolonial – esta que, aqui, revelou-se em relatos de solidariedade somados a nuances que reverberam o trabalho árduo exercido por mulheres em diferentes contextos, por meio da normatização do cuidado.

NA TRAVESSIA DESOBEDIENTE: REFLEXÕES SOBRE A CARTOGRAFIA DA MEMÓRIA DE GÊNERO

Esta tese nasceu em um cômodo que, outrora, foi um quarto de empregada. Ironia pensar que o espaço projetado para ser a periferia da casa, uma tendência no Brasil das décadas de 1970 e 1980, abrigou livros, saberes, autoras e autores que tensionam, justamente, o lugar invisível designado às mulheres cativas na função do cuidado doméstico – aquelas que cuidam de todos mas, por vezes, se veem sozinhas. Quem cuida dessas mulheres? Enquanto jornalista e pesquisadora social, o que motivou-me na travessia desobediente que constitui este estudo foi, inicialmente, a busca por contar e recontar histórias de vida de mulheres que contribuíram para o desenvolvimento local e que foram esquecidas na narrativa da historicidade oficial. Contudo, muito além disso, encontrei relatos de sobrevivência sustentados na partilha e na comunhão solidária entre filhas, mães e esposas. Sobretudo, deparei-me com memórias calejadas – a mão que preserva as marcas de uma vida de trabalho exaustivo, as costas curvadas de tanto semear a terra para colher o trigo, o milho, o arroz. Quem lembrará dessas mulheres? A desobediência que busquei, aqui, foi aquela que apaga o esquecimento e a solidão de histórias invisíveis.

Conduzida pelas memórias de doze (12) mulheres migrantes-pioneiras, por meio de entrevistas etnográficas esta pesquisa viajou pelas fases iniciais da ocupação ordenada de Pato Branco (PR), entre as décadas de 1930, 1940, 1950 e 1960, quando, para o migrante sulista, descendente de europeus, a promessa de terras anunciava o sustento da família por meio dos recursos naturais de um território supostamente “vazio”. Insurge, então, no imaginário social patriarcal e colonial, aquele que seria conhecido como “desbravador”, o pioneiro das narrativas naturalizadas como oficiais; aquele que “chegou primeiro” e que legitima a contribuição do homem branco enquanto colono e agente do processo de ocupação das cidades brasileiras durante o Estado Novo. No entanto, essa perspectiva invisibilizou mulheres, caboclos, caboclas e povos indígenas.

Portanto, o imaginário, assim como a memória popular local, é constituído por simbolismos legitimados a partir de estruturas socioculturais dominantes, o que dialoga com a reprodução de práticas coloniais que edificaram invisibilidades históricas, ligadas a nuances de classe, raça, etnia e gênero, especialmente perante a contribuição da mulher migrante-pioneira no processo

de desenvolvimento de Pato Branco e do Sudoeste do Paraná. Eis a urgência de uma cartografia sustentada pela tradução colonial, voltada a descolonizar a memória. A ela, denominamos nesta pesquisa como *memória de gênero*.

Nesse processo, a sociogenia de Pato Branco, revelada na memória oral das recordadoras, também desnudou um pioneirismo hegemônico, que historicamente vem apagando corpos, seres e saberes. O reconhecimento dessa diversidade, enquanto aspecto fronteiriço, aparece de forma contundente no decorrer da cartografia aqui desenvolvida, postulando que, apesar de invisibilizados, caboclos e indígenas também foram responsáveis pela constituição do tecido social desse corpo-território, cuidando dos migrantes, contribuindo com ensinamentos ligados à saúde, moradias e lavouras.

A descolonização da memória compreende, ainda, que além da colonialidade ligada à representação de corpos e saberes femininos na região Sudoeste do Paraná, o Brasil das décadas de 1930 e 1940 também reproduziu o capitalismo eurocentrado guiado pela busca do embranquecimento progressivo. Portanto, tensionar os apagamentos presentes na historiografia também é ser desobediente. É desenvolver uma pesquisa descolonizada e descolonizadora, construída na incursão a campo, onde tradução e mediação não separam-se, onde teoria e metodologia misturaram-se o tempo todo a histórias de vida. Eis a práxis da tradução decolonial em diálogo com a mediação da memória.

Nesse sentido, evoca-se ao fato que Pato Branco possui uma história ainda muito recente. Com os registros dos primeiros moradores considerados pioneiros datados do início do século XX e uma emancipação política ocorrida em 1952, a produção de pesquisas que permitam uma releitura da história local é necessária, especialmente no que refere-se a estudos de gênero sobre mulheres pato-branquenses migrantes, colonas e pioneiras. Portanto, aqui, estudos decoloniais demonstram o potencial da pesquisa cartográfica voltada à investigação de lutas e resistências femininas no contexto do Sudoeste do Paraná.

As histórias que tornaram esta tese possível mostraram que, mesmo havendo a presença de diferentes colonialidades em suas narrativas – do poder, do saber e do ser – a resistência marcou um modo de existir guiado pela solidariedade entre mulheres que partilharam do mesmo tempo histórico.

Entretanto, a tradução decolonial aqui realizada, no processo de mediação da memória de gênero, demonstra que nesse corpo-território da sociogênese de Pato Branco, também há um lugar de desigualdades e invisibilidades.

Benedeiras, caboclas, indígenas ou parteiras, por vezes apareceram nos relatos, todavia, não têm rostos, tampouco nomes. Ou seja, mesmo que enalteça a presença e relações com corpos-territórios do pluriverso, o apagamento aqui problematizado também manifesta-se na memória oral. Eis um processo que coloca o fronteiro em dois lugares simultâneos: a) as mulheres migrantes-pioneiras subjugadas/invisibilizadas no processo de pioneirismo oficial; b) essas mesmas mulheres que, de alguma forma, participaram da invisibilização de seres considerados importantes nos processos de resistência, mas que foram ocultados pela colonialidade de raça, gênero, ser e poder.

Para reconhecer colonialidades inseridas em histórias de vida de mulheres migrantes-pioneiras, foi preciso desenvolver uma cartografia decolonial/descolonial. Entretanto, encontrar travessias metodológicas que versem ou dialoguem com a epistemologia decolonial é uma tarefa que envolve um movimento artifice por parte do/da pesquisador/pesquisadora. Uma vez que estamos falando de uma perspectiva teórico-metodológica que foge dos paradigmas universais e totalitários, há maior liberdade para unir e ressignificar práticas de pesquisa, especialmente aquelas com caráter exploratório e que não abrem mão do trabalho de campo. Foi a partir dessa provocação que mobilizou-se, aqui, a união entre mapas noturnos e histórias de vida como um potente caminho metodológico. O primeiro, trata de objetos de estudo ligados à cultura a partir da teoria da mediação; o segundo, aponta caminhos para interpretar e mediar a história do outro subjugado.

Esta cartografia da memória de gênero, guiada pela cartografia dos mapas noturnos e de histórias de vida, desenhou uma cartografia da colonização do processo de povoamento do Sudoeste do Paraná, a partir da memória oral de mulheres, demonstrando que a ponte entre história oficial e historiografia, muitas vezes, é tramada pelo tensionamento entre corpos privilegiados e corpos invisibilizados por normativas de gênero, classe e raça. As histórias aqui retratadas mostraram que as mulheres participam da reprodução da vida, bem como do desenvolvimento local, por meio da afetividade no cuidado e também em atos de resistência/sobrevivência. Nesse fio entre histórias individuais e

coletivas, há exemplos de dominações de seres e saberes, assim como poderes horizontalizados reproduzidos por pais, esposos e pelas instituições.

Dedico estas páginas às minhas recordadoras: Adelinde, Carolina, Ermida, Isolda, Maria L., Cebilia, Maria D., Erotildes, Iraci, Maria P., Guilhermina e Martha. Também as dedico às suas mães: Angela, Maria C., Amábile, Ana Rosa, Josefina, Josafata, Antônia, Maria C., Sezira, Regina, Victória e Catharina. Nesse encontro com seus nomes, rostos e memórias, vi muito de minhas avós, Rosalina Cardenal e Tereza Wolff. Eis uma geração de mulheres migrantes que teve, na família numerosa e na labuta em atividades domésticas e demais formas de trabalho – seja no campesinato, em funções comerciais, industriais, no voluntariado, entre outras, no meio urbano e rural – uma rotina guiada pelo trabalho árduo, dia e noite, especialmente a partir de atribuições naturalizadas como sendo de responsabilidade das mulheres, num Brasil entre as décadas de 1930 e 1960. Histórias invisíveis de força e superação. Entretanto, esse enredo não está preso no passado. Suas contribuições e lutas sociais ultrapassam o contexto doméstico e estão presentes no hoje, traduzindo quem somos no agora.

Portanto, por reconhecer o potencial de pesquisas etnográficas guiadas pela vida em movimento, bem como por histórias e relatos de quem viveu as problemáticas vislumbradas pela lente da pesquisa social, é que esta tese abre espaço para novos estudos que assumam o enfrentamento de poderes instituídos e que tensionem processos de colonização/povoamento, denunciando as tramas patriarcais e raciais que, ao longo da história, invisibilizaram e silenciaram mulheres e corpos racializados. Que a união entre memória, mediação e colonialidade possa ser guia e lupa para tantas outras travessias desobedientes.

Esta tese, que nasceu em um quarto de empregada, foi escrita pela filha de uma ex-empregada doméstica. Às Lucias que iluminam Jozielis, que este estudo possa insinuar-se como uma legião de vaga-lumes desfilando, desobedientes, no trajeto do céu noturno, capazes de guiar sonhos e projetar novas esperanças.

REFERÊNCIAS

ABRAMOVAY, Ricardo. **Transformações na vida camponesa**: o sudoeste paranaense. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1982.

ALIMONDA, Héctor. La colonialidad de la naturaliza: una aproximación a la Ecología Política latino-americana. In. ALIMONDA, Héctor (Org.). **La Naturaleza colonizada**: Ecología política y minería en América Latina. Buenos Aires: Clacso, agosto de 2011. pp. 21-58.

ALVES, José Eustáquio Diniz *et al.* Meio século de feminismo e o empoderamento das mulheres no contexto das transformações sociodemográficas do Brasil. In. BLAY, Eva Alterman; AVELAR, Lúcia (Orgs). **50 anos de feminismo - Argentina, Brasil e Chile**: A construção das mulheres como atores políticos e democráticos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2019. pp. 15-54.

ANDRUETTO, María Teresa. **A menina, o coração e a casa**. São Paulo: Global, 2017.

ANZALDÚA, Gloria. Movimientos de rebeldía y culturas que traicionan. In. Hooks, Bell *et al.*, **Otras inapropiables**. Madrid: Traficantes de sueños, 2004.

AQUISE, Norma Mogrovejo. Contra-Amor: descolonizar el amor y la política de los afectos. In. GARCÍA, Héctor Parra; MARAÑÓN-PIMENTEL, Boris; ROSALES, Sandra González; CÓRDOVA, Dania López; VÁZQUEZ, Paola Montserrat Pérez. **(Re)flexionar la colonialidad del poder desde América Latina**: homenaje a la vida y obra de Aníbal Quijano. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas. Ciudad Universitaria, Coyoacán, 2022.

BARBOSA, Marialva. **História da Comunicação no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. GROSFOGUEL, Ramon. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, no1, janeiro/abril 2016, pp. 15-24.

BLAY, Eva Alterman. Como as mulheres se construíram como agentes políticas e democráticas: o caso brasileiro. In. BLAY, Eva Alterman; AVELAR, Lúcia (Orgs). **50 anos de feminismo - Argentina, Brasil e Chile**: A construção das mulheres como atores políticos e democráticos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2019. pp. 65-98.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. **O tempo vivo da memória**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In. GROSGUÉL, Ramón; CASTRO-GÓMEZ, Santiago (Orgs). **Educación superior, interculturalidad y descolonización**. La Paz, PIEB, 2007.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In. _____ (Orgs). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global / compiladores**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p.09-24.

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

CORONA, Hieda Pagliosa. **A resistência inovadora: a pluriatividade no Sudoeste do Paraná**. Curitiba, UFPR, 1999. – 231p. Tese de Mestrado (Sociologia). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 1999.

CHANG, Manyu. **Sistema faxinal: uma forma de organização camponesa em desagregação no Centro-Sul do Paraná**. Londrina: Iapar, 1988.

COSTA, Claudia de Lima. Feminismos decoloniais e a política da tradução. In. HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p.320-341.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DUSSEL, Enrique. **1492. El encubrimiento del Otro: hacia el origen del “mito de la Modernidad”**. La Paz, Bolivia: Plural Editores – Centro de Información para el Desarrollo – CID, 1994.

_____. Europa, modernidade e eurocentrismo. In. LANDER, Edgardo (coord.). **Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005. pp.24-34.

ESCOBAR, Arturo. Ecología política de la globalidade y la diferencia. In. ALIMONDA, Héctor (Org.). **La Naturaleza colonizada: Ecología política y minería en América Latina**. Buenos Aires: Clacso, agosto de 2011. pp. 61-92.

_____. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. **Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Vol. 35, Dezembro 2015, Curitiba: UFPR.

ESTÉS, Clarissa Pinkola. **A ciranda das mulheres sábias: ser jovem enquanto velha, velha enquanto jovem**. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

FAMÍLIA SANDRIN MICHELANTE. **Antonio Giovanni Sandrin**. Disponível em: <https://www.familiasandrinmichelante.com/antonio-giovanni-sandrin>. Acessado em 10 de janeiro de 2023.

FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

_____. **O ponto zero da revolução**: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

_____. **O patriarcado do salário**: notas sobre Marx, gênero e feminismo. São Paulo: Boitempo, 2021.

_____. **Reencantando o mundo**: feminismo e a política dos comuns. São Paulo: Editora Elefante, 2022.

FILHO, Hermógenes Saviani. A Era Vargas: desenvolvimentismo, economia e sociedade. **Economia e Sociedade**, Campinas, v. 22, n. 3 (49), 2013.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 7ed. São Paulo: Atlas, 2019.

GOMES, Iria Zanoni. **1957: A Revolta dos Posseiros**. Curitiba: Criar Edições, 1986.

GROSFOGUEL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In. CASTRO-GÓMEZ, Santiago. GROSFOGUEL, Ramón (Orgs). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global / compiladores. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p.63-78.

_____. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade & Estado**. Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, Apr. 2016 .

HAESBAERT, Rogério. **Território e descolonialidade**: sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na América Latina. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Clacso; Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografia; Universidade Federal Fluminense, 2021.

HARAWAY, Donna. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. Cad. **Pagu** [online]. 2004, n.22, pp.201-246.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

IURCKEVICZ, Claudio. **Comunidade Ucraniana de Alto Paraíso: permanências e mudanças no processo de reprodução social**. 2018. 126 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional) - Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Pato Branco, 2018.

JESUS, Carolina Maria de. **Meu estranho diário**. Meihy, José Carlos Sebe Bom; Levine, Robert (Orgs). São Paulo: Xamã, 1966.

JORNAL DE BELTRÃO. **Entrevista com Carolina Chiochetta Ársego**. 2016. Acessado em 10 de dezembro de 2023. Disponível em: <https://jornaldebelttrao.com.br/geral-arquivo/entrevista-com-carolina-chiochetta-arsego>.

KOLING, Paulo José. A luta pela terra no Sudoeste do Paraná: a Revolta de 1957. In. Mendonça, Joseli Maria Nunes; Souza, Jhonatan U. (Orgs.). **Paraná Insurgente: história e lutas sociais - séculos XVIII ao XXI**. 1 ed. Curitiba: Casa Leiria, 2018. pp.137-154

LAMB, Roberto. **Uma jornada civilizadora: imigração, conflito social e segurança pública na Província do Paraná, (1876-1882)**. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 1998.

LIMONGI, Fernando; OLIVEIRA, Juliana de Souza; SCHMITT, Stefanie Tomé. Sufrágio universal, mas... só para homens: o voto feminino no Brasil. **Revista de Sociologia Política**, v. 27, n. 70, 2019.

LOPES, Maria Immacolata Vassallo de. Jesús Martín-Barbero e os mapas essenciais para compreender a comunicação. **Intexto**, Porto Alegre, n. 43, p. 14-23, set./dez. 2018.

_____. Uma cartografia para a pesquisa comunicacional e os mapas das mediações. In. TRINDADE, Eneus (Org.). **Comunicação e mediações: novas perspectivas**. São Paulo: ECA-USP, 2021. pp. 10-21.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. Rumo a um feminismo descolonial. In. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014.

_____. In. HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

_____. **Ofício de cartógrafo: travesías latinoamericanas de la comunicación em la cultura**. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

MARTINS, José de Souza. O tempo da fronteira. Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. **Tempo Social**, São Paulo, 8(1): 25-70, maio de 1996.

MESSEDER, Suely Aldir. A pesquisadora encarnada: uma trajetória decolonial na construção do saber científico blasfêmico. In. HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MIGNOLO, Walter. Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. **Revista de Filosofía**, N° 74, 2013, pp. 7-23.

_____. Desafios decoloniais hoje. In. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu/PR, 1 (1), pp. 12-32, 2017.

_____. **Histórias locais/projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Mapa no Analfabetismo no Brasil**. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP), 2020. Disponível em: <http://portal.inep.gov.br>. Acessado em: 08 de novembro de 2021.

MIOTTO, Cirene Vanzella. **Rádio Celinauta 50 anos**: ondas que unem o Sudoeste do Paraná. Pato Branco: FADEP, 2004.

MUÑOZ, Karina Ochoa. El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. In. **El Cotidiano**, N°. 184, marzo-abril, 2014, pp. 13-22.

_____. Una apuesta posible: mujeres, lucha por la autonomía y perspectiva descolonial en el Abya Yala. In. NÁJERA, Verónica Renata López. **De lo poscolonial a la descolonización**: genealogías latino-americanas. Universidad Nacional Autónoma de México México, 2018. pp. 110-124.

NAIFF, Denis Giovani Monteiro; Naiff, Luciene Alves Miguez; Sá, Celso Pereira de. A memória social do Estado Novo em duas gerações. **Revista Psicologia Ciência e Profissão**, v. 28, 2008.

NOGUEIRA, Carlo Eugênio. Frentes pioneiras e formação territorial: a Associação dos Geógrafos Brasileiros (AGB) na consolidação do campo geográfico no Brasil. **Revista Brasileira de História da Ciência**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, pp. 315-335, jul-dez 2012.

PASSOS, Aruanã Antonio dos. Violência e justiça no Sudoeste do Paraná (1920-1930). **Espaço Plural** (Unioeste). v. 16, pp. 25-32, 2007.

PEDRO, Joana Maria. A experiência com contraceptivos no Brasil: uma questão de geração. **Revista Brasileira de História** [Internet]. 2003 Jul; 23(45): 239-60.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

PEREIRA, Luis Fernando. **Paranismo**: o Paraná inventado; cultura e imaginário da Primeira República. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 1997.

PÉREZ, Paola; GONZÁLEZ, Sandra; MARAÑÓN-PIMENTEL, Boris. Propuestas metodológicas alternativas: la coinvestigación desde la descolonialidad del poder. In. MARAÑÓN-PIMENTEL, Boris (Org). **Solidaridad económica, buenos vivires y descolonialidad del poder**. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas; Buenos Aires: Clacso, 2019

PIAIA, Eliana. **Territorialidades acionadas pelo saber-fazer artesanal de mulheres Kaingang da terra indígena Mangueirinha**. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional) - Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Pato Branco. 2021.

PISCITELLI, Adriana. Gênero: a história de um conceito. In: ALMEIDA, Heloísa Buarque de; SZWAKO, José (Orgs). **Diferenças, igualdade**. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2009, p.115-148.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência Latino-Americano. **GEOgraphia**, v. 8, n. 16, 4 fev. 2010.

POZZA, Alberto. **Memórias de Alberto Pozza em Vila Nova de Pato Branco**. Pato Branco: Imprepel, 2014.

PRIORI, Angelo., *et al.* **História do Paraná**: séculos XIX e XX. Maringá: Eduem, 2012.

_____. Conflitos Agrários e Resistência: Os Camponeses de Porecatu. In. MENDONÇA, Joseli Maria Nunes; SOUZA, Jhonatan U. (Orgs.). **Paraná Insurgente**: história e lutas sociais - séculos XVIII ao XXI. 1 ed. Curitiba: Casa Leiria, 2018. pp.137-154

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In. LANDER, Edgardo (org). **Ciências sociais**: saberes coloniais e eurocêntricos. Colección Sur Sur, Clacso, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp. 107.

_____. Colonialidade do poder, globalização e democracia. **DEP: Diplomacia, Estratégia e Política**/Projeto Raúl Prebisch no. 6 (abril/junho 2007) – Brasília: Projeto Raúl Prebisch, 2007.

RIBEIRO, Djamila. **Cartas para minha avó**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

RINCÓN, Omar. Entrevista com Jesús Martín-Barbero. **Revista Eletrônica Internacional de Economia Política da Informação da Comunicação e da Cultura**, 21(2), 73–80. 2019.

SANTOS, Roselí Alves dos. **O processo de modernização da agricultura no Sudoeste do Paraná**. 2008. 246 f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Tecnologia, 2008. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/105021>.

SAQUET, Marcos Aurelio. **Os tempos e os territórios da colonização italiana**. Porto Alegre: EST Edições, 2003.

_____. **Abordagens e concepções sobre território**. 1 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SCOTT, Joan. **O enigma da igualdade**. Estudos Feministas, Florianópolis, n.13, v.1., jan-abr., 2005.

SEGATO, Rita. **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos**. Buenos Aires, Prometeo libros, 2015.

SERPA, Leoní Teresinha Vieira. **A máscara da modernidade: a mulher na revista O Cruzeiro (1928-1945)**. Passo Fundo: UPF, 2003.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VOLTOLINI, Sittilo. **Retorno 3: ciclo da madeira em Pato Branco**. Pato Branco: Imprepel, 2000.

_____. **Retorno 1: origens de Pato Branco**. 2. ed. Pato Branco: Imprepel, 2005.

WACHOWICZ, Ruy Christovam. **História do Paraná**. 10. ed. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2016.

_____. **Paraná, Sudoeste: ocupação e colonização**. 2. ed. Curitiba: Editora Vicentina, 1987.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Impensar a Ciência Social: os limites dos paradigmas do século XIX**. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

ANEXOS

ANEXO A - Quadro 05: Jornais impressos que circularam em Pato Branco entre 1950 e 2022, um breve levantamento documental

Jornal	Período	Periodicidade	Observações
Oeste Paranaense	1950	Semanário	Não há este periódico na Biblioteca Municipal, mas há menção a ele na obra de Alberto Pozza (2014, p. 54), como sendo o primeiro jornal de Pato Branco, com veiculação também em Clevelândia.
O Contestado	1964	Mensal	Jornal local assinado por Wilmo Marcondes, acervo pessoal de Rudi Bodanese. Não há este periódico na Biblioteca Municipal.
Correio do Sudoeste	1968-1974 24 de dezembro de 1991	Semanário	A última edição disponível na Biblioteca Municipal é de 05 de maio de 1974.
A Integração	1973-1974	Semanário	A primeira edição disponível na Biblioteca é de 16 de dezembro de 1973. A última edição disponível na Biblioteca é de 04 de maio de 1974.
O Folhetim	1974	Mensal	Jornal estudantil do Colégio Estadual de Pato Branco, acervo pessoal de Rudi Bodanese. Não há este periódico na Biblioteca Municipal.
Folha Regional	1975-1979	Semanário	A primeira edição disponível na Biblioteca é de 23 de agosto de 1975. A última edição disponível na Biblioteca é de 29 de dezembro de 1979.
Correio do Paraná	1978-1991	Semanário	Última edição disponível na Biblioteca é de 1991, indicando que o jornal estava no ano 13.
Jornal do Paraná	1979-1984	Semanário	Última edição disponível na Biblioteca é de 19 de dezembro de 1984.
Gazeta do Sudoeste	1986-1997	Semanário	Última edição disponível na Biblioteca é de 1997.
Correio de Notícias	1984-1990	Semanário	A primeira edição disponível na Biblioteca é de 25 de julho de 1984. A última edição disponível na Biblioteca é de 30 de setembro de 1990.
Diário do Povo	1997-2005	Diário	Primeira e últimas edições estão disponíveis na Biblioteca.
Diário do Sudoeste	2005-2022	Diário	Jornal com circulação atual, todas as edições estão disponíveis na Biblioteca.

Fonte: Elaboração própria, a partir de pesquisa documental iniciada em 2021, junto ao acervo histórico da Biblioteca Municipal Professora Helena Braun, considerando também o livro de memórias de Alberto Pozza (2014). Soma-se, ainda, o acervo pessoal de Rudi Bodanese, no que refere-se ao jornal estudantil O Folhetim e ao jornal O Contestado.

ANEXO B: Quadro 06: primeiro mapeamento de mulheres e famílias para realização da cartografia

-	Nome	Idade	Etnia	Profissão	Religião	Bairro/comunidade	Quando chegou	Situação
01	Adelinde Sartori Corona	94	Italiana	Costureira /comércio	Católica	Parzianello	1949	Entrevista realizada
02	Carolina Arcego Chioquetta	96	Italiana	Dona de casa	Católica	Centro	1950/1952	Entrevista realizada
03	Ermida Ioregian Dallacosta	82	Italiana	Agricultora /dona de casa	Católica	São Pedro de Alcântara, São João Batista e Bairro Cadorin	1942 (nasceu aqui)	Entrevista realizada
04	Isolda Viganó Pozza	87	Italiana	Empresária	Católica	Baixada, Centro e La Salle	1946	Entrevista realizada
05	Maria Leonardi Piassa	80	Italiana	Dona de casa	Católica	Centro, Vila Esperança, Fraron	1942	Entrevista realizada
06	Cebília Benoski Martinichen	77	Ucraniana	Agricultora e apicultora	Ucraniana	Alto Paraíso, São João Batista e Centro	1945 (nasceu aqui)	Entrevista realizada
07	Maria Dubena Stadinik	85	Ucraniana	Dona de casa e agricultora	Ucraniana	Alto Paraíso	1939 (nasceu aqui)	Entrevista realizada
08	Erotides Bernardete Cavazzola Vezaro	80	Italiana	Professora /empresária	Evangélica	Centro	1952	Entrevista realizada
09	Iraci Bertol Cantu	80	Italiana	Dona de casa e empresária	Católica	Centro	1948	Entrevista realizada
10	Maria Lourdes Pelozo	79	Italiana	Professora	Católica	Bairro Fraron, São Francisco, Centro	1944 (nasceu aqui)	Entrevista realizada
11	Guilhermina Boldrini	86	Italiana	Dona de casa e agricultora	Católica	Passo da Pedra	1947	Entrevista realizada
12	Martha Leonida Raber	87	Alemã	Vendedora	Luterana	Centro	1956/1958 e 1967	Entrevista realizada
13	Elmery	92	-	-	-	-	1930	Não retornou o contato
14	Jurema	81	-	-	-	-	-	Não retornou o contato
15	Jurema	-	-	-	-	-	-	Não retornou o contato
16	Maria Teresinha	-	-	-	-	Santa Teresinha	1980	Não se enquadra no recorte temporal
17	Matilde Lopes	77	Mestiça	Dona de casa	Católica	Bairro Morumbi	1956	Não aceitou participar
18	Nair	80	-	-	-	-	-	Não retornou o contato
19	Natalina	-	-	-	-	-	-	Não retornou o contato

-	Nome	Idade	Etnia	Profissão	Religião	Bairro/comunidade	Quando chegou	Situação
20	Solange	-	-	-	-	-	-	Não retornou o contato
21	Terezinha Batistella Brestolin	79	Italiana	Dona de casa	Católica	Bairro Pinheirinho	1967	Não foi possível agendar
22	Clementina Iurkiv	87	Ucraniana	Agricultora	Católica	Alto Paraíso	1942	Agendamos, mas não pôde me receber
23	Sueli Ostapiv	-	-	-	-	-	1972	Não se enquadra no recorte temporal
24	Anilda Schmitz	-	-	-	-	-	-	Não retornou o contato
25	Darci	-	-	-	-	-	-	Não retornou o contato
26	Dotoreia	-	-	-	-	-	-	Não retornou o contato
27	Ivete Rosane Padilha	66	Alemã	Cabeleireira	Luterana	Bairro Aeroporto	1958	Não se enquadra no recorte temporal
28	Ivone Andole	-	-	-	-	-	-	Adoeceu e não conseguimos agendar
29	Ivone Schunke	90	Alemã	Dona de casa	Luterana	Bairro Novo Horizonte	1989	Não se enquadra no recorte temporal
30	Ivoni Kossmann	64	Alemã	Cozinheira	Luterana	Bairro Bortot	1970	Não se enquadra no recorte temporal
31	Lurdes Kalinke	75	Italiana	Dona de casa	Luterana	Bairro Brasília	1965/1967 e 1976	Não se enquadra no recorte temporal
32	Romilda Andole Weber	81	-	Professora e costureira	Católica e Luterana	Bancários	1955	Agendamos, mas não pôde me receber
33	Rosa Maria de Jesus Chaves	-	-	-	-	-	-	Não retornou o contato
34	Geaciolina Bortot	-	-	-	-	-	-	Não retornou o contato
35	Família Parzianello	-	-	-	-	-	-	Não localizada
36	Família Pimpão	-	-	-	-	-	-	Não localizada
37	Laurinha Luiza Dall'Igna	84	Italiana	Professora /vereadora	Católica	Centro	1942	Adoeceu, vindo a falecer
38	Cléria Weschenfelder Jaeger	84	Alemã	Professora /pintora	Católica	Centro	1975	Não se enquadra no recorte temporal
39	Angelina Zatta Pastore	90	Italiana	Dona de casa/agricultora	Católica	Centro/Independência	1948	Adoeceu, vindo a falecer

-	Nome	Idade	Etnia	Profissão	Religião	Bairro/ comunidade	Quando chegou	Situação
40	Isabel dos Santos Vaz	60	-	-	Católica	São Cristóvão	1970	Não se enquadra no recorte temporal
41	Lori Busato	78	Alemã/Ucraniana	Funcionária pública	Católica	La Salle	Nasceu aqui	Não foi possível agendar
42	Ignês Maria Bordin Ceni	103	-	-	-	-	1976	Não se enquadra no recorte temporal

Fonte: elaboração da autora

ANEXO C: Autorização de Consentimento Para Participação em Pesquisa de Doutorado – Adelinde Sartori Corona



TERMO DE CONSENTIMENTO PARA PARTICIPAÇÃO EM PESQUISA DE DOUTORAMENTO

Título da pesquisa: (Re) Escrever Histórias Para Resistir a Silêncios: Diálogos Decoloniais Sobre Territorialidades, Pioneirismos e Gênero Em Pato Branco – PR.

Pesquisadora: Jozieli Camila Cardenal Suttli, residente na Rua Pedro Ramires de Mello, Pato Branco, Paraná. Telefone: (46) 999759231; E-mail: jozieli@alunos.utfpr.edu.br.

Local de realização da pesquisa: Pato Branco, Paraná.

Origem da pesquisa: Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR) - Campus Pato Branco, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR).

1. Apresentação da pesquisa

Imaginemos o seguinte enredo: famílias numerosas atravessando estados e percorrendo centenas de quilômetros na carroceria de caminhões ou em carroças, levando o pouco que tinham (além dos sonhos) – roupas, utensílios domésticos e algum animal. Ao chegarem à localidade que estava em formação, depararam-se com a dureza de um lugar ainda sem infraestrutura, em que o trabalho das mulheres, dentro e fora de casa, foi fundamental para a edificação do que viria a ser uma cidade.

O que narro acima são cenas e condições típicas do processo de colonização do Sudoeste do Paraná, especialmente a partir de 1943, quando, por meio da Marcha para o Oeste, o então presidente Getúlio Vargas criou a Colônia Agrícola Nacional General Ozório (Cango) com a finalidade de colonizar a região, atraindo famílias com a oferta de terra, em troca de mão de obra agrícola. Com isso, iniciou-se um movimento migratório intenso, evidenciado por populações originárias em sua maioria do Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

A intervenção do Estado para impulsionar a colonização da região foi decisiva para o desenvolvimento local, porém, observa-se que esse processo vai muito além de fatores socioeconômicos. Há uma relação direta, por vezes invisibilizada, entre a dinâmica desencadeada no contexto da vida familiar e doméstica, uma vez que o deslocamento dessas famílias para uma região distante e desconhecida representa nuances da construção social de gênero, pois na estrutura dessa sociedade patriarcal, constituída pelo movimento migratório conduzido por homens, há a atuação das mulheres enquanto esposas, mães e trabalhadoras.

Dessa forma, este estudo busca dar visibilidade a histórias silenciadas, promovendo o reconhecimento e a valorização de resistências exercidas por mulheres migrantes-pioneiras, bem como fomentar o debate sobre a condição de “ser mulher” dentro da lógica do sistema-mundo moderno, colonial e patriarcal, inerente à colonialidade reproduzida pelo modelo de pensamento eurocêntrico e heteronormativo.

2. Objetivos da pesquisa.

2.1 Objetivo geral: Analisar colonialidades e resistências em histórias de mulheres migrantes-pioneiras no processo de “colonização” de Pato Branco (PR).

2.1.1 Objetivos específicos: a) Verificar territorialidades fronteiriças na constituição da cidade de Pato Branco (PR); b) Descrever colonialidades de gênero contidas no pioneirismo hegemônico; c) Investigar lutas e resistências de mulheres migrantes-pioneiras; d) Identificar seres e saberes subjugados no discurso social sobre migração e pioneirismo.


Rubrica do Pesquisador


Rubrica do participante de pesquisa


UTFPR
3. Participação na pesquisa

Convido ODELINE DE MARIÁ SARTORI CORONA, portadora do RG 6.952.958-9, nascida em 26/03/1927 a participar da presente pesquisa. Como a mesma busca dar visibilidade a histórias de vida de mulheres migrantes-pioneiras, faz-se necessária a divulgação de sua identidade: seu nome completo e informações compartilhadas por você durante as entrevistas e visitas de campo. O material e as informações obtidas podem ser publicados em aulas, congressos, eventos científicos, palestras ou periódicos científicos. Embora este seja um estudo acadêmico, o mesmo configura-se pelo seu apelo social, podendo resultar, ainda, em produções biográficas, bem como documentários. Diante disso, também solicito autorização para divulgar sua voz e imagem (fotografia e/ou filmagem).

Se ocorrer algum transtorno, decorrente de sua participação em qualquer etapa desta pesquisa, você poderá desistir de participar da mesma, sem qualquer prejuízo. Para que isso ocorra, basta informar, até agosto de 2023, por qualquer modo que lhe seja possível, que deseja deixar de participar da pesquisa e qualquer informação que tenha prestado será retirada do conjunto dos dados que serão utilizados na publicação do estudo. Pondera-se, ainda, que a participação neste estudo é integralmente voluntária, não resultando em nenhuma fonte de remuneração.

Este documento está sendo apresentado a você em duas vias, sendo que uma delas é sua. Sugiro que a guarde de modo seguro.

4. Consentimento de participação na pesquisa

A convidada declara estar ciente e suficientemente esclarecida sobre os fatos informados neste documento.

Nome da participante da pesquisa: Odelinde Maria Sartori Corona

Assinatura: _____

Nome do membro familiar co-responsável: Luiz Antonio

CORONA

Assinatura: Luiz Antonio

Eu, Jozieli Camila Cardenal Suttli, pesquisadora responsável por esta pesquisa, declaro que forneci à participante, bem como ao co-responsável familiar, todas as informações sobre este projeto.

Assinatura da pesquisadora: Jozieli Camila Cardenal Suttli

Pato Branco, 07 de abril de 2022.

Rubrica do Pesquisador

Ab.

ANEXO D: Autorização de Consentimento Para Participação em Pesquisa de Doutorado – Carolina Chiochetta Arsego



TERMO DE CONSENTIMENTO PARA PARTICIPAÇÃO EM PESQUISA DE DOUTORAMENTO

Título da pesquisa: (Re) Escrever Histórias Para Resistir a Silêncios: Diálogos Decoloniais Sobre Territorialidades, Pioneirismos e Gênero Em Pato Branco – PR.

Pesquisadora: Jozieli Camila Cardenal Suttilli, residente na Rua Pedro Ramires de Mello, Pato Branco, Paraná. Telefone: (46) 999759231; E-mail: jozieli@alunos.utfpr.edu.br.

Local de realização da pesquisa: Pato Branco, Paraná.

Origem da pesquisa: Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR) - Campus Pato Branco, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR).

1. Apresentação da pesquisa

Imaginemos o seguinte enredo: famílias numerosas atravessando estados e percorrendo centenas de quilômetros na carroceria de caminhões ou em carroças, levando o pouco que tinham (além dos sonhos) – roupas, utensílios domésticos e algum animal. Ao chegarem à localidade que estava em formação, depararam-se com a dureza de um lugar ainda sem infraestrutura, em que o trabalho das mulheres, dentro e fora de casa, foi fundamental para a edificação do que viria a ser uma cidade.

O que narro acima são cenas e condições típicas do processo de colonização do Sudoeste do Paraná, especialmente a partir de 1943, quando, por meio da Marcha para o Oeste, o então presidente Getúlio Vargas criou a Colônia Agrícola Nacional General Ozório (Cango) com a finalidade de colonizar a região, atraindo famílias com a oferta de terra, em troca de mão de obra agrícola. Com isso, iniciou-se um movimento migratório intenso, evidenciado por populações originárias em sua maioria do Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

A intervenção do Estado para impulsionar a colonização da região foi decisiva para o desenvolvimento local, porém, observa-se que esse processo vai muito além de fatores socioeconômicos. Há uma relação direta, por vezes invisibilizada, entre a dinâmica desencadeada no contexto da vida familiar e doméstica, uma vez que o deslocamento dessas famílias para uma região distante e desconhecida representa nuances da construção social de gênero, pois na estrutura dessa sociedade patriarcal, constituída pelo movimento migratório conduzido por homens, há a atuação das mulheres enquanto esposas, mães e trabalhadoras.

Dessa forma, este estudo busca dar visibilidade a histórias silenciadas, promovendo o reconhecimento e a valorização de resistências exercidas por mulheres migrantes-pioneiras, bem como fomentar o debate sobre a condição de “ser mulher” dentro da lógica do sistema-mundo moderno, colonial e patriarcal, inerente à colonialidade reproduzida pelo modelo de pensamento eurocêntrico e heteronormativo.

2. Objetivos da pesquisa.

2.1 Objetivo geral: Analisar colonialidades e resistências em histórias de mulheres migrantes-pioneiras no processo de “colonização” de Pato Branco (PR).

2.1.1 Objetivos específicos: a) Verificar territorialidades fronteiriças na constituição da cidade de Pato Branco (PR); b) Descrever colonialidades de gênero contidas no pioneirismo hegemônico; c) Investigar lutas e resistências de mulheres migrantes-pioneiras; d) Identificar seres e saberes subjugados no discurso social sobre migração e pioneirismo.

Rubrica do Pesquisador

Rubrica do participante de pesquisa



3. Participação na pesquisa

Convido Carolina Riquetto Anzezo, portadora do RG 6.720.611-0, nascida em 11/07/1976, a participar da presente pesquisa. Como a mesma busca dar visibilidade a histórias de vida de mulheres migrantes-pioneiras, faz-se necessária a divulgação de sua identidade: seu nome completo e informações compartilhadas por você durante as entrevistas e visitas de campo. O material e as informações obtidas podem ser publicados em aulas, congressos, eventos científicos, palestras ou periódicos científicos. Embora este seja um estudo acadêmico, o mesmo configura-se pelo seu apelo social, podendo resultar, ainda, em produções biográficas, bem como documentários. Diante disso, também solicito autorização para divulgar sua voz e imagem (fotografia e/ou filmagem).

Se ocorrer algum transtorno, decorrente de sua participação em qualquer etapa desta pesquisa, você poderá desistir de participar da mesma, sem qualquer prejuízo. Para que isso ocorra, basta informar, até agosto de 2023, por qualquer modo que lhe seja possível, que deseja deixar de participar da pesquisa e qualquer informação que tenha prestado será retirada do conjunto dos dados que serão utilizados na publicação do estudo. Pondera-se, ainda, que a participação neste estudo é integralmente voluntária, não resultando em nenhuma fonte de remuneração.

Este documento está sendo apresentado a você em duas vias, sendo que uma delas é sua. Sugiro que a guarde de modo seguro.

4. Consentimento de participação na pesquisa

A convidada declara estar ciente e suficientemente esclarecida sobre os fatos informados neste documento.

Nome da participante da pesquisa: Carolina Riquetto Anzezo

Assinatura: Carolina Anzezo

Nome do responsável pela participante da pesquisa: Jozeli A. Cardenal

Assinatura: Jozeli Anzezo Cardenal

Eu, Jozeli Camila Cardenal Suttilli, pesquisadora responsável por esta pesquisa, declaro que forneci à participante, bem como ao seu responsável, todas as informações sobre este projeto.

Assinatura da pesquisadora: Jozeli C. Cardenal Suttilli

Pato Branco, 10 de setembro de 2022.

Rubrica do Pesquisador

Rubrica do participante de pesquisa

ANEXO E: Autorização de Consentimento Para Participação em Pesquisa de Doutorado – Ermida Fabian Loregian



TERMO DE CONSENTIMENTO PARA PARTICIPAÇÃO EM PESQUISA DE DOUTORAMENTO

Título da pesquisa: (Re) Escrever Histórias Para Resistir a Silêncios: Diálogos Decoloniais Sobre Territorialidades, Pioneirismos e Gênero Em Pato Branco – PR.

Pesquisadora: Jozieli Camila Cardenal Sutili, residente na Rua Pedro Ramires de Mello, Pato Branco, Paraná. Telefone: (46) 999759231; E-mail: jozieli@alunos.utfpr.edu.br.

Local de realização da pesquisa: Pato Branco, Paraná.

Origem da pesquisa: Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR) - Campus Pato Branco, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR).

1. Apresentação da pesquisa

Imaginemos o seguinte enredo: famílias numerosas atravessando estados e percorrendo centenas de quilômetros na carroceria de caminhões ou em carroças, levando o pouco que tinham (além dos sonhos) – roupas, utensílios domésticos e algum animal. Ao chegarem à localidade que estava em formação, depararam-se com a dureza de um lugar ainda sem infraestrutura, em que o trabalho das mulheres, dentro e fora de casa, foi fundamental para a edificação do que viria a ser uma cidade.

O que narro acima são cenas e condições típicas do processo de colonização do Sudoeste do Paraná, especialmente a partir de 1943, quando, por meio da Marcha para o Oeste, o então presidente Getúlio Vargas criou a Colônia Agrícola Nacional General Ozório (Cango) com a finalidade de colonizar a região, atraindo famílias com a oferta de terra, em troca de mão de obra agrícola. Com isso, iniciou-se um movimento migratório intenso, evidenciado por populações originárias em sua maioria do Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

A intervenção do Estado para impulsionar a colonização da região foi decisiva para o desenvolvimento local, porém, observa-se que esse processo vai muito além de fatores socioeconômicos. Há uma relação direta, por vezes invisibilizada, entre a dinâmica desencadeada no contexto da vida familiar e doméstica, uma vez que o deslocamento dessas famílias para uma região distante e desconhecida representa nuances da construção social de gênero, pois na estrutura dessa sociedade patriarcal, constituída pelo movimento migratório conduzido por homens, há a atuação das mulheres enquanto esposas, mães e trabalhadoras.

Dessa forma, este estudo busca dar visibilidade a histórias silenciadas, promovendo o reconhecimento e a valorização de resistências exercidas por mulheres migrantes-pioneiras, bem como fomentar o debate sobre a condição de “ser mulher” dentro da lógica do sistema-mundo moderno, colonial e patriarcal, inerente à colonialidade reproduzida pelo modelo de pensamento eurocêntrico e heteronormativo.

2. Objetivos da pesquisa.

2.1 Objetivo geral: Analisar colonialidades e resistências em histórias de mulheres migrantes-pioneiras no processo de “colonização” de Pato Branco (PR).

2.1.1 Objetivos específicos: a) Verificar territorialidades fronteiriças na constituição da cidade de Pato Branco (PR); b) Descrever colonialidades de gênero contidas no pioneirismo hegemônico; c) Investigar lutas e resistências de mulheres migrantes-pioneiras; d) Identificar seres e saberes subjugados no discurso social sobre migração e pioneirismo.

Rubrica do Pesquisador

Rubrica do participante de pesquisa



3. Participação na pesquisa

Convido ZAMIA LOREQUAN DALLA COSTA, portadora do RG 1.256.435, nascida em 10/04/72, a participar da presente pesquisa. Como a mesma busca dar visibilidade a histórias de vida de mulheres migrantes-pioneiras, faz-se necessária a divulgação de sua identidade: seu nome completo e informações compartilhadas por você durante as entrevistas e visitas de campo. O material e as informações obtidas podem ser publicados em aulas, congressos, eventos científicos, palestras ou periódicos científicos. Embora este seja um estudo acadêmico, o mesmo configura-se pelo seu apelo social, podendo resultar, ainda, em produções biográficas, bem como documentários. Diante disso, também solicito autorização para divulgar sua voz e imagem (fotografia e/ou filmagem).

Se ocorrer algum transtorno, decorrente de sua participação em qualquer etapa desta pesquisa, você poderá desistir de participar da mesma, sem qualquer prejuízo. Para que isso ocorra, basta informar, até agosto de 2023, por qualquer modo que lhe seja possível, que deseja deixar de participar da pesquisa e qualquer informação que tenha prestado será retirada do conjunto dos dados que serão utilizados na publicação do estudo. Pondera-se, ainda, que a participação neste estudo é integralmente voluntária, não resultando em nenhuma fonte de remuneração.

Este documento está sendo apresentado a você em duas vias, sendo que uma delas é sua. Sugiro que a guarde de modo seguro.

4. Consentimento de participação na pesquisa

A convidada declara estar ciente e suficientemente esclarecida sobre os fatos informados neste documento.

Nome da participante da pesquisa: ZAMIA LOREQUAN DALLA COSTA

Assinatura: Zamía Lorequan Dalla Costa

Nome do responsável pela participante da pesquisa: VALMIR SALLACOSTA

Assinatura: Valmir

Eu, Jozieli Camila Cardenal Sutteli, pesquisadora responsável por esta pesquisa, declaro que forneci à participante, bem como ao seu responsável, todas as informações sobre este projeto.

Assinatura da pesquisadora: Jozieli C. Cardenal Sutteli

Pato Branco, 22 de outubro de 20 22.

Rubrica do Pesquisador

Rubrica do participante de pesquisa

ANEXO F: Autorização de Consentimento Para Participação em Pesquisa de Doutorado – Isolda Viganó Pozza



TERMO DE CONSENTIMENTO PARA PARTICIPAÇÃO EM PESQUISA DE DOUTORAMENTO

Título da pesquisa: (Re) Escrever Histórias Para Resistir a Silêncios: Diálogos Decoloniais Sobre Territorialidades, Pioneirismos e Gênero Em Pato Branco – PR.

Pesquisadora: Jozieli Camila Cardenal Suttilli, residente na Rua Pedro Ramires de Mello, Pato Branco, Paraná. Telefone: (46) 999759231; E-mail: jozieli@alunos.utfpr.edu.br.

Local de realização da pesquisa: Pato Branco, Paraná.

Origem da pesquisa: Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR) - Campus Pato Branco, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR).

1. Apresentação da pesquisa

Imaginemos o seguinte enredo: famílias numerosas atravessando estados e percorrendo centenas de quilômetros na carroceria de caminhões ou em carroças, levando o pouco que tinham (além dos sonhos) – roupas, utensílios domésticos e algum animal. Ao chegarem à localidade que estava em formação, depararam-se com a dureza de um lugar ainda sem infraestrutura, em que o trabalho das mulheres, dentro e fora de casa, foi fundamental para a edificação do que viria a ser uma cidade.

O que narro acima são cenas e condições típicas do processo de colonização do Sudoeste do Paraná, especialmente a partir de 1943, quando, por meio da Marcha para o Oeste, o então presidente Getúlio Vargas criou a Colônia Agrícola Nacional General Ozório (Cango) com a finalidade de colonizar a região, atraindo famílias com a oferta de terra, em troca de mão de obra agrícola. Com isso, iniciou-se um movimento migratório intenso, evidenciado por populações originárias em sua maioria do Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

A intervenção do Estado para impulsionar a colonização da região foi decisiva para o desenvolvimento local, porém, observa-se que esse processo vai muito além de fatores socioeconômicos. Há uma relação direta, por vezes invisibilizada, entre a dinâmica desencadeada no contexto da vida familiar e doméstica, uma vez que o deslocamento dessas famílias para uma região distante e desconhecida representa nuances da construção social de gênero, pois na estrutura dessa sociedade patriarcal, constituída pelo movimento migratório conduzido por homens, há a atuação das mulheres enquanto esposas, mães e trabalhadoras.

Dessa forma, este estudo busca dar visibilidade a histórias silenciadas, promovendo o reconhecimento e a valorização de resistências exercidas por mulheres migrantes-pioneiras, bem como fomentar o debate sobre a condição de “ser mulher” dentro da lógica do sistema-mundo moderno, colonial e patriarcal, inerente à colonialidade reproduzida pelo modelo de pensamento eurocêntrico e heteronormativo.

2. Objetivos da pesquisa.

2.1 Objetivo geral: Analisar colonialidades e resistências em histórias de mulheres migrantes-pioneiras no processo de “colonização” de Pato Branco (PR).

2.1.1 Objetivos específicos: a) Verificar territorialidades fronteiriças na constituição da cidade de Pato Branco (PR); b) Descrever colonialidades de gênero contidas no pioneirismo hegemônico; c) Investigar lutas e resistências de mulheres migrantes-pioneiras; d) Identificar seres e saberes subjugados no discurso social sobre migração e pioneirismo.

Rubrica do Pesquisador

Rubrica do participante de pesquisa



3. Participação na pesquisa

Convido ISOLDA VIGANO' POZZA portadora do RG 424.023.15, nascida em 21/05/1935, a participar da presente pesquisa. Como a mesma busca dar visibilidade a histórias de vida de mulheres migrantes-pioneiras, faz-se necessária a divulgação de sua identidade: seu nome completo e informações compartilhadas por você durante as entrevistas e visitas de campo. O material e as informações obtidas podem ser publicados em aulas, congressos, eventos científicos, palestras ou periódicos científicos. Embora este seja um estudo acadêmico, o mesmo configura-se pelo seu apelo social, podendo resultar, ainda, em produções biográficas, bem como documentários. Diante disso, também solicito autorização para divulgar sua voz e imagem (fotografia e/ou filmagem).

Se ocorrer algum transtorno, decorrente de sua participação em qualquer etapa desta pesquisa, você poderá desistir de participar da mesma, sem qualquer prejuízo. Para que isso ocorra, basta informar, até agosto de 2023, por qualquer modo que lhe seja possível, que deseja deixar de participar da pesquisa e qualquer informação que tenha prestado será retirada do conjunto dos dados que serão utilizados na publicação do estudo. Pondera-se, ainda, que a participação neste estudo é integralmente voluntária, não resultando em nenhuma fonte de remuneração.

Este documento está sendo apresentado a você em duas vias, sendo que uma delas é sua. Sugiro que a guarde de modo seguro.

4. Consentimento de participação na pesquisa

A convidada declara estar ciente e suficientemente esclarecida sobre os fatos informados neste documento.

Nome da participante da pesquisa: ISOLDA VIGANO' POZZA

Assinatura: Isolda Vignano Pozza

Nome do responsável pela participante da pesquisa: Otávio Augusto Pires

Assinatura: [Assinatura]

Eu, Jozieli Camila Cardenal Sutteli, pesquisadora responsável por esta pesquisa, declaro que forneci à participante, bem como ao seu responsável, todas as informações sobre este projeto.

Assinatura da pesquisadora: Jozieli C. Cardenal Sutteli

Pato Branco, 29 de outubro de 2022.

Rubrica do Pesquisador

Rubrica do participante de pesquisa

ANEXO G: Autorização de Consentimento Para Participação em Pesquisa de Doutorado – Maria Leonardi Piassa



TERMO DE CONSENTIMENTO PARA PARTICIPAÇÃO EM PESQUISA DE DOUTORAMENTO

Título da pesquisa: (Re) Escrever Histórias Para Resistir a Silêncios: Diálogos Decoloniais Sobre Territorialidades, Pioneirismos e Gênero Em Pato Branco – PR.

Pesquisadora: Jozieli Camila Cardenal Suttilli, residente na Rua Pedro Ramires de Mello, Pato Branco, Paraná. Telefone: (46) 999759231; E-mail: jozieli@alunos.utfpr.edu.br.

Local de realização da pesquisa: Pato Branco, Paraná.

Origem da pesquisa: Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR) - Campus Pato Branco, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR).

1. Apresentação da pesquisa

Imaginemos o seguinte enredo: famílias numerosas atravessando estados e percorrendo centenas de quilômetros na carroceria de caminhões ou em carroças, levando o pouco que tinham (além dos sonhos) – roupas, utensílios domésticos e algum animal. Ao chegarem à localidade que estava em formação, depararam-se com a dureza de um lugar ainda sem infraestrutura, em que o trabalho das mulheres, dentro e fora de casa, foi fundamental para a edificação do que viria a ser uma cidade.

O que narro acima são cenas e condições típicas do processo de colonização do Sudoeste do Paraná, especialmente a partir de 1943, quando, por meio da Marcha para o Oeste, o então presidente Getúlio Vargas criou a Colônia Agrícola Nacional General Ozório (Cango) com a finalidade de colonizar a região, atraindo famílias com a oferta de terra, em troca de mão de obra agrícola. Com isso, iniciou-se um movimento migratório intenso, evidenciado por populações originárias em sua maioria do Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

A intervenção do Estado para impulsionar a colonização da região foi decisiva para o desenvolvimento local, porém, observa-se que esse processo vai muito além de fatores socioeconômicos. Há uma relação direta, por vezes invisibilizada, entre a dinâmica desencadeada no contexto da vida familiar e doméstica, uma vez que o deslocamento dessas famílias para uma região distante e desconhecida representa nuances da construção social de gênero, pois na estrutura dessa sociedade patriarcal, constituída pelo movimento migratório conduzido por homens, há a atuação das mulheres enquanto esposas, mães e trabalhadoras.

Dessa forma, este estudo busca dar visibilidade a histórias silenciadas, promovendo o reconhecimento e a valorização de resistências exercidas por mulheres migrantes-pioneiras, bem como fomentar o debate sobre a condição de “ser mulher” dentro da lógica do sistema-mundo moderno, colonial e patriarcal, inerente à colonialidade reproduzida pelo modelo de pensamento eurocêntrico e heteronormativo.

2. Objetivos da pesquisa.

2.1 Objetivo geral: Analisar colonialidades e resistências em histórias de mulheres migrantes-pioneiras no processo de “colonização” de Pato Branco (PR).

2.1.1 Objetivos específicos: a) Verificar territorialidades fronteiriças na constituição da cidade de Pato Branco (PR); b) Descrever colonialidades de gênero contidas no pioneirismo hegemônico; c) Investigar lutas e resistências de mulheres migrantes-pioneiras; d) Identificar seres e saberes subjugados no discurso social sobre migração e pioneirismo.

Rubrica do Pesquisador

Rubrica do participante de pesquisa



3. Participação na pesquisa

Convido Maria Leonardi Piassa, portadora do RG 1.387.409.3, nascida em 02/08/1942 a participar da presente pesquisa. Como a mesma busca dar visibilidade a histórias de vida de mulheres migrantes-pioneiras, faz-se necessária a divulgação de sua identidade: seu nome completo e informações compartilhadas por você durante as entrevistas e visitas de campo. O material e as informações obtidas podem ser publicados em aulas, congressos, eventos científicos, palestras ou periódicos científicos. Embora este seja um estudo acadêmico, o mesmo configura-se pelo seu apelo social, podendo resultar, ainda, em produções biográficas, bem como documentários. Diante disso, também solicito autorização para divulgar sua voz e imagem (fotografia e/ou filmagem).

Se ocorrer algum transtorno, decorrente de sua participação em qualquer etapa desta pesquisa, você poderá desistir de participar da mesma, sem qualquer prejuízo. Para que isso ocorra, basta informar, até agosto de 2023, por qualquer modo que lhe seja possível, que deseja deixar de participar da pesquisa e qualquer informação que tenha prestado será retirada do conjunto dos dados que serão utilizados na publicação do estudo. Pondera-se, ainda, que a participação neste estudo é integralmente voluntária, não resultando em nenhuma fonte de remuneração.

Este documento está sendo apresentado a você em duas vias, sendo que uma delas é sua. Sugiro que a guarde de modo seguro.

4. Consentimento de participação na pesquisa

A convidada declara estar ciente e suficientemente esclarecida sobre os fatos informados neste documento.

Nome da participante da pesquisa: Maria Leonardi Piassa

Assinatura: Maria Piassa

Nome do responsável pela participante da pesquisa: Vera P. Mafessoni

Assinatura: Vera Piassa Mafessoni

Eu, Jozieli Camila Cardenal Suttli, pesquisadora responsável por esta pesquisa, declaro que forneci à participante, bem como ao seu responsável, todas as informações sobre este projeto.

Assinatura da pesquisadora: Jozieli Camila Cardenal Suttli

Pato Branco, 26 de abril de 20 23.

Rubrica do Pesquisador

Rubrica do participante de pesquisa

ANEXO H: Autorização de Consentimento Para Participação em Pesquisa de Doutorado – Cebilia Benoski Martinichen



TERMO DE CONSENTIMENTO PARA PARTICIPAÇÃO EM PESQUISA DE DOUTORAMENTO

Título da pesquisa: (Re) Escrever Histórias Para Resistir a Silêncios: Diálogos Decoloniais Sobre Territorialidades, Pioneirismos e Gênero Em Pato Branco – PR.

Pesquisadora: Jozieli Camila Cardenal Suttli, residente na Rua Pedro Ramires de Mello, Pato Branco, Paraná. Telefone: (46) 999759231; E-mail: jozieli@alunos.utfpr.edu.br.

Local de realização da pesquisa: Pato Branco, Paraná.

Origem da pesquisa: Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR) - Campus Pato Branco, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR).

1. Apresentação da pesquisa

Imaginemos o seguinte enredo: famílias numerosas atravessando estados e percorrendo centenas de quilômetros na carroceria de caminhões ou em carroças, levando o pouco que tinham (além dos sonhos) – roupas, utensílios domésticos e algum animal. Ao chegarem à localidade que estava em formação, depararam-se com a dureza de um lugar ainda sem infraestrutura, em que o trabalho das mulheres, dentro e fora de casa, foi fundamental para a edificação do que viria a ser uma cidade.

O que narro acima são cenas e condições típicas do processo de colonização do Sudoeste do Paraná, especialmente a partir de 1943, quando, por meio da Marcha para o Oeste, o então presidente Getúlio Vargas criou a Colônia Agrícola Nacional General Ozório (Cango) com a finalidade de colonizar a região, atraindo famílias com a oferta de terra, em troca de mão de obra agrícola. Com isso, iniciou-se um movimento migratório intenso, evidenciado por populações originárias em sua maioria do Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

A intervenção do Estado para impulsionar a colonização da região foi decisiva para o desenvolvimento local, porém, observa-se que esse processo vai muito além de fatores socioeconômicos. Há uma relação direta, por vezes invisibilizada, entre a dinâmica desencadeada no contexto da vida familiar e doméstica, uma vez que o deslocamento dessas famílias para uma região distante e desconhecida representa nuances da construção social de gênero, pois na estrutura dessa sociedade patriarcal, constituída pelo movimento migratório conduzido por homens, há a atuação das mulheres enquanto esposas, mães e trabalhadoras.

Dessa forma, este estudo busca dar visibilidade a histórias silenciadas, promovendo o reconhecimento e a valorização de resistências exercidas por mulheres migrantes-pioneiras, bem como fomentar o debate sobre a condição de “ser mulher” dentro da lógica do sistema-mundo moderno, colonial e patriarcal, inerente à colonialidade reproduzida pelo modelo de pensamento eurocêntrico e heteronormativo.

2. Objetivos da pesquisa.

2.1 Objetivo geral: Analisar colonialidades e resistências em histórias de mulheres migrantes-pioneiras no processo de “colonização” de Pato Branco (PR).

2.1.1 Objetivos específicos: a) Verificar territorialidades fronteiriças na constituição da cidade de Pato Branco (PR); b) Descrever colonialidades de gênero contidas no pioneirismo hegemônico; c) Investigar lutas e resistências de mulheres migrantes-pioneiras; d) Identificar seres e saberes subjugados no discurso social sobre migração e pioneirismo.

Rubrica do Pesquisador

Rubrica do participante de pesquisa



3. Participação na pesquisa

Convido CEBILIA BENOSKI MARTINICHEN, portadora do RG 0.197944-6, nascida em 20/06/45, a participar da presente pesquisa. Como a mesma busca dar visibilidade a histórias de vida de mulheres migrantes-pioneiras, faz-se necessária a divulgação de sua identidade: seu nome completo e informações compartilhadas por você durante as entrevistas e visitas de campo. O material e as informações obtidas podem ser publicados em aulas, congressos, eventos científicos, palestras ou periódicos científicos. Embora este seja um estudo acadêmico, o mesmo configura-se pelo seu apelo social, podendo resultar, ainda, em produções biográficas, bem como documentários. Diante disso, também solicito autorização para divulgar sua voz e imagem (fotografia e/ou filmagem).

Se ocorrer algum transtorno, decorrente de sua participação em qualquer etapa desta pesquisa, você poderá desistir de participar da mesma, sem qualquer prejuízo. Para que isso ocorra, basta informar, até agosto de 2023, por qualquer modo que lhe seja possível, que deseja deixar de participar da pesquisa e qualquer informação que tenha prestado será retirada do conjunto dos dados que serão utilizados na publicação do estudo. Pondera-se, ainda, que a participação neste estudo é integralmente voluntária, não resultando em nenhuma fonte de remuneração.

Este documento está sendo apresentado a você em duas vias, sendo que uma delas é sua. Sugiro que a guarde de modo seguro.

4. Consentimento de participação na pesquisa

A convidada declara estar ciente e suficientemente esclarecida sobre os fatos informados neste documento.

Nome da participante da pesquisa: CEBILIA BENOSKI MARTINICHEN

Assinatura: Cebilia Benoski Martinichen

Nome do responsável pela participante da pesquisa: MAACIA MARTINICHEN

Assinatura: Maacia Martinichen

Eu, Jozieli Camila Cardenal Suttli, pesquisadora responsável por esta pesquisa, declaro que forneci à participante, bem como ao seu responsável, todas as informações sobre este projeto.

Assinatura da pesquisadora: Jozieli C. Cardenal Suttli

Pato Branco, 29 de maio de 2023.

Rubrica do Pesquisador

Rubrica do participante de pesquisa

ANEXO I: Autorização de Consentimento Para Participação em Pesquisa de Doutorado – Maria Dubena Steadnik



TERMO DE CONSENTIMENTO PARA PARTICIPAÇÃO EM PESQUISA DE DOUTORAMENTO

Título da pesquisa: (Re) Escrever Histórias Para Resistir a Silêncios: Diálogos Decoloniais Sobre Territorialidades, Pioneirismos e Gênero Em Pato Branco – PR.

Pesquisadora: Jozieli Camila Cardenal Sutili, residente na Rua Pedro Ramires de Mello, Pato Branco, Paraná. Telefone: (46) 999759231; E-mail: jozieli@alunos.utfpr.edu.br.

Local de realização da pesquisa: Pato Branco, Paraná.

Origem da pesquisa: Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR) - Campus Pato Branco, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR).

1. Apresentação da pesquisa

Imaginemos o seguinte enredo: famílias numerosas atravessando estados e percorrendo centenas de quilômetros na carroceria de caminhões ou em carroças, levando o pouco que tinham (além dos sonhos) – roupas, utensílios domésticos e algum animal. Ao chegarem à localidade que estava em formação, depararam-se com a dureza de um lugar ainda sem infraestrutura, em que o trabalho das mulheres, dentro e fora de casa, foi fundamental para a edificação do que viria a ser uma cidade.

O que narro acima são cenas e condições típicas do processo de colonização do Sudoeste do Paraná, especialmente a partir de 1943, quando, por meio da Marcha para o Oeste, o então presidente Getúlio Vargas criou a Colônia Agrícola Nacional General Ozório (Cango) com a finalidade de colonizar a região, atraindo famílias com a oferta de terra, em troca de mão de obra agrícola. Com isso, iniciou-se um movimento migratório intenso, evidenciado por populações originárias em sua maioria do Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

A intervenção do Estado para impulsionar a colonização da região foi decisiva para o desenvolvimento local, porém, observa-se que esse processo vai muito além de fatores socioeconômicos. Há uma relação direta, por vezes invisibilizada, entre a dinâmica desencadeada no contexto da vida familiar e doméstica, uma vez que o deslocamento dessas famílias para uma região distante e desconhecida representa nuances da construção social de gênero, pois na estrutura dessa sociedade patriarcal, constituída pelo movimento migratório conduzido por homens, há a atuação das mulheres enquanto esposas, mães e trabalhadoras.

Dessa forma, este estudo busca dar visibilidade a histórias silenciadas, promovendo o reconhecimento e a valorização de resistências exercidas por mulheres migrantes-pioneiras, bem como fomentar o debate sobre a condição de “ser mulher” dentro da lógica do sistema-mundo moderno, colonial e patriarcal, inerente à colonialidade reproduzida pelo modelo de pensamento eurocêntrico e heteronormativo.

2. Objetivos da pesquisa.

2.1 Objetivo geral: Analisar colonialidades e resistências em histórias de mulheres migrantes-pioneiras no processo de “colonização” de Pato Branco (PR).

2.1.1 Objetivos específicos: a) Verificar territorialidades fronteiriças na constituição da cidade de Pato Branco (PR); b) Descrever colonialidades de gênero contidas no pioneirismo hegemônico; c) Investigar lutas e resistências de mulheres migrantes-pioneiras; d) Identificar seres e saberes subjugados no discurso social sobre migração e pioneirismo.

Rubrica do Pesquisador

Rubrica do participante de pesquisa



3. Participação na pesquisa

Convido MARILIA DUBENA STADNIK portadora do RG 5.098.109-6, nascida em 26 / 04 / 1939, a participar da presente pesquisa. Como a mesma busca dar visibilidade a histórias de vida de mulheres migrantes-pioneiras, faz-se necessária a divulgação de sua identidade: seu nome completo e informações compartilhadas por você durante as entrevistas e visitas de campo. O material e as informações obtidas podem ser publicados em aulas, congressos, eventos científicos, palestras ou periódicos científicos. Embora este seja um estudo acadêmico, o mesmo configura-se pelo seu apelo social, podendo resultar, ainda, em produções biográficas, bem como documentários. Diante disso, também solicito autorização para divulgar sua voz e imagem (fotografia e/ou filmagem).

Se ocorrer algum transtorno, decorrente de sua participação em qualquer etapa desta pesquisa, você poderá desistir de participar da mesma, sem qualquer prejuízo. Para que isso ocorra, basta informar, até agosto de 2023, por qualquer modo que lhe seja possível, que deseja deixar de participar da pesquisa e qualquer informação que tenha prestado será retirada do conjunto dos dados que serão utilizados na publicação do estudo. Pondera-se, ainda, que a participação neste estudo é integralmente voluntária, não resultando em nenhuma fonte de remuneração.

Este documento está sendo apresentado a você em duas vias, sendo que uma delas é sua. Sugiro que a guarde de modo seguro.

4. Consentimento de participação na pesquisa

A convidada declara estar ciente e suficientemente esclarecida sobre os fatos informados neste documento.

Nome da participante da pesquisa: marilia dubena stadnik

Assinatura: marilia dubena stadnik

Nome do responsável pela participante da pesquisa: Dionizilo Stadnik

Assinatura: Dionizilo Stadnik

Eu, Jozieli Camila Cardenal Sutili, pesquisadora responsável por esta pesquisa, declaro que forneci à participante, bem como ao seu responsável, todas as informações sobre este projeto.

Assinatura da pesquisadora: Jozieli Camila Cardenal Sutili

Pato Branco, 30 de maio de 20 23.

Rubrica do Pesquisador

Rubrica do participante de pesquisa

ANEXO J: Autorização de Consentimento Para Participação em Pesquisa de Doutorado – Erotildes Bernardete Cavazzola



TERMO DE CONSENTIMENTO PARA PARTICIPAÇÃO EM PESQUISA DE DOUTORAMENTO

Título da pesquisa: (Re) Escrever Histórias Para Resistir a Silêncios: Diálogos Decoloniais Sobre Territorialidades, Pioneirismos e Gênero Em Pato Branco – PR.

Pesquisadora: Jozieli Camila Cardenal Suttli, residente na Rua Pedro Ramires de Mello, Pato Branco, Paraná. Telefone: (46) 999759231; E-mail: jozieli@alunos.utfpr.edu.br.

Local de realização da pesquisa: Pato Branco, Paraná.

Origem da pesquisa: Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR) - Campus Pato Branco, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR).

1. Apresentação da pesquisa

Imaginemos o seguinte enredo: famílias numerosas atravessando estados e percorrendo centenas de quilômetros na carroceria de caminhões ou em carroças, levando o pouco que tinham (além dos sonhos) – roupas, utensílios domésticos e algum animal. Ao chegarem à localidade que estava em formação, depararam-se com a dureza de um lugar ainda sem infraestrutura, em que o trabalho das mulheres, dentro e fora de casa, foi fundamental para a edificação do que viria a ser uma cidade.

O que narro acima são cenas e condições típicas do processo de colonização do Sudoeste do Paraná, especialmente a partir de 1943, quando, por meio da Marcha para o Oeste, o então presidente Getúlio Vargas criou a Colônia Agrícola Nacional General Ozório (Cango) com a finalidade de colonizar a região, atraindo famílias com a oferta de terra, em troca de mão de obra agrícola. Com isso, iniciou-se um movimento migratório intenso, evidenciado por populações originárias em sua maioria do Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

A intervenção do Estado para impulsionar a colonização da região foi decisiva para o desenvolvimento local, porém, observa-se que esse processo vai muito além de fatores socioeconômicos. Há uma relação direta, por vezes invisibilizada, entre a dinâmica desencadeada no contexto da vida familiar e doméstica, uma vez que o deslocamento dessas famílias para uma região distante e desconhecida representa nuances da construção social de gênero, pois na estrutura dessa sociedade patriarcal, constituída pelo movimento migratório conduzido por homens, há a atuação das mulheres enquanto esposas, mães e trabalhadoras.

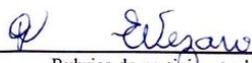
Dessa forma, este estudo busca dar visibilidade a histórias silenciadas, promovendo o reconhecimento e a valorização de resistências exercidas por mulheres migrantes-pioneiras, bem como fomentar o debate sobre a condição de “ser mulher” dentro da lógica do sistema-mundo moderno, colonial e patriarcal, inerente à colonialidade reproduzida pelo modelo de pensamento eurocêntrico e heteronormativo.

2. Objetivos da pesquisa.

2.1 Objetivo geral: Analisar colonialidades e resistências em histórias de mulheres migrantes-pioneiras no processo de “colonização” de Pato Branco (PR).

2.1.1 Objetivos específicos: a) Verificar territorialidades fronteiriças na constituição da cidade de Pato Branco (PR); b) Descrever colonialidades de gênero contidas no pioneirismo hegemônico; c) Investigar lutas e resistências de mulheres migrantes-pioneiras; d) Identificar seres e saberes subjugados no discurso social sobre migração e pioneirismo.

Rubrica do Pesquisador


Rubrica do participante de pesquisa



3. Participação na pesquisa

Convido Ertildes Bismondeti Gonçalves Bezerra, portadora do RG 74 89 64-1, nascida em 16/04/1992, a participar da presente pesquisa. Como a mesma busca dar visibilidade a histórias de vida de mulheres migrantes-pioneiras, faz-se necessária a divulgação de sua identidade: seu nome completo e informações compartilhadas por você durante as entrevistas e visitas de campo. O material e as informações obtidas podem ser publicados em aulas, congressos, eventos científicos, palestras ou periódicos científicos. Embora este seja um estudo acadêmico, o mesmo configura-se pelo seu apelo social, podendo resultar, ainda, em produções biográficas, bem como documentários. Diante disso, também solicito autorização para divulgar sua voz e imagem (fotografia e/ou filmagem).

Se ocorrer algum transtorno, decorrente de sua participação em qualquer etapa desta pesquisa, você poderá desistir de participar da mesma, sem qualquer prejuízo. Para que isso ocorra, basta informar, até agosto de 2023, por qualquer modo que lhe seja possível, que deseja deixar de participar da pesquisa e qualquer informação que tenha prestado será retirada do conjunto dos dados que serão utilizados na publicação do estudo. Pondera-se, ainda, que a participação neste estudo é integralmente voluntária, não resultando em nenhuma fonte de remuneração.

Este documento está sendo apresentado a você em duas vias, sendo que uma delas é sua. Sugiro que a guarde de modo seguro.

4. Consentimento de participação na pesquisa

A convidada declara estar ciente e suficientemente esclarecida sobre os fatos informados neste documento.

Nome da participante da pesquisa: Ertildes B.B. Bezerra

Assinatura: Ertildes

Nome do responsável pela participante da pesquisa: Giule Bezerra

Assinatura: Giule Bezerra

Eu, Jozieli Camila Cardenal Suttli, pesquisadora responsável por esta pesquisa, declaro que forneci à participante, bem como ao seu responsável, todas as informações sobre este projeto.

Assinatura da pesquisadora: Jozieli Camila Cardenal Suttli

Pato Branco, 10 de maio de 2023.

ANEXO K: Autorização de Consentimento Para Participação em Pesquisa de Doutorado – Iraci Bertol Cantu



TERMO DE CONSENTIMENTO PARA PARTICIPAÇÃO EM PESQUISA DE DOUTORAMENTO

Título da pesquisa: (Re) Escrever Histórias Para Resistir a Silêncios: Diálogos Decoloniais Sobre Territorialidades, Pioneirismos e Gênero Em Pato Branco – PR.

Pesquisadora: Jozieli Camila Cardenal Suttli, residente na Rua Pedro Ramires de Mello, Pato Branco, Paraná. Telefone: (46) 999759231; E-mail: jozieli@alunos.utfpr.edu.br.

Local de realização da pesquisa: Pato Branco, Paraná.

Origem da pesquisa: Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR) - Campus Pato Branco, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR).

1. Apresentação da pesquisa

Imaginemos o seguinte enredo: famílias numerosas atravessando estados e percorrendo centenas de quilômetros na carroceria de caminhões ou em carroças, levando o pouco que tinham (além dos sonhos) – roupas, utensílios domésticos e algum animal. Ao chegarem à localidade que estava em formação, depararam-se com a dureza de um lugar ainda sem infraestrutura, em que o trabalho das mulheres, dentro e fora de casa, foi fundamental para a edificação do que viria a ser uma cidade.

O que narro acima são cenas e condições típicas do processo de colonização do Sudoeste do Paraná, especialmente a partir de 1943, quando, por meio da Marcha para o Oeste, o então presidente Getúlio Vargas criou a Colônia Agrícola Nacional General Ozório (Cango) com a finalidade de colonizar a região, atraindo famílias com a oferta de terra, em troca de mão de obra agrícola. Com isso, iniciou-se um movimento migratório intenso, evidenciado por populações originárias em sua maioria do Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

A intervenção do Estado para impulsionar a colonização da região foi decisiva para o desenvolvimento local, porém, observa-se que esse processo vai muito além de fatores socioeconômicos. Há uma relação direta, por vezes invisibilizada, entre a dinâmica desencadeada no contexto da vida familiar e doméstica, uma vez que o deslocamento dessas famílias para uma região distante e desconhecida representa nuances da construção social de gênero, pois na estrutura dessa sociedade patriarcal, constituída pelo movimento migratório conduzido por homens, há a atuação das mulheres enquanto esposas, mães e trabalhadoras.

Dessa forma, este estudo busca dar visibilidade a histórias silenciadas, promovendo o reconhecimento e a valorização de resistências exercidas por mulheres migrantes-pioneiras, bem como fomentar o debate sobre a condição de “ser mulher” dentro da lógica do sistema-mundo moderno, colonial e patriarcal, inerente à colonialidade reproduzida pelo modelo de pensamento eurocêntrico e heteronormativo.

2. Objetivos da pesquisa.

2.1 Objetivo geral: Analisar colonialidades e resistências em histórias de mulheres migrantes-pioneiras no processo de “colonização” de Pato Branco (PR).

2.1.1 Objetivos específicos: a) Verificar territorialidades fronteiriças na constituição da cidade de Pato Branco (PR); b) Descrever colonialidades de gênero contidas no pioneirismo hegemônico; c) Investigar lutas e resistências de mulheres migrantes-pioneiras; d) Identificar seres e saberes subjugados no discurso social sobre migração e pioneirismo.

Rubrica do Pesquisador

Rubrica do participante de pesquisa



3. Participação na pesquisa

Convido GRACY CANTU

RG 1.039.497-0

....., nascida em 28 / 12 / 1942, portadora do presente pesquisa. Como a mesma busca dar visibilidade a histórias de vida de mulheres migrantes-pioneiras, faz-se necessária a divulgação de sua identidade: seu nome completo e informações compartilhadas por você durante as entrevistas e visitas de campo. O material e as informações obtidas podem ser publicados em aulas, congressos, eventos científicos, palestras ou periódicos científicos. Embora este seja um estudo acadêmico, o mesmo configura-se pelo seu apelo social, podendo resultar, ainda, em produções biográficas, bem como documentários. Diante disso, também solicito autorização para divulgar sua voz e imagem (fotografia e/ou filmagem).

Se ocorrer algum transtorno, decorrente de sua participação em qualquer etapa desta pesquisa, você poderá desistir de participar da mesma, sem qualquer prejuízo. Para que isso ocorra, basta informar, até agosto de 2023, por qualquer modo que lhe seja possível, que deseja deixar de participar da pesquisa e qualquer informação que tenha prestado será retirada do conjunto dos dados que serão utilizados na publicação do estudo. Pondera-se, ainda, que a participação neste estudo é integralmente voluntária, não resultando em nenhuma fonte de remuneração.

Este documento está sendo apresentado a você em duas vias, sendo que uma delas é sua. Sugiro que a guarde de modo seguro.

4. Consentimento de participação na pesquisa

A convidada declara estar ciente e suficientemente esclarecida sobre os fatos informados neste documento.

Nome da participante da pesquisa: Gracy Cantu

Assinatura: Gracy Cantu

Nome do responsável pela participante da pesquisa: _____

Assinatura: Jozieli Cardenal Suttilli

Eu, Jozieli Cardenal Suttilli, pesquisadora responsável por esta pesquisa, declaro que forneci à participante, bem como ao seu responsável, todas as informações sobre este projeto.

Assinatura da pesquisadora: Jozieli C. Cardenal Suttilli

Pato Branco, 11 de maio de 2023.

Rubrica do Pesquisador

Rubrica do participante de pesquisa

ANEXO L: Autorização de Consentimento Para Participação em Pesquisa de Doutorado – Maria Lourdes Pelozo



TERMO DE CONSENTIMENTO PARA PARTICIPAÇÃO EM PESQUISA DE DOUTORAMENTO

Título da pesquisa: (Re) Escrever Histórias Para Resistir a Silêncios: Diálogos Decoloniais Sobre Territorialidades, Pioneirismos e Gênero Em Pato Branco – PR.

Pesquisadora: Jozieli Camila Cardenal Suttli, residente na Rua Pedro Ramires de Mello, Pato Branco, Paraná. Telefone: (46) 999759231; E-mail: jozieli@alunos.utfpr.edu.br.

Local de realização da pesquisa: Pato Branco, Paraná.

Origem da pesquisa: Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR) - Campus Pato Branco, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR).

1. Apresentação da pesquisa

Imaginemos o seguinte enredo: famílias numerosas atravessando estados e percorrendo centenas de quilômetros na carroceria de caminhões ou em carroças, levando o pouco que tinham (além dos sonhos) – roupas, utensílios domésticos e algum animal. Ao chegarem à localidade que estava em formação, depararam-se com a dureza de um lugar ainda sem infraestrutura, em que o trabalho das mulheres, dentro e fora de casa, foi fundamental para a edificação do que viria a ser uma cidade.

O que narro acima são cenas e condições típicas do processo de colonização do Sudoeste do Paraná, especialmente a partir de 1943, quando, por meio da Marcha para o Oeste, o então presidente Getúlio Vargas criou a Colônia Agrícola Nacional General Ozório (Cango) com a finalidade de colonizar a região, atraindo famílias com a oferta de terra, em troca de mão de obra agrícola. Com isso, iniciou-se um movimento migratório intenso, evidenciado por populações originárias em sua maioria do Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

A intervenção do Estado para impulsionar a colonização da região foi decisiva para o desenvolvimento local, porém, observa-se que esse processo vai muito além de fatores socioeconômicos. Há uma relação direta, por vezes invisibilizada, entre a dinâmica desencadeada no contexto da vida familiar e doméstica, uma vez que o deslocamento dessas famílias para uma região distante e desconhecida representa nuances da construção social de gênero, pois na estrutura dessa sociedade patriarcal, constituída pelo movimento migratório conduzido por homens, há a atuação das mulheres enquanto esposas, mães e trabalhadoras.

Dessa forma, este estudo busca dar visibilidade a histórias silenciadas, promovendo o reconhecimento e a valorização de resistências exercidas por mulheres migrantes-pioneiras, bem como fomentar o debate sobre a condição de “ser mulher” dentro da lógica do sistema-mundo moderno, colonial e patriarcal, inerente à colonialidade reproduzida pelo modelo de pensamento eurocêntrico e heteronormativo.

2. Objetivos da pesquisa.

2.1 Objetivo geral: Analisar colonialidades e resistências em histórias de mulheres migrantes-pioneiras no processo de “colonização” de Pato Branco (PR).

2.1.1 Objetivos específicos: a) Verificar territorialidades fronteiriças na constituição da cidade de Pato Branco (PR); b) Descrever colonialidades de gênero contidas no pioneirismo hegemônico; c) Investigar lutas e resistências de mulheres migrantes-pioneiras; d) Identificar seres e saberes subjugados no discurso social sobre migração e pioneirismo.

Rubrica do Pesquisador

Rubrica do participante de pesquisa



3. Participação na pesquisa

Convido MARIA LOURDES PELOZO, portadora do RG TS 1290-2, nascida em 09/01/1964, a participar da presente pesquisa. Como a mesma busca dar visibilidade a histórias de vida de mulheres migrantes-pioneiras, faz-se necessária a divulgação de sua identidade: seu nome completo e informações compartilhadas por você durante as entrevistas e visitas de campo. O material e as informações obtidas podem ser publicados em aulas, congressos, eventos científicos, palestras ou periódicos científicos. Embora este seja um estudo acadêmico, o mesmo configura-se pelo seu apelo social, podendo resultar, ainda, em produções biográficas, bem como documentários. Diante disso, também solicito autorização para divulgar sua voz e imagem (fotografia e/ou filmagem).

Se ocorrer algum transtorno, decorrente de sua participação em qualquer etapa desta pesquisa, você poderá desistir de participar da mesma, sem qualquer prejuízo. Para que isso ocorra, basta informar, até agosto de 2023, por qualquer modo que lhe seja possível, que deseja deixar de participar da pesquisa e qualquer informação que tenha prestado será retirada do conjunto dos dados que serão utilizados na publicação do estudo. Pondera-se, ainda, que a participação neste estudo é integralmente voluntária, não resultando em nenhuma fonte de remuneração.

Este documento está sendo apresentado a você em duas vias, sendo que uma delas é sua. Sugiro que a guarde de modo seguro.

4. Consentimento de participação na pesquisa

A convidada declara estar ciente e suficientemente esclarecida sobre os fatos informados neste documento.

Nome da participante da pesquisa: MARIA LOURDES PELOZO

Assinatura: Maristela Pelozo

Nome do responsável pela participante da pesquisa: Marlene Rigo

Assinatura: M Rigo

Eu, Jozieli Camila Cardenal Suttli, pesquisadora responsável por esta pesquisa, declaro que forneci à participante, bem como ao seu responsável, todas as informações sobre este projeto.

Assinatura da pesquisadora: Jozieli Camila Cardenal Suttli

Pato Branco, 18 de MAIO de 2023.

Rubrica do Pesquisador

Rubrica do participante de pesquisa

ANEXO M: Autorização de Consentimento Para Participação em Pesquisa de Doutorado – Guilhermina Sandrin Boldrini



TERMO DE CONSENTIMENTO PARA PARTICIPAÇÃO EM PESQUISA DE DOUTORAMENTO

Título da pesquisa: (Re) Escrever Histórias Para Resistir a Silêncios: Diálogos Decoloniais Sobre Territorialidades, Pioneirismos e Gênero Em Pato Branco – PR.

Pesquisadora: Jozieli Camila Cardenal Sutili, residente na Rua Pedro Ramires de Mello, Pato Branco, Paraná. Telefone: (46) 999759231; E-mail: jozieli@alunos.utfpr.edu.br.

Local de realização da pesquisa: Pato Branco, Paraná.

Origem da pesquisa: Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR) - Campus Pato Branco, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR).

1. Apresentação da pesquisa

Imaginemos o seguinte enredo: famílias numerosas atravessando estados e percorrendo centenas de quilômetros na carroceria de caminhões ou em carroças, levando o pouco que tinham (além dos sonhos) – roupas, utensílios domésticos e algum animal. Ao chegarem à localidade que estava em formação, depararam-se com a dureza de um lugar ainda sem infraestrutura, em que o trabalho das mulheres, dentro e fora de casa, foi fundamental para a edificação do que viria a ser uma cidade.

O que narro acima são cenas e condições típicas do processo de colonização do Sudoeste do Paraná, especialmente a partir de 1943, quando, por meio da Marcha para o Oeste, o então presidente Getúlio Vargas criou a Colônia Agrícola Nacional General Ozório (Cango) com a finalidade de colonizar a região, atraindo famílias com a oferta de terra, em troca de mão de obra agrícola. Com isso, iniciou-se um movimento migratório intenso, evidenciado por populações originárias em sua maioria do Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

A intervenção do Estado para impulsionar a colonização da região foi decisiva para o desenvolvimento local, porém, observa-se que esse processo vai muito além de fatores socioeconômicos. Há uma relação direta, por vezes invisibilizada, entre a dinâmica desencadeada no contexto da vida familiar e doméstica, uma vez que o deslocamento dessas famílias para uma região distante e desconhecida representa nuances da construção social de gênero, pois na estrutura dessa sociedade patriarcal, constituída pelo movimento migratório conduzido por homens, há a atuação das mulheres enquanto esposas, mães e trabalhadoras.

Dessa forma, este estudo busca dar visibilidade a histórias silenciadas, promovendo o reconhecimento e a valorização de resistências exercidas por mulheres migrantes-pioneiras, bem como fomentar o debate sobre a condição de “ser mulher” dentro da lógica do sistema-mundo moderno, colonial e patriarcal, inerente à colonialidade reproduzida pelo modelo de pensamento eurocêntrico e heteronormativo.

2. Objetivos da pesquisa.

2.1 Objetivo geral: Analisar colonialidades e resistências em histórias de mulheres migrantes-pioneiras no processo de “colonização” de Pato Branco (PR).

2.1.1 Objetivos específicos: a) Verificar territorialidades fronteiriças na constituição da cidade de Pato Branco (PR); b) Descrever colonialidades de gênero contidas no pioneirismo hegemônico; c) Investigar lutas e resistências de mulheres migrantes-pioneiras; d) Identificar seres e saberes subjugados no discurso social sobre migração e pioneirismo.

Rubrica do Pesquisador

Rubrica do participante de pesquisa

3. Participação na pesquisa

Convido GUILLHERMINA BALDRINI, portadora do RG 6.356.133-9, nascida em 16/10/1935, a participar da presente pesquisa. Como a mesma busca dar visibilidade a histórias de vida de mulheres migrantes-pioneiras, faz-se necessária a divulgação de sua identidade: seu nome completo e informações compartilhadas por você durante as entrevistas e visitas de campo. O material e as informações obtidas podem ser publicados em aulas, congressos, eventos científicos, palestras ou periódicos científicos. Embora este seja um estudo acadêmico, o mesmo configura-se pelo seu apelo social, podendo resultar, ainda, em produções biográficas, bem como documentários. Diante disso, também solicito autorização para divulgar sua voz e imagem (fotografia e/ou filmagem).

Se ocorrer algum transtorno, decorrente de sua participação em qualquer etapa desta pesquisa, você poderá desistir de participar da mesma, sem qualquer prejuízo. Para que isso ocorra, basta informar, até agosto de 2023, por qualquer modo que lhe seja possível, que deseja deixar de participar da pesquisa e qualquer informação que tenha prestado será retirada do conjunto dos dados que serão utilizados na publicação do estudo. Pondera-se, ainda, que a participação neste estudo é integralmente voluntária, não resultando em nenhuma fonte de remuneração.

Este documento está sendo apresentado a você em duas vias, sendo que uma delas é sua. Sugiro que a guarde de modo seguro.

4. Consentimento de participação na pesquisa

A convidada declara estar ciente e suficientemente esclarecida sobre os fatos informados neste documento.

Nome da participante da pesquisa: Guilhermina Baldrini.

Assinatura: Guilhermina Baldrini.

Nome do responsável pela participante da pesquisa: Maria Cristina Baldrini Demozuk.

Assinatura: [Assinatura].

Eu, Jozieli Camila Cardenal Suttli, pesquisadora responsável por esta pesquisa, declaro que forneci à participante, bem como ao seu responsável, todas as informações sobre este projeto.

Assinatura da pesquisadora: Jozieli Camila Cardenal Suttli.

Pato Branco, 21 de maio de 2023.

Rubrica do Pesquisador

Rubrica do participante de pesquisa

ANEXO N: Autorização de Consentimento Para Participação em Pesquisa de Doutorado – Martha Leonida Schwuler Raber



TERMO DE CONSENTIMENTO PARA PARTICIPAÇÃO EM PESQUISA DE DOUTORAMENTO

Título da pesquisa: (Re) Escrever Histórias Para Resistir a Silêncios: Diálogos Decoloniais Sobre Territorialidades, Pioneirismos e Gênero Em Pato Branco – PR.

Pesquisadora: Jozieli Camila Cardenal Sutili, residente na Rua Pedro Ramires de Mello, Pato Branco, Paraná. Telefone: (46) 999759231; E-mail: jozieli@alunos.utfpr.edu.br.

Local de realização da pesquisa: Pato Branco, Paraná.

Origem da pesquisa: Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR) - Campus Pato Branco, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR).

1. Apresentação da pesquisa

Imaginemos o seguinte enredo: famílias numerosas atravessando estados e percorrendo centenas de quilômetros na carroceria de caminhões ou em carroças, levando o pouco que tinham (além dos sonhos) – roupas, utensílios domésticos e algum animal. Ao chegarem à localidade que estava em formação, depararam-se com a dureza de um lugar ainda sem infraestrutura, em que o trabalho das mulheres, dentro e fora de casa, foi fundamental para a edificação do que viria a ser uma cidade.

O que narro acima são cenas e condições típicas do processo de colonização do Sudoeste do Paraná, especialmente a partir de 1943, quando, por meio da Marcha para o Oeste, o então presidente Getúlio Vargas criou a Colônia Agrícola Nacional General Ozório (Cango) com a finalidade de colonizar a região, atraindo famílias com a oferta de terra, em troca de mão de obra agrícola. Com isso, iniciou-se um movimento migratório intenso, evidenciado por populações originárias em sua maioria do Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

A intervenção do Estado para impulsionar a colonização da região foi decisiva para o desenvolvimento local, porém, observa-se que esse processo vai muito além de fatores socioeconômicos. Há uma relação direta, por vezes invisibilizada, entre a dinâmica desencadeada no contexto da vida familiar e doméstica, uma vez que o deslocamento dessas famílias para uma região distante e desconhecida representa nuances da construção social de gênero, pois na estrutura dessa sociedade patriarcal, constituída pelo movimento migratório conduzido por homens, há a atuação das mulheres enquanto esposas, mães e trabalhadoras.

Dessa forma, este estudo busca dar visibilidade a histórias silenciadas, promovendo o reconhecimento e a valorização de resistências exercidas por mulheres migrantes-pioneiras, bem como fomentar o debate sobre a condição de “ser mulher” dentro da lógica do sistema-mundo moderno, colonial e patriarcal, inerente à colonialidade reproduzida pelo modelo de pensamento eurocêntrico e heteronormativo.

2. Objetivos da pesquisa.

2.1 Objetivo geral: Analisar colonialidades e resistências em histórias de mulheres migrantes-pioneiras no processo de “colonização” de Pato Branco (PR).

2.1.1 Objetivos específicos: a) Verificar territorialidades fronteiriças na constituição da cidade de Pato Branco (PR); b) Descrever colonialidades de gênero contidas no pioneirismo hegemônico; c) Investigar lutas e resistências de mulheres migrantes-pioneiras; d) Identificar seres e saberes subjugados no discurso social sobre migração e pioneirismo.

Rubrica do Pesquisador

Rubrica do participante de pesquisa

3. Participação na pesquisa

Convido Martha Leonida Raber, nascida em 23/09/1935, portadora do RG 59503679, a participar da presente pesquisa. Como a mesma busca dar visibilidade a histórias de vida de mulheres migrantes-pioneiras, faz-se necessária a divulgação de sua identidade: seu nome completo e informações compartilhadas por você durante as entrevistas e visitas de campo. O material e as informações obtidas podem ser publicados em aulas, congressos, eventos científicos, palestras ou periódicos científicos. Embora este seja um estudo acadêmico, o mesmo configura-se pelo seu apelo social, podendo resultar, ainda, em produções biográficas, bem como documentários. Diante disso, também solicito autorização para divulgar sua voz e imagem (fotografia e/ou filmagem).

Se ocorrer algum transtorno, decorrente de sua participação em qualquer etapa desta pesquisa, você poderá desistir de participar da mesma, sem qualquer prejuízo. Para que isso ocorra, basta informar, até agosto de 2023, por qualquer modo que lhe seja possível, que deseja deixar de participar da pesquisa e qualquer informação que tenha prestado será retirada do conjunto dos dados que serão utilizados na publicação do estudo. Pondera-se, ainda, que a participação neste estudo é integralmente voluntária, não resultando em nenhuma fonte de remuneração.

Este documento está sendo apresentado a você em duas vias, sendo que uma delas é sua. Sugiro que a guarde de modo seguro.

4. Consentimento de participação na pesquisa

A convidada declara estar ciente e suficientemente esclarecida sobre os fatos informados neste documento.

Nome da participante da pesquisa: Martha Leonida Raber

Assinatura: Martha Leonida Raber

Nome do responsável pela participante da pesquisa: Clari Roberto

Assinatura: Clari Roberto

Eu, Jozieli Camila Cardenal Suttli, pesquisadora responsável por esta pesquisa, declaro que forneci à participante, bem como ao seu responsável, todas as informações sobre este projeto.

Assinatura da pesquisadora: Jozieli C. Cardenal Suttli

Pato Branco, 01 de junho de 2023.

Rubrica do Pesquisador

Rubrica do participante de pesquisa