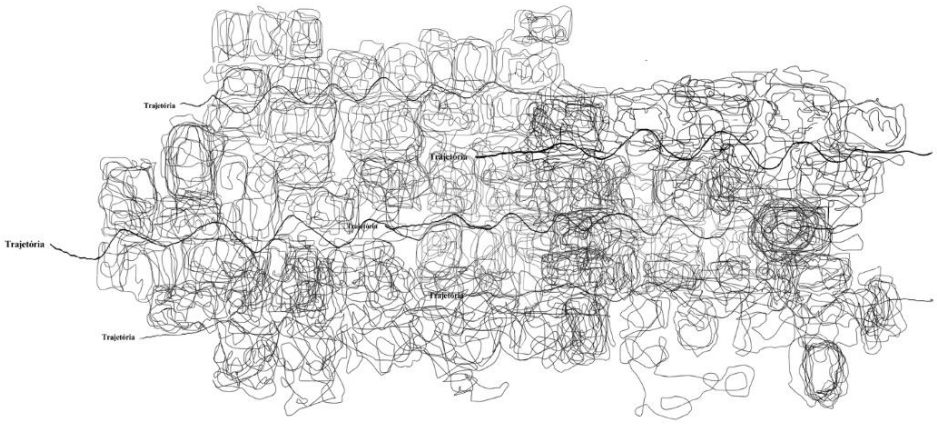
unesp UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara - SP

ALINE DE JESUS MAFFI

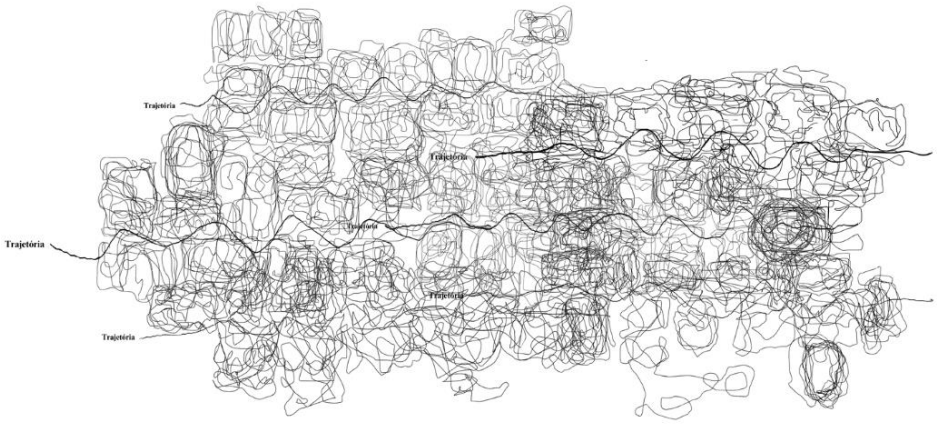
À MARGEM DO VISÍVEL: ENTRE SACOLINHAS, TRAJETOS VISUAIS E FOTRICAS, A REEMERGÊNCIA DE MEMÓRIAS E TRAJETÓRIAS DE MULHERES EM MARAVILHA



ARARAQUARA – SP
2026

ALINE DE JESUS MAFFI

À MARGEM DO VISÍVEL: ENTRE SACOLINHAS, TRAJETOS VISUAIS E FOTRICAS, A REEMERGÊNCIA DE MEMÓRIAS E TRAJETÓRIAS DE MULHERES EM MARAVILHA



Tese apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara, para obtenção do título de Grau acadêmico Doutor(a) em Ciências Sociais.

Área de concentração: Antropologia

Linha de pesquisa: Identidade, Diversidade e Direitos

Orientador: Edgar Teodoro da Cunha

Bolsa: CAPES

ARARAQUARA – SP
2026

M187m

Maffi, Aline de Jesus
À margem do visível : entre sacolinhas, trajetos visuais e fotricas, a reemergência de memórias e trajetórias de mulheres em Maravilha / Aline de Jesus Maffi. -- Araraquara, 2026
515 p. : il., fotos, mapas

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara
Orientador: Edgar Teodoro da Cunha

1. Ciências Sociais. 2. Antropologia Visual. 3. Fotografias. 4. Memórias. 5. Trajetórias de Mulheres. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Dados fornecidos pelo autor(a).

IMPACTO POTENCIAL DESTA PESQUISA

A partir de arquivos fotográficos pessoais, álbuns de família e fotos avulsas, esta pesquisa investiga, por meio de um processo etnográfico implicado, os processos memorialistas e as trajetórias de mulheres negras e brancas com faixa etária entre 65 e 85 anos, migrantes ou de família migrante, que vivem no Distrito de Maravilha, em Londrina/PR, e que tiveram as suas trajetórias invisibilizadas pela história oficial do Estado.

A partir das imagens, guardadas ao longo de décadas, os silêncios e os esquecimentos produzidos pela narrativa hegemônica são problematizados pelos processos memorialistas das companheiras de viagem que, a partir de suas jornadas, trilham linhas que contam a memória coletiva local e, também, abrem a narrativa sobre a pilhagem que caracterizou a colonização da região ao norte do Estado do Paraná. É nesse contexto que suas trajetórias, memórias, formas de fazer e reflexões estão agregadas tanto à história da região, quando ao contexto nacional e internacional. Elas evidenciam a força política do particular e demonstram a potencialidade das contranarrativas construídas à margem do visível.

As narrativas, contemplações e fotografias das companheiras de viagem são importantes documentos à reflexão sobre processos migratórios, à construção da memória coletiva local e à reconstrução da história da região ao norte do Estado do Paraná – interligada a processos históricos nacionais e associada a eventos internacionais –, a partir de possibilidades contra-hegemônicas fundamentadas na produção e promoção de contravisualidades.

Assim, espera-se que esta tese contribua para a promoção de novos estudos sobre a região ao norte do Estado do Paraná, a partir do ponto de vista das pessoas silenciadas (in)visibilizadas pela história oficial, que colabore para a reflexão sobre processos de pesquisa construídos de forma colaborativa com os/as companheiros/as envolvidos/as no processo (sujeitos da pesquisa), assim como para a construção de processos teórico-metodológicos implicados aos saberes, fazeres e aprendizados construídos em campo. Espera-se contribuir com a produção de bibliografias nas Ciências Humanas, em especial na área de Ciências Sociais, no campo da Antropologia Visual, por meio da confluência disciplinar que a pesquisa propõe e das possibilidades teórico-metodológicas que constrói a partir das imagens.

POTENTIAL IMPACT OF THIS RESEARCH

Based on personal photographic archives, family albums, and loose photographs, this research investigates, through an involved ethnographic process, the memorial processes and trajectories of Black and white women aged 65 to 85 years, who are migrants or from migrant families, live in the Maravilha District, in Londrina/PR, and whose trajectories have been made invisible by the official history of the State.

Through the images kept over decades, the silences and omissions produced by the hegemonic narrative are problematized by the memorial processes of the travel companions who, from their routes, trace lines that tell the local collective memory and also open the narrative about the plunder that characterized the colonization of the region in the north of the State of Paraná. It is in this context that their trajectories, memories, ways of doing, and reflections are aggregated both to the history of the region and to the national and international context. They highlight the political power of the particular and demonstrate the potential of counter-narratives constructed outside the visible.

The narratives, contemplations, and photographs of the travel companions are important documents for reflecting on migratory processes, the construction of local collective memory, and the reconstruction of the history of the region in the north of the State of Paraná – interconnected with national historical processes and associated with international events – from counter-hegemonic possibilities based on the production and promotion of counter-visualities.

Thus, it is expected this thesis will contribute to the promotion of new studies on the region in the north of the State of Paraná, from the point of view of the people silenced (in)visible by official history, that it will collaborate in reflecting on research processes built collaboratively with the companions involved in the process (research subjects), as well as in the construction of theoretical-methodological processes implicated in the knowledge, practices, and learnings built in the field. This paper aims to contribute to the production of bibliographies in the Humanities, specifically in Social Sciences, within the field of Visual Anthropology, through the disciplinary confluence proposed by the research and the theoretical and methodological possibilities it constructs from images.

ALINE DE JESUS MAFFI

À MARGEM DO VISÍVEL: ENTRE SACOLINHAS, TRAJETOS VISUAIS E FOTRICAS, A REEMERGÊNCIA DE MEMÓRIAS E TRAJETÓRIAS DE MULHERES EM MARAVILHA

Tese apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara, para obtenção do título de Grau acadêmico Doutor(a) em Ciências Sociais.

Área de concentração: Antropologia

Linha de pesquisa: Identidade, Diversidade e Direitos

Orientador: Edgar Teodoro da Cunha

Bolsa: CAPES

Data da defesa: 09/03/2026

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Professor Doutor Edgar Teodoro da Cunha
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP)

Membro Titular: Professora Doutora Andréa Cláudia Miguel Marques Barbosa
Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

Membro Titular: Professora. Doutora Fernanda Rechenberg
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Membro Titular: Professora Doutora Bárbara Andréa Silva Copque
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Membro Titular: Professora Doutora Mariana da Costa Aguiar Petroni
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

Local: Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, UNESP – Campus de Araraquara

A Maria, Rita, Dona Cida, Luzia, Lóla e à memória de Dona Bela, minhas companheiras de viagem, a redação final desta tese, a partir daquilo que construímos em parceria, é a minha sacolinha para vocês.

AGRADECIMENTOS

A Maria da Luz Caetano Lima, Rita Elena Hortêncio Neves, Carolina Alves de Souza, Aparecida dos Santos Maffi, Luzia dos Santos e Bela de Souza Mendes de Oliveira, por caminharem comigo nas paisagens de suas memórias, ensinando-me a força afetuosa de andar, pensar e fazer com. Muito obrigada pelas andanças.

A Célia Dalva de Jesus, minha mãe, pela vida, pelo colo e por ser a casa que me oferece suporte para que eu possa trilhar os meus caminhos.

A Edgar Teodoro da Cunha, meu orientador, por sua generosidade, paciência, respeito, confiança em meus silêncios e por sua afinada sensibilidade em ver, ouvir, sugerir e deixar crescer as linhas de fuga que constroem esta tese. Obrigada por entender os nós do processo e permitir que a pesquisa seguisse emaranhando.

Às professoras Andréa Cláudia Miguel Marques Barbosa, Fernanda Rechenberg, Bárbara Andréa Silva Copque e Mariana da Costa Aguiar Petroni pela leitura atenciosa, pelas críticas construtivas e cuidadosas e por suas incontáveis contribuições para esta tese. Elas me implicaram, ainda mais, no processo.

Às amigas e amigos que estiveram presentes durante toda a escrita da tese, Djaine Damiati, Carlos Nascimento, Sônia Santos, Ivone Oliveira e Larissa Ziviani, por me ensinaram tanto sobre o cuidado e sobre o afeto. Gratidão por permanecerem.

A Juliana Carvalho, veterana do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, pela generosidade e parceria.

Ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP), pela oportunidade de aprender e, principalmente, pela concessão de tempo. O tempo necessário para esta tese existir!

Ao departamento de Ciências Sociais e aos professores Edgar Teodoro da Cunha e Dagoberto José Fonseca, pela oportunidade de atuar como professora pós-graduanda nas disciplinas “Ciências Sociais e Educação: Diálogos com a Antropologia” e “Temas Clássicos em Antropologia”.

Às professoras e professores do Departamento de Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Muito do que aprendi com vocês adquiriu novas ramificações nesta tese.

Ao NAIP (Núcleo de Antropologia da Imagem e Performance), pelas leituras e aprendizados compartilhados.

A todas e todos os companheiros/as de viagem que encontrei ao longo de minhas andarilhagens por Maravilha, em especial Dona Joana, Tião, Zé Luiz, Tonha, XXXX XXXXXXX, Vera, Wilminha, Seu Ervilho, Francisco (meu pai) e Junior (meu irmão).

A Larissa Leão, que chegou nos dois últimos anos do processo, mas já me mostrou que o amor é filme.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, sem o qual a realização desta tese não seria possível.

“Por que reconhecemos apenas nossas fontes textuais, mas não o chão em que pisamos, os céus em constante mudança, montanhas e rios, rochas e árvores, as casas nas quais habitamos e as ferramentas que usamos, para não mencionar os inúmeros companheiros, tanto animais não humanos quanto outros seres humanos, com os quais e com quem compartilhamos nossas vidas? Eles estão constantemente nos ensinando, nos desafiando, nos dizendo coisas”.

Tim Ingold (2021, p. 12)

“Poderá alguma futura Aracnê fazer essas imagens falarem?”

Andrea Nye (1995, p.268)

“Todo mundo canta sua terra,
Eu também vou cantar a minha...”

João do vale

RESUMO

A incorporação do Distrito de Maravilha ao território de Londrina ocorreu na década de 1970, contudo já havia a organização de um povoado nessa região desde meados de 1940. A história dos/as habitantes do Distrito é vinculada à narrativa oficial sobre a história de Londrina e se associa a uma perspectiva historiográfica ocidental e hegemônica, repleta de silenciamentos, (in)visibilidades e esquecimentos. É nesse contexto que esta tese investiga as memórias e as trajetórias de mulheres negras e brancas com faixa etária entre 65 e 85 anos, migrantes ou de família migrante, habitantes de Maravilha, que tiveram as suas trajetórias (in)visibilizadas pela história oficial. Ela buscou reconhecer os sentidos de uma experiência coletiva, vivida nessa territorialidade compartilhada, a partir de álbuns de família de mulheres afetadas pelos marcadores sociais de classe, raça e gênero. A partir da etnografia, o trabalho de campo mobilizou imagens integrantes de álbuns de família e, também, incorporou a realização de fotografias como formas de conhecer integradas à pesquisa de campo. O trabalho de memória, realizado pelas companheiras de viagem ao longo de suas fotografias, percorridas como paisagens de memórias, seguiu a perspectiva de uma metodologia andarilha, isto é, construída ao longo do percurso, que levou à composição de Trajetos Visuais, instrumentos teórico-metodológicos por meio dos quais os percursos de memória, trilhados por cada companheira de viagem, a partir da articulação de fotografias e relatos orais, foram seguidos. Assim, o cruzamento desses Trajetos Visuais, a fotrica, emergiu como uma possibilidade teórico-metodológica à articulação de trajetórias, experiências de mulheridades e memórias das companheiras de viagem na produção e reinvenção de uma memória coletiva, configurando-se como uma possibilidade contra-hegemônica. Por meio da qual, o cruzamento de trajetórias, memórias e experiências de mulheridades, construídas à margem do visível, abriu linhas de fuga que tensionaram os processos de (in)visibilização produzidos pela história oficial do estado.

Palavras-chave: antropologia visual; fotografias; memórias; trajetórias de mulheres; fotrica; memória coletiva.

ABSTRACT

The incorporation of the Maravilha District into the territory of Londrina occurred in the 1970s; however, a settlement had already been organized in this region since the mid-1940s. The history of the inhabitants of the District is linked to the official narrative about the history of Londrina and is associated with a Western and hegemonic historiographical perspective, full of silences, (in)visibilities, and omissions. In this context, this thesis investigates the memories and trajectories of Black and white women aged between 65 and 85 years, migrants or from migrant families, inhabitants of Maravilha, whose trajectories have been (in)visibilized by official history. It sought to understand the meanings of a collective experience, lived within this shared territory, based on family albums of women affected by the social markers of class, race, and gender. Using ethnography, the fieldwork mobilized images from family albums and incorporated photography as a way of knowing integrated into the fieldwork. The work of memory, carried out by the travel companions through their photographs, which were explored as landscapes of memories, followed the perspective of a wandering methodology, that is, constructed along the way, which led to the composition of Visual Trajectories, theoretical-methodological instruments through which the memory paths, followed by each travel companion, were traced through the articulation of photographs and oral accounts. Thus, the intersection of these Visual Trajectories, called fotrica, emerged as a theoretical-methodological possibility for articulating trajectories, experiences of womanhood, and memories of travel companions in the production and reinvention of a collective memory, configuring itself as a counter-hegemonic possibility, through which the intersection of trajectories, memories, and experiences of womanhood, constructed on the margins of the visible, opened lines of flight that challenged the processes of (in)visibility produced by the official history of the state.

Keywords: visual anthropology; photographs; memories; women's trajectories; fotrica; collective memory.

RESUMEN

La incorporación del Distrito de Maravilha al territorio de Londrina ocurrió en la década de 1970; sin embargo, ya se había organizado un asentamiento en esta región desde mediados de la década de 1940. La historia de los habitantes del Distrito está vinculada a la narrativa oficial sobre la historia de Londrina y se asocia a una perspectiva historiográfica occidental y hegemónica, llena de silencios, (in)visibilidades y omisiones. Es en este contexto que esta tesis investiga las memorias y trayectorias de mujeres negras y blancas de entre 65 y 85 años, migrantes o de familias migrantes, habitantes de Maravilha, cuyas trayectorias han sido (in)visibilizadas por la historia oficial. Buscó comprender los significados de una experiencia colectiva, vivida en este territorio compartido, a partir de álbumes familiares de mujeres afectadas por los marcadores sociales de clase, raza y género. Mediante la etnografía, el trabajo de campo movilizó imágenes de álbumes familiares e incorporó la fotografía como una forma de conocimiento integrada en el trabajo de campo. El trabajo de memoria, realizado por las compañeras de viaje a través de sus fotografías, exploradas como paisajes de memoria, siguió la perspectiva de una metodología de errancia, es decir, construida sobre la marcha, lo que condujo a la composición de Trayectorias Visuales, instrumentos teórico-metodológicos mediante los cuales se trazaron los caminos de memoria, seguidos por cada compañera de viaje, mediante la articulación de fotografías y relatos orales. Así, la intersección de estas Trayectorias Visuales, a fotrica, emergió como una posibilidad teórico-metodológica para articular trayectorias, experiencias de feminidad y memorias de compañeras de viaje en la producción y reinvención de una memoria colectiva, configurándose como una posibilidad contrahegemónica, a través de la cual la intersección de trayectorias, memorias y experiencias de feminidad, construidas en los márgenes de lo visible, abrieron líneas de fuga que interpelaron los procesos de (in)visibilidad producidos por la historia oficial del Estado.

Palabras-claves: antropología visual; fotografías; memorias; trayectorias de mujeres; fotrica; memoria colectiva.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Trabalho na roça. Acervo do estudo.	26
Figura 2	Conjunto de Imagens. Cenas do trabalho no campo. Acervo do estudo.	27
Figura 3	Distritos de Londrina. Intervenção em um mapa do Google Maps. Fonte: Google Maps.	33
Figura 4	Propaganda da CTNP. Circulação: 1930. Acervo do CDPH-UEL	64
Figura 5	Jornal Maravilha, 1992.	86
Figura 6	Jornal Maravilha, p. 2, 1992.	88
Figura 7	Jornal Maravilha, p. 3, 1992.	90
Figura 8	Folha da Maroka. Colégio Estadual de Maravilha. Edição número 1, maio de 2005.	94
Figura 9	"Pátio da Estação Ferroviária de Londrina após a chuva". Acerco: Instituto Moreira Sales. Autor: Haruo Ohara. Década de 1950.	100
Figura 10	Praça Rocha Pombo, 18 de setembro de 1950, Comício de Getúlio Vargas. Autoria: Augusto Galante. Acervo: Folha de Londrina/ Prefeitura do Município de Londrina/ Museu Histórico de Londrina Padre Carlos Weiss.	101
Figura 11	As relações de trabalho nas fazendas. Fonte: Acervo do Estudo	104
Figura 12	Para não chegar de paraquedas em campo. Acervo do Estudo.	117
Figura 13	*Angelus Novus*, Paul Klee, 1920.	118
Figura 14	Conjunto de imagens. Fonte: Instituto Moreira Salles. Acervo: Haruo Ohara. Década de 1950.	120
Figura 15	Maria e Xulica. Entrada de Maravilha. Rodovia João Alves da Rocha Loures. Maio de 2022. Acerco do estudo.	122
Figura 16	Conjunto de imagens. Entrada de Maravilha. Julho de 2025. Acerco do estudo.	122
Figura 17	Da casa às roças. Intervenção no mapa de Maravilha. Fonte: Google *maps*.	126
Figura 18	As roças de Maria. Acervo do estudo.	127
Figura 19	A caminho da roça. Maria, acompanhada por Xulica, sai de casa para ir até uma das rocinhas que cultiva. Fonte: Acervo do estudo, 2022.	129
Figura 20	Arranjo fotográfico. Julho de 2024. Acervo do estudo.	137
Figura 21	"Olha aí, Maria, tem uma sacolinha na cerca". Colagem fotográfica. Junho de 2024. Acervo do estudo.	138
Figura 22	Dona Antônia (centro), Zé Luiz e Palmira. Acervo do estudo, 2023	139
Figura 23	Conjunto de imagens. Acervo do estudo, 2022.	143
Figura 24	Distância aproximada entre a casa de Dona Cida e o núcleo habitacional de Maravilha. Intervenção no mapa de Maravilha. Fonte: Google Maps.	145
Figura 25	Localização aproximada das casas das companheiras de viagem em Maravilha. Intervenção no mapa de Maravilha. Fonte: Google Maps.	146
Figura 26	Sacolinhas. Colagem fotográfica. Acervo do estudo, 2024.	147
Figura 27	Maria Caetano. Conjunto de Imagens. Acervo do estudo, 2022, 2023	154
Figura 28	Maria Caetano. Acervo do estudo.	155
Figura 29	Rita Elena. Acervo do estudo, 2023.	156
Figura 30	Rita Elena. Acervo do estudo.	157
Figura 31	Carolina Alves (Lóla). Acervo do estudo, 2023.	158
Figura 32	Carolina Alves (Lóla). Acervo do estudo.	159

Figura 33	Aparecida Maffi (Dona Cida). Conjunto de Imagens. Acervo do estudo, 2023.	160
Figura 34	Aparecida Maffi (Dona Cida). Conjunto de Imagens. Acervo do estudo.	161
Figura 35	Luzia dos Santos. Acervo do estudo, 2023.	162
Figura 36	Luzia dos Santos. Acervo do estudo.	163
Figura 37	Bela Oliveira (Dona Bela). Acervo do estudo, 2024.	164
Figura 38	Bela Oliveira (Dona Bela). Acervo do estudo.	165
Figura 39	A travessia do Rio Tibagi. Milton Neves, irmão de Rita. Ano: 1971. Autoria desconhecida.	174
Figura 40	Trajetórias como linhas de devir. Acervo do estudo.	188
Figura 41	A fotografia como ritual de evocação. Conjunto de imagens. Acervo do estudo, 2023, 2024.	191
Figura 42	Tião. Acervo do estudo, 2022.	192
Figura 43	“Da roça pra cidade”. Autoria: Benê. Década de 1980.	194
Figura 44	Luzia. Conjunto de Imagens. Acervo do estudo, 2022.	195
Figura 45	“Fotinha da geada”. Geada de 1975. Fotógrafa: Rita. Colônia da Fazenda São Francisco, Maravilha.	200
Figura 46	“Ieu, o Chico (do lado direito de Dona Cida), o Ede e o Tino. Óia o Tino lá no fundo”. Início da década de 1970. Autoria: Juvenal.	202
Figura 47	“Francisco e Chiquinho”. Geada de 1975. Autoria: Juvenal.	202
Figura 48	Conjunto de Imagens. Rita Crochetando. Acervo do estudo, 2023.	204
Figura 49	Rita Crochetando. Acervo do estudo, 2023.	205
Figura 50	Maria e Rita. Crochetando narrativas. Acervo do estudo, 2022.	206
Figura 51	Conjunto de imagens. Gestos que acompanham o trabalho de memória. Acervo do estudo, 2022, 2023, 2024.	212
Figura 52	Trajeto Visual de Rita Elena Hortêncio Neves. Acervo do estudo.	213
Figura 53	Conjunto de Imagens. Trajeto Visual de Maria da Luz Caetano Lima. Acervo do estudo.	217
Figura 54	Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 1.	218
Figura 55	Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 2	219
Figura 56	Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 3.	220
Figura 57	Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 4.	221
Figura 58	Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 5	222
Figura 59	Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 6.	223
Figura 60	Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 7.	224
Figura 61	Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 8.	225
Figura 62	Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 9.	226
Figura 63	Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 10.	227
Figura 64	Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 11.	228
Figura 65	Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 12.	229
Figura 66	Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 13.	230
Figura 67	Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 14.	231
Figura 68	Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 15.	232
Figura 69	Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 16.	233
Figura 70	Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 17.	234
Figura 71	Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 18.	235
Figura 72	Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 19.	236
Figura 73	Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 20.	237

Figura 74 Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 21. 238
Figura 75 Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 22. 239
Figura 76 Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 23. 240
Figura 77 Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 24. 241
Figura 78 Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 25. 242
Figura 79 Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 26. 243
Figura 80 Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 27. 244
Figura 81 Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 28. 245
Figura 82 Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 29. 246
Figura 83 Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p. 30. 247
Figura 84 Conjunto de Imagens. Trajeto Visual de Rita Elena Hortêncio Neves. Acervo do estudo. 248
Figura 85 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 1. 249
Figura 86 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 2. 250
Figura 87 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 3 251
Figura 88 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 4. 252
Figura 89 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 5. 253
Figura 90 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 6. 254
Figura 91 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 7. 255
Figura 92 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 8. 256
Figura 93 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 9. 257
Figura 94 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 10. 258
Figura 95 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 11. 259
Figura 96 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 12. 260
Figura 97 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 13. 261
Figura 98 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 14. 262
Figura 99 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 15. 263
Figura 100 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 16. 264
Figura 101 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 17. 265
Figura 102 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 18. 266
Figura 103 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 19. 267
Figura 104 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 20 268
Figura 105 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 21. 269
Figura 106 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 22. 270
Figura 107 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 23. 271
Figura 108 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 24. 272
Figura 109 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 25. 273
Figura 110 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 26 274
Figura 111 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 27. 275
Figura 112 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 28. 276
Figura 113 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 29. 277
Figura 114 Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p. 30. 278
Figura 115 Conjunto de Imagens. Trajeto Visual de Carolina Alves de Souza. Acervo do estudo. 279
Figura 116 Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p. 1. 280
Figura 117 Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p. 2. 281
Figura 118 Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p. 3. 282
Figura 119 Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p. 4. 283
Figura 120 Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p. 5. 284
Figura 121 Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p. 6. 285

Figura 122 Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p. 7. 286
Figura 123 Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p. 8. 287
Figura 124 Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p. 9. 288
Figura 125 Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p. 10. 289
Figura 126 Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p. 11. 290
Figura 127 Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p. 12. 291
Figura 128 Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p. 13. 292
Figura 129 Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p. 14. 293
Figura 130 Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p. 15. 294
Figura 131 Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p. 16. 295
Figura 132 Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p. 17. 296
Figura 133 Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p. 18. 297
Figura 134 Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p. 19. 298
Figura 135 Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p. 20. 299
Figura 136 Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p. 21. 300
Figura 137 Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p. 22. 301
Figura 138 Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p. 23. 302
Figura 139 Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p. 24. 303
Figura 140 Conjunto de Imagens. Trajeto Visual de Aparecida dos Santos Maffi. Acervo do estudo. 304
Figura 141 Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p. 1. 305
Figura 142 Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p. 2. 306
Figura 143 Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p. 3. 307
Figura 144 Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p. 4. 308
Figura 145 Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p. 5. 309
Figura 146 Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p. 6. 310
Figura 147 Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p. 7. 311
Figura 148 Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p. 8. 312
Figura 149 Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p. 9. 313
Figura 150 Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p. 10. 314
Figura 151 Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p. 11. 315
Figura 152 Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p. 12 316
Figura 153 Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p. 13. 317
Figura 154 Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p. 14. 318
Figura 155 Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p. 15. 319
Figura 156 Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p. 16. 320
Figura 157 Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p. 17. 321
Figura 158 Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p. 18. 322
Figura 159 Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p. 19. 323
Figura 160 Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p. 20. 324
Figura 161 Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p. 21. 325
Figura 162 Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p. 22 326
Figura 163 Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p. 23. 327
Figura 164 Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p. 24. 328
Figura 165 Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p. 25 329
Figura 166 Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p. 26. 330
Figura 167 Conjunto de Imagens. Trajeto Visual de Luzia dos Santos. Acervo do estudo. 331
Figura 168 Percurso de memória de Luzia dos Santos, p. 1. 332
Figura 169 Percurso de memória de Luzia dos Santos, p. 2. 333

Figura 170 Percurso de memória de Luzia dos Santos, p. 3. 334
Figura 171 Percurso de memória de Luzia dos Santos, p. 4. 335
Figura 172 Percurso de memória de Luzia dos Santos, p. 5. 336
Figura 173 Percurso de memória de Luzia dos Santos, p. 6. 337
Figura 174 Percurso de memória de Luzia dos Santos, p. 7. 338
Figura 175 Percurso de memória de Luzia dos Santos, p. 8. 339
Figura 176 Percurso de memória de Luzia dos Santos, p. 9. 340
Figura 177 Percurso de memória de Luzia dos Santos, p. 10. 341
Figura 178 Percurso de memória de Luzia dos Santos, p. 11. 342
Figura 179 Percurso de memória de Luzia dos Santos, p. 12. 343
Figura 180 Percurso de memória de Luzia dos Santos, p. 13. 344
Figura 181 Percurso de memória de Luzia dos Santos, p. 14. 345
Figura 182 Percurso de memória de Luzia dos Santos, p. 15. 346
Figura 183 Percurso de memória de Luzia dos Santos, p. 16 347
Figura 184 Percurso de memória de Luzia dos Santos, p. 17. 348
Figura 185 Percurso de memória de Luzia dos Santos, p. 18. 349
Figura 186 Percurso de memória de Luzia dos Santos, p. 19. 350
Figura 187 Percurso de memória de Luzia dos Santos, p. 20. 351
Figura 188 Percurso de memória de Luzia dos Santos, p. 21. 352
Figura 189 Percurso de memória de Luzia dos Santos, p. 22. 353
Figura 190 Percurso de memória de Luzia dos Santos, p. 23. 354
Figura 191 Percurso de memória de Luzia dos Santos, p. 24. 355
Figura 192 Percurso de memória de Luzia dos Santos, p. 25. 356
Figura 193 Conjunto de Imagens. Trajeto Visual de Bela de Souza Mendes de Oliveira. Acervo do estudo. 357
Figura 194 Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p. 1. 358
Figura 195 Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p. 2. 359
Figura 196 Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p. 3. 360
Figura 197 Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p. 4. 361
Figura 198 Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p. 5. 362
Figura 199 Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p. 6. 363
Figura 200 Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p. 7. 364
Figura 201 Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p. 8. 365
Figura 202 Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p. 9. 366
Figura 203 Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p. 10. 367
Figura 204 Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p. 11. 368
Figura 205 Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p. 12. 369
Figura 206 Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p. 13. 370
Figura 207 Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p. 14. 371
Figura 208 Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p. 15. 372
Figura 209 Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p. 16. 373
Figura 210 Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p. 17. 374
Figura 211 Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p. 18. 375
Figura 212 Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p. 19. 376
Figura 213 Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p. 20. 377
Figura 214 Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p. 21. 378
Figura 215 Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p. 22. 379
Figura 216 Conjunto de Imagens. Dona Bela e seus fuxicos. Junho de 2024. Acervo do estudo. 389
Figura 217 Fuxicos. Junho de 2024. Acervo do estudo. 390

Figura 218 Trajetória como linhas de devir. A composição dos Trajetos Visuais. Acervo do estudo. 393
Figura 219 Conjunto de imagens. Primeiros entrecruzamentos: o processo de construção da fotrica. Acervo do estudo. 394
Figura 220 A fotrica como malha: o entrecruzamento dos Trajetos Visuais. Acervo do estudo. 395
Figura 221 "O processo do fuxico" e a fotrica. Acervo do estudo. 396
Figura 222 Conjunto de imagens. Acervo do estudo, 2024. 467
Figura 223 Fonte: Reprodução da página 19 do livro "Levantes", de Didi-Huberman (2017) 472
Figura 224 Monumento à voz de Anastácia, 2019. Yhuri Cruz. Fonte: site do artista/Reprodução 473
Figura 225 Conjunto de imagens, 2024. Acervo do estudo. 474
Figura 226 Conjunto de imagens. Acervo do estudo, 2023. 477
Figura 227 Conjunto de imagens. Acervo do estudo, 2023, 2024. 478
Figura 228 Conjunto de Imagens. Companheiras de Viagem. Acervo do estudo. 492
Figura 229 Conjunto de Imagens. Acervo do estudo 497

LISTA DE MAPAS

Mapa 1	Mapa publicado na Folha de São Paulo em janeiro de 1924 (Corrêa, 1991, p. 38).	57
Mapa 2	A colonização da região ao norte do Estado do Paraná. Mapa adaptado por Oliveira (2009, p.17) do trabalho de Muller (2001; 2007).	59
Mapa 3	Londrina e seus Distritos. Fonte: IPPUL, 2014.	83

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CTNP	Companhia de Terras Norte do Paraná	34
PANCs	Plantas alimentícias não convencionais	127
Sanepar	Companhia de Saneamento do Paraná	165

SUMÁRIO

PREFÁCIO..... 25
1 INTRODUÇÃO: UMA PESQUISA E UMA PESQUISADORA IMPLICADA..... 28

1.1 Uma trajetória implicada 28
1.2 Um (in)visível Distrito chamado Maravilha em um norte de silêncios 30
1.3 Por que experiências de mulheridades? 36
1.4 Considerações sobre a noção de Interseccionalidade: mulheridades em um contexto interseccional 40
1.5 Questões e objetivos trilhados ao longo de uma metodologia andarilha 45

2 ABRINDO LINHAS DE INVESTIGAÇÃO: HABITAÇÃO E (RE)OCUPAÇÃO DAS TERRAS AO NORTE DO ESTADO DO PARANÁ 50

2.1 Considerações sobre o processo de colonização das terras ao norte do Estado no Paraná..... 54
2.2 Linhas históricas de (re)ocupação: A fundação da cidade de Londrina 59
2.2.1 Imagem e imaginário: A “terra da Promissão” 63
2.3 O “Norte do Paraná”: a produção e a manutenção das fronteiras da ortodoxia na produção de um discurso colonial 69
2.4 Cerzindo memórias sobre o Distrito de Maravilha 81
2.5 Trilhando um caminho migrante: fazendeiros, sitiantes, gatos, colonos/as, boias-frias e peões 98

3 CAMINHOS À CONSTRUÇÃO DAS TRILHAS E TÉCNICAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS DE UMA PESQUISA DE CAMPO COM IMAGENS 108

3.1 Antes da viagem, um hiato 109
3.2 Viagem às companheiras de viagem: Como começar uma etnografia? 111
3.2.1 Linha de ônibus 0260: Itinerário, Terminal Acapulco para Maravilha 117
3.2.2 “Bem-vindos/as” ao Distrito de Maravilha 122
3.3 A caminho da roça: aprendendo com Maria Caetano sobre o fio de Ariadne 125
3.4 Sacolinhas: trajetória etnográfica de uma malha de trocas, interlocução e criação 136

3.5 Companheiras de Viagem 154
3.6 Trilhando um percurso metodológico: por uma metodologia andarilha 165
3.7 Primeira trilha e técnica teórico-metodológica de um trabalho de campo com imagens..... 168
3.7.1 Trajetórias como linhas de devir ou como linhas de viagem 180
3.7.2 Fotografias como paisagens de memórias 188
3.7.3 Trajetos visuais: crochetando narrativas sobre uma trajetória por meio de percursos visuais 203
3.7.4 Imagens e memórias que convidam à existência novas fotografias e memórias..... 213

4 TRAJETOS VISUAIS 216

4.1 Trajeto Visual de Maria da Luz Caetano Lima 217
4.2 Trajeto Visual de Rita Elena Hortêncio Neves 248
4.3 Trajeto Visual de Carolina Alves de Souza 279
4.4 Trajeto Visual de Aparecida dos Santos Maffi 304
4.5 Trajeto Visual de Luzia dos Santos 331
4.6 Trajeto Visual de Bela de Souza Mendes de Oliveira 357

5 SEGUNDA TRILHA E TÉCNICA TEÓRICO-METODOLÓGICA: A FOTRICA COMO MALHA, CONSIDERAÇÕES SOBRE O CROCHETAR DOS TRAJETOS VISUAIS À CONSTRUÇÃO DE UMA MEMÓRIA COLETIVA 380

5.1 Gossip/fofoca/futrica: A questão dos pontos de vista..... 381
5.2 De futrica à fotrica: apontamentos iniciais 386
5.2.1 O “processo do fuxico”: A fotrica como malha 388
5.3 Considerações sobre a memória coletiva que incidem na compreensão da fotrica como uma malha de trajetórias e experiências de mulheridades contra-hegemônicas 397

6 ENTRECRUZAMENTOS NAS ENCRUZILHADAS: UM CROCHETAR DE MEMÓRIAS, TRAJETÓRIAS E EXPERIÊNCIAS DE MULHERIDADES 407

6.1 A fotografia como ritual de evocação: notas sobre as viagens nas e sobre as imagens das companheiras de viagem 407
6.2 Um gravador bem no miolo da cabeça: considerações sobre “fotografias da mente”, trauma, esquecimento, memória e imagem 419
6.3 Parentesco e Comadrio de fogueira: laços de afinidade selados no fogo que fazem e refazem uma comunidade de afetos 425
6.4 Interseccionalidade em questão: experiências de mulheridades, trajetórias e memórias cruzadas 433
6.5 Desigualdades de gênero e politizações do cotidiano: a afirmação de uma força diferencial e a sua potencialidade contra-hegemônica 450
6.6 Brincar de prédio: Pensando com Dona Luzia, Maria e Alice sobre as intersecções de classe, gênero e sexualidade 460
6.7 Sublevações e levantes ao racismo cotidiano: a rebeldia como máscara de oxigênio em um cenário de ar rarefeito 465
6.8 Apontamentos teóricos sobre identidades e processos de identificação 479
6.8.1 Ponderações sobre alguns processos de identificação que informam posições-de-*sujeito* das companheiras de viagem 485

CONSIDERAÇÕES FINAIS 493
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 498

PREFÁCIO

Ao longo de minha estadia em Maravilha, caminhei muito com Maria Caetano pelas ruas, estradas e roças do Distrito. Participei com ela de muitas de suas atividades rotineiras e, durante o trabalho ou de uma caminhada de um canto a outro, sempre proseavamos muito. Maria planta em pequenas roças localizadas nas franjas do Distrito de Maravilha, assim como em terrenos nos fundos de casas. Ao acompanhá-la em seu trabalho no campo, gradualmente, percebia possibilidades que me permitiam pensar o trabalho de campo. No decorrer de seus fazeres, Maria elaborava ponderações sobre questões específicas de sua vida, aspectos da experiência comunitária e sobre esta pesquisa, uma vez que trabalhamos nela em parceria. Nessas circunstâncias, geralmente, ela costumava parar o que estava fazendo, olhava-me e reflexionava sobre as suas proposições.

A fotografia a seguir comunica uma dessas ponderações de Maria. Estávamos ao lado de uma plantação de mandioca, em meados de abril de 2022, na ocasião ela preparava a terra para plantar ervilhas e feijão andu. Eu estava capinando com ela, o meu capinar, no entanto, era um capinar “meio sapecado”. O “carpir sapecado”, segundo Maria, é quando o caule da planta não é cortado ao longo do movimento da enxada, ou seja, quando a enxada é puxada de volta na direção do corpo de quem capina e apenas as folhas do mato são retiradas, de modo que o caule permanece. Pessoas pouco experientes, assim como eu, costumam capinar de forma sapecada por bastante tempo.

Após uma interrupção no que estava fazendo, seguida por um instante de silêncio, Maria argumentou: “A pesquisa de campo é como plantar, né?”

Figura 1 - Trabalho na roça. Acervo do estudo.

Fiquei curiosa e estimulada com a ponderação de Maria e esperei para ouvir a sequência de seus argumentos, uma vez que os fazeres são poderosos instrumentos através dos quais Maria produz elaboradas reflexões. Ela prosseguiu dizendo que tanto no ato de plantar quanto em uma pesquisa de campo era preciso preparar o terreno, escolher as sementes, distribuí-las, cuidar e acompanhar o seu crescimento para que, após esse processo, a colheita se torne uma realidade. Na abordagem de Maria, a colheita não é a finalidade exclusiva da pessoa que planta, ela é parte de um longo percurso.

Organizadas como uma narrativa visual, as fotografias abaixo dialogam com gestos de Maria realizados ao longo do trabalho. Elas procuram construir um diálogo com os procedimentos que envolvem o plantio, associados por ela à pesquisa de campo: preparar o terreno, escolher as sementes, plantá-las e, após esse longo processo, cuidar e colher.

Figura 2 - Conjunto de Imagens. Cenas do trabalho no campo. Acervo do estudo.

Como sugere Maria, assim como o ato plantar uma pesquisa requer cuidados, é inseparável de uma dimensão ética e está inserida em um processo que envolve procedimentos que são tão importantes quanto o resultado apresentado. A sua argumentação, portanto, forneceu-me instrumentos à compreensão da pesquisa como ela olha para o ato de plantar. Com cautela, as sementes são reservadas, organizadas e distribuídas em ruas na composição da paisagem de sua roça. De forma similar, no fazer metodológico da pesquisa de campo, é preciso fazer crescer uma paisagem colaborativa fundamentada em saberes, fazeres e aprendizados compartilhados. Nesse sentido, ao seguir a minha companheira de viagem, em seu trabalho *no campo*, eu estava aprendendo a pensar, com o auxílio de imagens, o *trabalho de campo.*

1. INTRODUÇÃO: UMA PESQUISA E UMA PESQUISADORA IMPLICADA

1.1 Uma trajetória implicada

Cresci numa casa de peroba-rosa, retangular, extensa, assoalhada — pintada, exclusivamente, pelo devir do tempo. Risquei o chão com lápis de marceneiro emprestados de meu tio, o mesmo chão que lustrei com o escovão e esparramei caixas de fotografias no assoalho, varri o terreiro com guanxuma, queimei — com auxílio de um maçarico — teias de aranha no telhado, ouvi histórias, criei histórias e construí coisas, principalmente casas de madeira em árvores/casas da árvore. Aprendi a pensar e a fazer coisas observando e partilhando a vida junto aos humanos e não humanos com os quais convivi.

Quando caminhava na mata, tinha a impressão de estar acompanhada pela caipora, seguia sempre alerta. No rio, estava atenta à presença de criaturas desconhecidas. Na quaresma, sentia medo de lobisomem, contudo, ao mesmo tempo, esperava por ele. Havia desconfianças de sua identidade, nada que pudesse ser completamente desvelado entretanto. Muitas vezes escutei a minha avó, Dona Cida, falar e mostrar as paredes da casa arranhadas após relatar ataques, atribuídos por ela ao lobisomem, que a casa sofria.

Meu avô, Seu Chico, narrava com orgulho o processo de construção da casa, feita com uma peroba-rosa — extraída do próprio sítio — algumas safras depois que a sua família chegou à Maravilha para trabalhar na colheita de café. Pequenos lotes de cinco alqueires foram vendidos na região, os pais de meu avô haviam adquirido um deles. Ouvia em casa, ouvia na escola, ouvia dos/as familiares dos/as meus/minhas amigos/as, ouvia na televisão e no rádio histórias sobre os PIONEIROS, sempre narradas no gênero masculino.

Cresci com palavras como: pioneiros, casa de madeira, peroba-rosa, trabalho na roça, café, algodão, rami, gato de rami, “pé vermeio”, caipira, lobisomem, roça, plantar, colher, safra, soja, milho, trigo, granja, geada, “Maravia”, Londrina, patrimônio, cidade e sítio. Cresci me perguntando: “Quem são OS PIONEIROS?” Antes de conseguir elaborar uma resposta, contudo, eu segui algumas pistas que vinham das palavras enunciadas e das experiências que vivi. A história que me contavam deixava muitas fendas, eu queria entrar por uma delas para entender um pouco mais, talvez por isso, cresci junto ao meu desejo de perguntar. A cada nova pergunta uma resposta inusitada abria outra fenda e, mais uma vez, a minha coleção de interrogações se estendia.

Em Maravilha, nós tínhamos algumas ideias sobre OS PIONEIROS. Em dias próximos à celebração do aniversário de Londrina, eventualmente, um habitante mais velho

do Distrito era convidado para ir até a escola, geralmente falava sobre o PASSADO, sobre a derrubada da mata, da estrada que antes não existia, da viagem que era chegar até Londrina, falava de carros atolados, de árvores imensas, de chuvas torrenciais e de geadas insistentes.

Naquela época, nós pouco sabíamos sobre a fundação de Maravilha, não tínhamos uma data pra comemorar e ainda não temos. Na ausência dela, erámos e ainda somos inseridos/as na narrativa oficial da cidade de Londrina. Eu pouco sabia sobre como isso impactaria nos meus interesses futuros. No dia 28 de outubro de 2021, algumas décadas depois da experiência que narrei acima, eu estava conversando Dona Bela e seus filhos Wilminha e Valdir sentada junto a eles/as na varanda da casa de Dona Bela, de frente pra rua.

Falávamos sobre a pesquisa, pessoas e histórias de Maravilha; naquele momento, não sabíamos que Dona Bela seria uma das companheiras de viagem[1] deste estudo. Nesse dia, Wilminha argumentou que Maravilha não possui uma data para os/as habitantes comemorarem seu aniversário e reiterou: "alguém precisa escrever sobre isso aqui, eu estava esperando a pessoa chegar faz tempo".

De volta ao tempo no qual ouvíamos os/as mais velhos/as na escola, nós escutávamos e ficávamos tentando decifrar como era a vida ali antes da gente. As histórias que nos contavam tinham um ar de coragem, um fundo de necessidade e um desafio de fazer casa, fazer família e fazer comunidade depois de uma longa história de viagem, de deslocamento, seja trem, de "pau-de-arara", de carona, de bote, andando ou um misto de tudo isso. Alguém amado sempre ficava ou partia em/de uma terra distante, um/a irmão/irmã nunca mais visto/a, um/a primo/a que "saiu pelo mundo", uma mãe que morreu sem que fosse possível comparecer à sua despedida, um pai de quem não se sabe o paradeiro. Nos livros de história, aprendíamos história e heroísmo, história com um tom de heroísmo.

Já em Londrina — na cidade —, durante a graduação, continuei escutando histórias sobre os pioneiros, no entanto, quando andava pelas ruas da cidade — sempre caminhei muito, por necessidade ou por prazer — encontrava muitas placas memorialistas. Eu não reconhecia os nomes daquelas pessoas. O museu histórico da cidade, antiga estação ferroviária, estava repleto de fotografias — árvores centenárias cortadas, com idade revelada nos anéis registrados nas toras de madeira, caminhões abarrotados de madeira, trens, paletós, sapatos, chapéus e modestos artefatos indígenas — e eu não reconhecia aquelas pessoas. De íntimo, naquelas fotos, somente as casas de madeira. Ficava me perguntando: quem são os

[1] A terminologia será explicada na página 99, contudo a expressão é mobilizada para se referir às interlocutoras da pesquisa.

pioneiros? O que é ser um pioneiro? Por que as pessoas que eu conheço não são chamadas de pioneiras? Existem pioneiras?

Procurava identificação nas fotografias, buscava as Marias, as Aparecidas, os Franciscos, os Josés, as Ritas, os Pedros, as Carolinas, as Luzias e as Bernadetes que eu conhecia. Muito mobilizada pelas discussões do cinema novo — "uma câmera na mão e uma ideia na cabeça", célebre frase de Glauber Rocha —, eu tinha algumas interrogações na cabeça, uma câmera na mão e sabia de algumas fotografias de família que repousavam a sua insurgência em álbuns, caixas de sapatos e sacolinhas. Foi nesse período que, lá pelos idos de 2010, propus o projeto, não finalizado na época, que hoje origina esta tese.

Mais tarde, o desejo de retomar a pesquisa que gerou este estudo foi reassumido a partir de indagações sobre processos que aludem a uma relação entre visibilidades e (in)visibilidades[2]. Tais indagações foram movimentadas em um estudo de mestrado, iniciado em 2016 — “Entre visibilidades e (in)visibilidades: os usos da fotografia no ensino de Sociologia e História” —, que versava sobre a (in)visibilidade do visual em práticas de ensino. Nesse trabalho, construí uma reflexão sobre processos epistemológicos que fundamentam a movimentação de imagens no contexto educacional. Para isso, a pesquisa mobilizou um arranjo de (in)visibilidades ou visibilidades seletivas e estereotipadas sobre mulheres negras e indígenas em materiais didáticos das disciplinas de sociologia e história. (Maffi, 2018).

Foi a partir da trajetória narrada e das questões supracitadas ao longo desse caminho, com suas trilhas emaranhadas, desvios, fendas e encruzilhadas, que as interrogações que originaram esta tese voltaram a ser remexidas e rearticuladas.

1.2 Um (in)visível Distrito chamado Maravilha em um norte de silêncios

Historicamente, *sujeitos*[3] afetados pelos marcadores sociais de classe, raça e gênero, entre outros, tiveram as suas trajetórias (in)visibilizadas[4] ou secundarizadas pela história oficial. História essa cuja predominância narrativa é postulada a partir de um jogo

[2] Provocadas, inicialmente, pela leitura do livro “O que vemos, o que nos olha”, de Didi-Huberman (2010), cuja reflexão parte do pressuposto de que há uma ambivalência nas imagens e de que o ato de ver pressupõe o vazio.
[3] O termo *sujeito* também é utilizado em itálico em referência à abordagem de Grada Kilomba (2019). Assim como a terminologia *object, subject* não tem gênero na língua inglesa. A autora destaca que a tradução do termo para o português é reduzida ao gênero masculino ─ o sujeito ─, não permitindo alterações para o gênero feminino ─ *a sujeita* ─, assim como nos vários gêneros LGBTTQIA+ ─ *xs sujeitxs* ─.

memorialista de esquecimento, supressão e lembrança, que alimenta a construção de imaginários sobre o passado. Nesse sentido, Paul Ricoeur (2007) salienta que lembrar e esquecer não se constituem como atos involuntários, pois se associam a mobilizações e usos construídos no presente, os quais estão vinculados a interesses particulares.

A predominância narrativa se institui como um importante mecanismo de manutenção de privilégios e relações de poder estabelecidas na dimensão do silenciamento. Nesse jogo, que pressupõe uma relação dialética entre silêncio e fala, quando os marcadores sociais da diferença estão interseccionados, diferentes combinações de poder, posição e relações se estabelecem.

A partir da década de 1960, importantes debates sobre a estrutura e a história abriram a possibilidade de tensionar concepções até então estabelecidas. Abordagens como a de Carlo Ginzburg (2020), na micro-história, situam-se nesse contexto de problematizações. Ao buscar aberturas para pensar o não visto, os fatos e as pessoas que não compõem a narrativa histórica oficial, abrindo a história às margens, Ginzburg (2020) não procura uma uniformidade estruturante das relações socioculturais. O autor confere relevância a abordagens reduzidas, que não tinham, entretanto, a sua importância restrita a temas locais. (Vendrame, 2018).

Situado na dimensão do visível e do invisível, à margem da história oficial, encontra-se o distrito de Maravilha, um dos oito[5] distritos[6] de Londrina/Paraná. A sua origem e nomenclatura remontam à década de 1940, a partir do loteamento da Fazenda Maravilha, no entanto, a sua instituição e anexação ao Município de Londrina ocorre somente na década de 1970, através do decreto lei nº 6.914, de 02/09/1977.

Do ponto de vista geográfico, o distrito é margeado pelo Rio Tibagi, que marca a fronteira entre os municípios de Londrina e Assaí. No que corresponde à distância entre o Distrito de Maravilha e a sede administrativa da cidade, ele está localizado a 26 quilômetros de Londrina. Segundo dados do IBGE-Censo Demográfico 2010, Maravilha ocupa uma área de 124, 806 quilômetros quadrados.

A partir do censo, a Prefeitura Municipal de Londrina elaborou o documento “Perfil dos Distritos”, de 2013. De acordo com ele, em 2010, a população total de Maravilha era

---

[4] As invisibilidades são processos construídos no contexto de relações que estão implicadas em uma dinâmica de visibilidades e invisibilidades, portanto a ideia de (in)visibilidade pressupõe também a construção de visibilidades específicas. Nesse sentido, a (in)visibilidade também é a construção de um tipo de visibilidade.

[5] Além de Maravilha, Londrina possui outros sete distritos: Espirito Santo, Guaravera, Irerê, Lerroville, Paiquerê, São Luiz e Warta.

[6] Segundo dados do documento “Perfil dos Distritos”, de 2013, publicado pela Prefeitura Municipal de Londrina, em 1940 a população considera rural em Londrina correspondia a 64%, ao passo que em 2010 mais de 97% da

composta por 986 pessoas. A sede do distrito, integrada por aproximadamente 10 ruas, é povoada por 485 habitantes. Esses/as habitantes são compreendidos/as pelo documento como integrantes da população urbana de Londrina, a despeito das relações vivenciadas em Maravilha que estão associadas a uma dinâmica constante entre urbanidades e ruralidades. As/os demais habitantes da região de Maravilha, 501 pessoas, são considerados/as como integrantes da população rural, a qual vive em fazendas, chácaras e sítios, distribuídos em cinco bairros: Jaboticabal; Volta Grande; Dos Grilos; Escolinha e Gaviãozinho.

O documento citado destaca que dos 986 habitantes de Maravilha, 486 são mulheres e 500 são homens. Desses, 250 homens vivem no perímetro urbano e 250 na área rural, ao passo que 235 mulheres habitam a área urbana e 251 a rural. O mesmo documento também agrega dados acerca da distribuição percentual da população residente segundo cor ou raça[7]. Nesse sentido, 640 pessoas se autodeclaram brancas, 19 pretas, 293 pardas, 32 amarelas e 2 pessoas se autodeclaram indígenas.

Segundo o documento, comparativamente, a população residente em todos os distritos de Londrina, de 1970 a 2010, foi amplamente reduzida. Em contrapartida, a população residente na sede de Londrina cresceu significativamente. Ela passou de 171.241 pessoas, em 1970, para 489.545 habitantes em 2010. Entre todos os distritos, atualmente, Maravilha possui o menor índice populacional. Esse contexto está diretamente associado à mecanização do trabalho no campo e, em sua decorrência, ao extensivo deslocamento da população rural para os centros urbanos e para os demais estados do país.

Muitos/as habitantes de Maravilha, assim como dos demais distritos, que nas décadas precedentes estavam envolvidos/as em atividades rurais, hoje trabalham no centro administrativo de Londrina, na "cidade". Entre as atividades trabalhistas mais recorrentes estão: trabalhadoras domésticas; vigilantes; motoristas e, entre os/as mais jovens, vendedores/as, atendentes de supermercados, entre outras.

---

população é definida como urbana. Os distritos são deliberados por esse documento como unidades administrativas dos Municípios que integram o espaço urbano.

[7] Hall (2004) compreende a categoria raça como uma elaboração discursiva. Ela é organizadora das maneiras de falar, de sistema de representação e de práticas sociais (entendidas como discursos), que se validam de um "conjunto frouxo" de diferenças físicas – textura do cabelo, cor da pele, entre outras – como marcadores simbólicos, com intuito de diferenciar, do ponto de vista social, um grupo do outro. (Hall, 2004, p. 63).

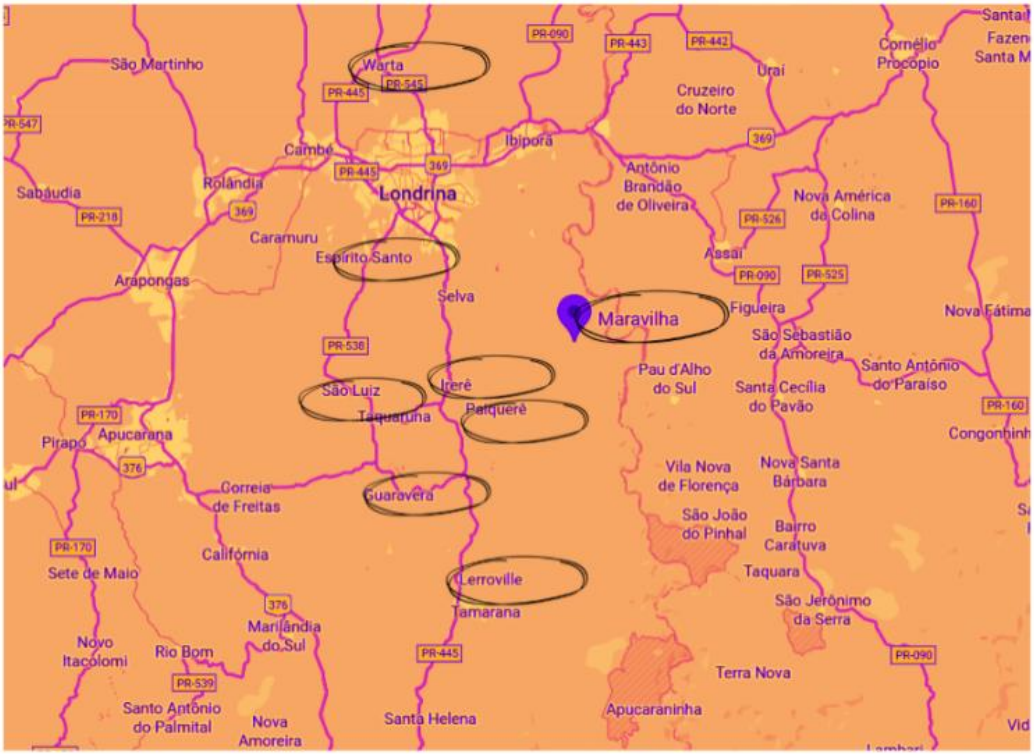


Figura 3 - Distritos de Londrina. Intervenção em um mapa do Google *Maps*. **Fonte:** Google *Maps*.

A história oficial de Maravilha se restringe a dados referentes à sua fundação no ano de 1977 e a informações censitárias. Contudo, como mencionado, na década de 1940 já havia um povoado na região[8]. Ademais, na literatura acadêmica também não são encontrados estudos que constituam referências sobre o distrito ou sobre as relações construídas nessa localidade, tanto no período que antecede a sua oficialização quanto posterior a ele. Diante desses fatores, alguns elementos, correspondentes à história de Londrina, se relacionam a com esse silenciamento. De um modo geral, a (re)ocupação das terras ao norte do Estado do Paraná ocorreu posteriormente a (re)ocupação da região oeste do Estado e está associada, diretamente, a expansão da cafeicultura paulista.

> As primeiras movimentações de colonizadores, nos limites territoriais do que viria a ser o estado do Paraná, ocorreram a partir do século XVI. Esse processo de ocupação, segundo explicação histórica de Pinheiro Machado (1951), pode ser dividido em três frentes pioneiras: a Paraná tradicional com avanço do litoral para o planalto; a da região Norte, ligada à onda cafeeira paulista; a da região Sudoeste com a corrente migratória do Rio Grande do Sul e Santa Catarina (Gomes, 2015, p. 90).

[8]A inexistência da produção de literatura sobre a formação do Distrito de Maravilha, tanto sobre vida dos *sujeitos* que habitavam esta região anteriormente ao decreto que a institui como um dos distritos de Londrina, quanto posterior a ele, reforça a relevância social e científica desta tese.

No que corresponde à ocupação expansionista da região ao norte do Estado do Paraná, Serra (1991) infere que nos anos finais do século XIX ocorre a desagregação da frente denominada como Paraná velho. Essa frente estava fundamentada na grande propriedade e se estruturava, economicamente, no tropeirismo e na agropecuária, e, em um segundo no momento, na extração e no tratamento de madeira e erva-mate. Ocorre que, no mesmo período histórico, a economia cafeeira paulista entra em crise, motivada, entre outros elementos, pelo extensivo desgaste do solo nas tradicionais zonas produtoras. Assim, o autor ressalta que a correlação entre essas duas situações vai impulsionar o deslocamento do movimento expansionista paranaense para a região norte do estado.

> Essa frente pioneira não constitui o marco inicial da ocupação dessa região, embora tenha sido disseminada a ideia de que as densas florestas estavam à espera da sanha dos desbravadores e colonizadores. Exemplo disso é a obra Colonização e Desenvolvimento do Norte do Paraná, editada em 1975, pela Companhia Melhoramentos Norte do Paraná, que quase nada menciona sobre a existência de tribos indígenas, caboclos e posseiros. Passava-se a visão de que os que ocuparam a região eram verdadeiros heróis, omitindo-se o envolvimento ou embates com nativos que já habitavam a região. (Gomes, 2015, p. 91).

Correia e Steinke (2012), paralelamente a perspectiva acima, salientam que os mapas do Paraná até 1950 representavam as terras ao norte do estado como um grande "vazio demográfico", destacando a ausência de concepções que reforçavam a presença humana nesse espaço. Os autores ressaltam que essa ideia de "vazio demográfico" foi construída durante boa parte do século XX e que reforçava a visão que os colonizadores construíram sobre si mesmos.

> Geógrafos, historiadores, sociólogos, representantes da burocracia e empresas colonizadoras difundiram a noção dessa região como terra desabitada, sem aglomeração urbana, lugar de terras virgens e intocadas, terras devolutas e desconhecidas, vasto sertão, ilimitado deserto humano e vazio absoluto. Um ideário que, na verdade, acabou servindo de base para a apologia das companhias colonizadoras, justificando sua atuação, e contribuiu para a construção do mito do pioneiro/desbravador a preencher e domar heroicamente tão bravio espaço (Correia; Steinke, 2012, p. 5).

No que concerne à formação de Londrina, Muller (2007) afirma que, em 1929, a Companhia de Terras Norte do Paraná (CTNP), fundamentando-se em sua experiência no Sudão Anglo-Egípcio, institui o modelo de colonização no norte do Paraná e funda a cidade de Londrina como "capital" da área que seria colonizada. Após a instalação dos escritórios da Companhia, a autora ressalta que foram iniciados os trabalhos de levantamento topográfico e

planos de loteamento, seguidos pela construção de estradas e estabelecimentos de núcleos urbanos.

Em uma perspectiva distinta da abordagem supracitada, Tomazi (1997), em sua pesquisa de doutorado, problematiza a concepção presente na historiografia hegemônica de que a (re)ocupação[9] da região ao norte do Estado do Paraná ocorreu, a princípio, de modo "espontâneo" e, posteriormente, de forma racional e planejada. O pesquisador defende que houve um equívoco no que concerne à atividade da CTNP na região e ao processo de (re)ocupação como um todo, produto de uma tentativa de apagar as narrativas, ainda hoje vigentes, sobre a (re)ocupação no cotidiano dos/as moradores/as da região. Para ele, esse discurso hegemônico é produtor de uma abordagem linear que silencia o fato de que a (re)ocupação, articulada com base em pressupostos e relações capitalistas, ocorreu de múltiplas formas. Em oposição à historiografia hegemônica, Tomazi (1997) observa que o processo de (re)ocupação da região ocorreu de maneira diversificada, conflituosa e não sem resistência. Nessa ação, grileiros, posseiros, sitiantes, fazendeiros, trabalhadores sem-terra, empresas colonizadoras nacionais e internacionais e o Governo do Estado do Paraná atuaram de modo dissonante.

O autor alega que a partir da década de 1930 inicia-se um processo de escrever e (re)escrever a história da região ao norte do Estado do Paraná, através de uma perspectiva dominante que produziu esquecimentos e silenciamentos de vozes divergentes, por meio da articulação de ideias e imagens. De acordo ele, é possível argumentar que o processo de colonização da região, produtor do discurso "Norte do Paraná", construiu a sua propaganda através de uma ampla circulação de imagens, as quais tinham como intuito legitimar a narrativa oficial que se construía.

Essa construção discursiva contribuiu para a (in)visibilização de populações dissidentes — visto que, se a imagem visibiliza, ela também (in)visibiliza —, ao mesmo passo que marginalizou setores da sociedade em condição de desprivilegio socioeconômico, que se deslocaram à região em virtude das propagandas da CTNP e de políticas públicas de promoção de fluxos migratórios, que buscavam um esvaziamento de conflitos urbanos, dissipando-os pelo território nacional.

[9] O termo (re)ocupação é utilizado por Tomazi (1997) em sua pesquisa de doutorado, "Norte do Paraná": História e Fantasmagorias", em oposição a narrativa da ocupação do "Norte do Paraná". Discurso hegemônico, presente na história oficial do estado, que invisibiliza conflitos e os habitantes originários da região. Autores como Benatti (1997), Tommasino (1995) e Vidigal (1969) também trabalham com a terminologia (re)ocupação.

É esse contexto que orienta os processos migratórios que levaram ao deslocamento das companheiras de viagem deste estudo e de/ou seus familiares para o Distrito de Maravilha, ou seja, a propaganda empreendida pela empresa colonizadora CTNP — que mercantilizava parte da região ao norte do Estado do Paraná —, então fundamentada na promoção do imaginário de uma "terra da promissão", agregada às condições socioeconômicas vivenciadas pelas companheiras e/ou seus familiares. Essa propaganda dialogava com políticas públicas desenvolvimentistas que fomentavam um ideário de pertencimento ao território nacional.

Nesse contexto, é possível inferir que o abafamento narrativo correspondente ao Distrito de Maravilha se constitui como parte integrante de um processo de silenciamento de vozes dissonantes na história oficial da região ao norte do Estado do Paraná, um norte de silêncios. Assim, a ausência de fontes escritas, o processo de esquecimento e os silenciamentos produzidos pelo discurso hegemônico "Norte do Paraná" — que (in)visibilizaram a história de pessoas ímpares, como as habitantes do distrito de Maravilha — comunicam indícios de problemáticas que perpassam a vida desses *sujeitos*.

1.3 Por que experiências de mulheridades?

Com base na perspectiva de Tomazi (1997), é possível destacar que o silenciamento de vozes divergentes na construção de uma narrativa hegemônica, expressa no discurso "Norte do Paraná", configurou-se como um problema recorrente na historiografia oficial desse Estado. O silêncio, contudo, ressoou. Ele produziu e rearticulou novos silenciamentos, atuando diretamente Distrito de Maravilha. Porém, se a problemática da (in)visibilidade e do silenciamento narrativo atinge a todos/as os/as habitantes de Maravilha, por que esta tese foi erigida a partir de memórias, trajetórias e experiências de mulheridades e não abordou as perspectivas dos/as habitantes do distrito como um todo?

Simone de Beauvoir (1980) define o conceito de "outro" a partir de uma elaboração teórica subsidiada na dialética do senhor e do escravo, de Hegel. A teórica enfatiza que, segundo a perspectiva hegeliana, o *sujeito* se define em um processo de oposição, afirmando-se como essencial ao entender o outro como inessencial, isto é, como *objeto*. Ao pensar a categoria de gênero, Beauvoir (1980) argumenta que a definição da mulher não ocorre por ela mesma, mas em oposição ao homem, em um movimento de objetificação. Essa definição, com base no olhar do homem, está entrelaçada a relações de dominação e hegemonia.

Grada Kilomba (2019), por sua vez, pondera que o status das mulheres brancas é oscilante. Isto é, ele depende das relações estabelecidas e possibilita que mulheres brancas possam ser compreendias como *sujeitos* em contextos relacionais específicos. A autora atribui uma dimensão relacional a esse status, problematizando a sua generalização e enfatiza que a categorização de Beauvoir remete às mulheres brancas. Assim, Kilomba (2019) argumenta que se as mulheres brancas ocupam a condição de outro, partindo do tensionamento de Beauvoir, é possível afirmar que mulheres negras estão na posição de outro do outro, pois não são nem homens, nem brancas.

Ao problematizar o conceito de *sujeito*, paralelamente à perspectiva de Kilomba (2019), hooks[10] (1989) assevera que os *sujeitos* são aqueles que podem construir suas próprias realidades, nomear as suas histórias e, também, definir as suas identidades, diferentemente daqueles que são colocados na condição de *objetos*. Nessa condição, a realidade e as identidades são estabelecidas e criadas por outros, e as histórias subordinadas à relação com aqueles que ocupam a posição de *sujeitos*.

Dessa forma, ao considerar o tensionamento da perspectiva de Beauvoir por Kilomba (2019), entende-se que há uma urgência tanto na composição de estudos que abordem os processos produtores de silenciamentos das narrativas de pessoas em condição de desprivilegio socioeconômico quanto sobre questões de gênero e étnico-raciais, ou seja, estudos que cruzem os marcadores sociais da diferença, interseccionais, como postula Patricia Hill Collins (2021). Acrescido a esses elementos, pesquisas sobre o campo da visualidade, também como ambiente de disputas e construção de processos de identificação, são igualmente urgentes, visto que a (in)visibilidade de experiências de mulheridades — isto é, das distintas formas como as mulheres experimentam o mundo a partir da intersecção de distintos marcadores sociais da diferença, como argumenta Letícia Carolina Pereira do Nascimento (2021) — especialmente de mulheres negras em pesquisas com imagens é outro elemento que deve ser destacado.

De tal modo, cabe ressaltar que a discussão sobre as memórias, trajetórias e experiências de mulheridades, negras e brancas, remete a percepções sobre a subjetividade desses *sujeitos* e não sobre um conhecimento universal. Como pondera Fanon (2008), essas mulheres são o que são, portanto não é preciso recorrer ao universal na abordagem das relações que constituem as suas trajetórias. Todavia, ainda que as suas trajetórias estejam subscritas ao Distrito de Maravilha e forneçam elementos à construção da história desse lugar,

elas também estão atreladas a macroprocessos que perpassam as relações que constituem a sociedade brasileira, assim como enunciam uma conjuntura que transcendem as fronteiras nacionais.

É nesse contexto que Montero (1993), ao problematizar o processo de globalização da cultura e suas implicações na pesquisa antropológica, infere que a globalização coloca como desafio para o/a antropólogo/a — anteriormente voltado/a para o entendimento da cultura do outro — a construção de ponderações sobre os processos culturais por meio dos quais os povos não ocidentais estão incorporados ao sistema mundial. Na concepção da antropóloga, o processo de mundialização não caminha, necessariamente, para a homogeneização da cultura, pois ele repõe as diferenças de outros modos. Caberia ao/à antropólogo/a entender um difícil jogo, que aciona estratégias de integração/separação, que fundamenta as perspectivas de diversos grupos ao reivindicarem as suas identidades.

A partir da abordagem de Montero (1993), é possível apontar uma dinâmica relacional entre o local/global, visível/invisível, rural/urbano na construção da experiência comunitária das companheiras de viagem e argumentar que essas categorias não se relacionam de forma antinômica, uma vez que elas pressupõem fluxos relacionais que aludem a estratégias de integração/separação.

No que consiste à escolha do recorte temporal do material fotográfico que compõe a tese — fotografias realizadas, majoritariamente, a partir da década de 1960 —, levei em consideração o restrito acesso à técnica fotográfica no período de estabelecimento de Maravilha e o entendimento de que essas imagens compõem acervos particulares das companheiras de viagem e, por isso mesmo, apresentam temporalidades distintas. Também considerei o fato de que a constituição dos acervos tem maior concentração de imagens após a década de 1970, o que está diretamente associado ao desenvolvimento da técnica fotográfica. É importante destacar que a maioria das fotografias desse período, quando não inseridas em contextos rituais como casamentos, batizados ou festas, constituem-se como fotografias externas, o que se relaciona, diretamente, à condição técnica dos equipamentos fotográficos do período.

Essa circunstância condiz com o gradual processo de popularização do retrato e da linguagem fotográfica, uma vez que as pinturas a óleo, antecessoras dos retratos fotográficos, eram inacessíveis à maioria da população devido ao seu alto custo. De tal modo, o acesso ao retrato fotográfico possibilita novas visualidades a partir de sua inserção entre as necessidades

[10] hooks foi escrito em letras minúsculas em referência ao posicionamento desta autora. Segundo ela, o seu nome

sociais de consumo (Rouillé, 2009). É importante ressaltar, contudo, que a popularização do acesso ao retrato fotográfico nos grandes centros não significou a obtenção imediata dessa tecnologia por populações em condição de desprivilegio socioeconômico.

Assim, a mobilização de imagens das companheiras de viagens deste estudo na construção de uma narrativa sobre si — uma narrativa de (in)visibilidades que se revelam por meio de uma dinâmica de composição de Trajetos Visuais[11] e o seu cruzamento, a fotrica[12] — , caminha paralelamente à necessidade de construção de visualidades e visibilidades que incorporem as mulheres como *sujeitos* de suas próprias narrativas e trajetórias. Dado o contexto no qual essas visualidades e visibilidades estão presentes, elas se constituem como contravisualidades, uma vez que reivindicam uma subjetividade que possui autonomia para disputar aquilo que é visível e dizível. (Mirzoeff, 2016).

Gayatri Chakravorty Spivak (2010) denomina como violência epistemológica a obliteração de conhecimentos de pessoas em condição desprivilegio social — seja por questões étnico-raciais, de classe, de gênero, entre outras. Em consonância com a perspectiva de Spivak, ao abordar a importância de um percurso de conscientização coletiva, Kilomba (2019) salienta,

> [...] uma sociedade que vive na negação, ou até mesmo na glorificação da história colonial, não permite que novas linguagens sejam criadas. Nem permite que seja a responsabilização, e não a moral, a criar novas configurações de poder e de conhecimento. Só quando se reconfigura as estruturas de poder é que as muitas identidades marginalizadas podem também, finalmente, reconfigurar a noção de conhecimento: Quem sabe? Quem pode saber? Saber o que? E saber de quem? (Kilomba, p.13. 2019).

A construção universalista do saber exclui de modo radical realidades que são consideradas “outras” e, ao produzi-las como inexistentes, por meio de um processo unilateral de construção de mundo, desumaniza o universo que é considerado como “outro”. Nessa acepção, o silenciamento narrativo acima referido evidencia uma problemática de fundo epistemológico, isto é, a inexistência de registros escritos sobre o Distrito de Maravilha caminha, concomitantemente, a uma ação ocidental, expressa no processo de colonização da

---

deve ser grafado em letras minúsculas para evidenciar a sua obra e não à sua pessoa.

[11] Os Trajetos Visuais constituem a primeira trilha e técnica teórico-metodológica do estudo. Eles são construídos no capítulo três e apresentados no capítulo quatro.

[12] A fotrica surge como uma categoria êmica que, ao longo do processo de pesquisa, torna-se um importante instrumento teórico-metodológico. Como uma malha de relações, a sua energia é irradiada ao longo de todo o texto, contudo, a sua construção teórico-metodológica ocorre durante o capítulo cinco, uma vez que ela constitui a segunda trilha e técnica teórico-metodológica desta tese. Ela é a malha que entrecruza as memórias, trajetórias, experiências de mulheridades e reflexões presentes nos Trajetos Visuais.

região e que está fundamentada em uma perspectiva de conhecimento atrelada à manutenção de relações de poder. Nessa concepção, são considerados historicamente legítimos ou referendados os dados escritos, secundarizando outras possibilidades narrativas, sejam elas orais, visuais ou gestuais.

À vista disso, a composição de narrativas construídas por intermédio da mobilização de imagens articuladas a relatos orais, nas quais as companheiras de viagem estão à frente dos processos narrativos, contribui para a movimentação, transformação e recriação de suas memórias e associa-se à construção de um entendimento histórico erigido sobre outra ótica de conhecimento. Tal perspectiva remete a uma abertura à reflexão sobre como conhecemos e coloca em evidência uma discussão sobre processos produtores de (in)visibilidades e visibilidades específicas, esquecimentos, inexistências e ausências não dialéticas.

1.4 Considerações sobre a noção de Interseccionalidade: mulheridades em um contexto interseccional

Foi no final da década de 1980 que Kimberlé Crenshaw (1989) [13] cunhou a noção de interseccionalidade, mobilizada como uma metáfora para olhar à forma pela qual os sistemas de opressão se sobrepõem. Ao observar o processo que gera essa convergência estrutural, Crenshaw compreendeu que a política retórica e a política identitária não incluíam questões, causas e pessoas afetadas pelo entrecruzamento dos sistemas opressivos.

Crenshaw apontou a convergência das opressões étnico-raciais, de gênero e de classe nas experiências de mulheres não-brancas e, ao problematizar esse imbricamento, postulou que estratégias de intervenção fundamentadas nas experiências de mulheres que não partilham a mesma condição de classe ou étnico-racial apresentam limitações, uma vez que os problemas enfrentados por esses *sujeitos* são distintos. A autora associa o enfrentamento das opressões às possibilidades perceptivas e às perspectivas que são experimentadas pelas mulheres a partir de suas respectivas inserções nos sistemas de opressão sobrepostos; isto é, o cruzamento de diferentes padrões de subordinação implica na produção de distintos problemas.

Ao retomar a noção de interseccionalidade, Patricia Hill Collins (2016) argumenta que o pensamento feminista negro sustenta, há muito tempo, a tese de que as opressões estão

---

[13] No texto *"Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics"*.

integradas, embora, em distintos períodos sócio-históricos, o foco em determinadas formas de opressão tenha se sobreposto a outras. Collins e Bilge (2021) argumentam que a noção de interseccionalidade torna visível o entendimento de que "em determinada sociedade, em determinado período, as relações de poder que envolvem raça, classe e gênero, por exemplo, não se manifestam como entidades distintas e mutuamente excludentes" (Collins; Bilge, 2021, p. 16). De modo que essas relações interseccionais marcam todos os âmbitos da vida coletiva.

As autoras argumentam que a interseccionalidade é mobilizada como ferramenta analítica para abordar distintos problemas sociais e, além deles, é movimentada como uma ferramenta heurística, isto é, como instrumento de resolução de problemas. Sendo assim, a mobilização da interseccionalidade como ferramenta analítica e heurística pode assumir distintas possibilidades. Logo, a interseccionalidade se institui como um modo de investigação crítico e prático que está em constante construção e, nesse processo, agrega uma sinergia entre investigação crítica e a práxis (Collins; Bilge, 2021). Por esse caminho, ela pode atuar como uma ferramenta analítica à construção de estratégias.

> Nas décadas de 1960 e 1970, as ativistas negras estadunidenses enfrentaram o quebra-cabeça que fazia suas necessidades relativas a trabalho, educação, emprego e acesso à saúde simplesmente fracassarem nos movimentos sociais antirracistas, no feminismo e nos sindicatos que defendiam os direitos da classe trabalhadora. Cada um desses movimentos sociais privilegiou uma categoria de análise e ação em detrimento de outras: por exemplo, raça no movimento em favor dos direitos civis; gênero no movimento feminista; classe no movimento sindical. Considerando que as afro-americanas eram também negras, mulheres e trabalhadoras, o uso de lentes monofocais para abordar a desigualdade social deixou pouco espaço para os complexos problemas sociais que elas enfrentam. As questões específicas que afligem as mulheres negras permaneciam relegadas dentro dos movimentos, porque nenhum movimento social iria ou poderia abordar sozinho todos os tipos de discriminação que elas sofriam. As mulheres negras usaram a interseccionalidade como ferramenta analítica em resposta a esses desafios. (Collins; Bilge, 2021, p. 18-19).

Ao sugerir que na América do Norte, especialmente após a década de 1990, as mulheres negras mobilizaram a noção de interseccionalidade como um instrumento analítico capaz de oferecer respostas para a sobreposição de opressões, Collins e Bilge (2021) também asseveram que essas mobilizações não são um fenômeno novo, assim como a interseccionalidade não é uma ferramenta analítica restrita à América do Norte e a Europa. De modo que nos países do Sul global ela "é usada frequentemente como ferramenta analítica, mas não recebe essa denominação" (Collins; Bilge, 2021, p.19).

Nesse sentido, a interseccionalidade, estruturada como noção, foi cunhada por Crenshaw no final da década de 1980, contudo, o exercício interseccional já era uma prática mobilizada pelas intelectuais brasileiras Beatriz do Nascimento, Sueli Carneiro e Lélia Gonzalez[14]. De acordo com Sueli Carneiro (2014), a preocupação do movimento feminista acerca da intersecção das questões de gênero, classe e raça é concomitante a formação, na década de 1970, do Movimento de Mulheres Negras do Brasil, ou seja, mulheres negras tensionaram o feminismo e alargaram o campo de atuação do movimento, pois, como assevera Gonzalez (2020a), ao manter um posicionamento metodologicamente mecanicista, eurocêntrico, o feminismo tornou-se cúmplice da dominação que almejava defrontar.

No manifesto "Por um feminismo afro-latino-americano", publicado em 1988, em decorrência do centenário da abolição da escravatura, Lélia Gonzalez (2020b) associa as contradições que marcam a sociedade brasileira ao contexto mais amplo dos países latino-americanos, demonstrando como o processo colonial articulou as diferenças raciais e de gênero como desigualdades.

Nesse contexto, Gonzalez (2020b) argumenta que o feminismo, percebido como teoria e prática, ao centralizar suas análises no capitalismo patriarcal, revelou as bases materiais e simbólicas que estruturam a opressão das mulheres. Contudo, apesar dessas contribuições, não incorporou ao seu arcabouço analítico a opressão étnico-racial, o que, segundo a autora, o distingue do feminismo norte-americano, constituído em grande medida a partir das contribuições do movimento negro.

> Por tudo isso, o feminismo latino-americano perde muito de sua força abstraindo um fato da maior importância: o caráter multirracial e pluricultural das sociedades da região. Lidar, por exemplo, com a divisão sexual do trabalho sem articulá-la com a correspondente ao nível racial é cair em uma espécie de racionalismo universal abstrato, típico de um discurso masculinizante e branco. Falar de opressão à mulher latino-americana é falar de uma generalidade que esconde, enfatiza, que tira de cena a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam um preço muito alto por não serem brancas. Concordamos plenamente com Jenny Bourne, quando ela afirma: "Eu vejo o antirracismo como algo que não está fora do movimento de mulheres, mas como algo intrínseco aos melhores princípios feministas". (Gonzalez, 2020b, p.119-120).

[14] Em 1976, Beatriz do Nascimento publicou o texto "A mulher negra no mercado de trabalho". Em 1978, Sueli Carneiro publicou o artigo "Gênero, raça e ascensão social". Lélia Gonzalez, em 1984, publicou o artigo "Racismo e sexismo na cultura brasileira", no qual tematizava a correlação entre as opressões de classe, raça e gênero.

Gonzalez (2020c) assevera que as sociedades latino-americanas herdaram tanto as ideologias de classificação social — racial e sexual — quanto às técnicas administrativas das sociedades ibéricas e, em decorrência desse processo, construíram-se de forma hierárquica, "estratificadas racialmente". Nesse contexto, a autora argumenta que as mulheres negras vivenciam um processo opressivo que articula o racismo, o capitalismo e o patriarcado.

A feminista marxista Heleieth Saffiotti, paralelamente a abordagem de Gonzalez, mobiliza a metáfora do nó para se referir à articulação "patriarcado-racismo-capitalismo" (2015, p. 138). Para Saffiotti, a dominação patriarcal está imbricada à exploração capitalista, ao mobilizar a expressão dominação-exploração ou exploração-dominação, ela olha para essa relação como duas faces do mesmo processo, um nó que expressaria a correlação entre patriarcado-racismo-capitalismo.

Em "Teoria Feminista: da margem ao centro", bell hooks argumenta que as feministas que vivenciam uma experiência de vida repleta de privilégios "têm se mostrado incapazes de falar para, com e por outros grupos de mulheres, ou porque não compreendem plenamente as inter-relações entre sexo, raça e opressão de classe ou porque se recusam a levar a sério tais inter-relações" (2019, p. 45). hooks reconhece os limites da teoria feminista elaborada do centro e propõe um feminismo construído na margem, sugerindo que as mulheres negras reconheçam a potencialidade da marginalidade e que, desse modo, mobilizem essa perspectiva como um instrumento crítico à "hegemonia do racismo, do sexismo e do classismo, de modo a vislumbrar e criar uma contra-hegemonia" (hooks, 2019, p. 46). Por esse caminho, ela argumenta que as mulheres negras têm um papel central na formação de uma teoria feminista.

Mobilizada por reflexões análogas às elaboradas por bell hooks, Carneiro (2003) aponta a necessidade de "enegrecer o feminismo" e sugere que o Movimento de Mulheres Negras Brasileiras busca, por meio dessa formulação, demarcar a identidade branca e ocidental presente no feminismo clássico e, por outra perspectiva, visibilizar os limites teóricos, práticos e políticos desse feminismo, de modo a promover a integração das distintas expressões do feminino construídas em "sociedades multirraciais e pluriculturais" (Carneiro, 2003, p.118).

> Ao politizar as desigualdades de gênero, o feminismo transforma as mulheres em novos sujeitos políticos. Essa condição faz com esses sujeitos assumam, a partir do lugar em que estão inseridos, diversos olhares que desencadeiam processos particulares subjacentes na luta de cada grupo particular. Ou seja, grupos de mulheres indígenas e grupos de mulheres

> negras, por exemplo, possuem demandas específicas que, essencialmente, não podem ser tratadas, exclusivamente, sob a rubrica da questão de gênero se esta não levar em conta as especificidades que definem o ser mulher neste e naquele caso. Essas óticas particulares vêm exigindo, paulatinamente, práticas igualmente diversas que ampliem a concepção e o protagonismo feminista na sociedade brasileira, salvaguardando as especificidades. Isso é o que determina o fato de o combate ao racismo ser uma prioridade política para as mulheres negras, assertiva já enfatizada por Lélia Gonzalez, "a tomada de consciência da opressão ocorre, antes de tudo, pelo racial". (Carneiro, 2003, p.119).

O protagonismo político de mulheres negras é compreendido por Carneiro como a força que impulsiona as transformações nas concepções e que possibilita o reposicionamento político do feminismo brasileiro. Ademais, as ações das mulheres negras promoveram a problematização de uma concepção universalizante de mulher, o reconhecimento das distinções intragênero, a constatação de que o racismo e a discriminação racial são fatores que produzem e reproduzem as desigualdades sociais vividas por mulheres brasileiras e o reconhecimento dos privilégios de mulheres que pertencem ao grupo étnico-racial hegemônico. (Carneiro, 2003).

Em diálogo com Lélia Gonzalez, Luzia Bairros (2000) assevera que as perspectivas do feminismo brasileiro careciam de duas eminentes dificuldades. A primeira delas consistia no viés eurocentrista do feminismo que omitia a centralidade das questões raciais na produção das hierarquias de gênero e, desse modo, universalizava valores ocidentais às mulheres, desconsiderando as mediações dos "processos de dominação, violência e exploração que estão na base da interação entre brancos e não-brancos" (Bairros, 2000, p.57). Ao se omitir da discussão acerca das questões raciais, Bairros argumenta que o feminismo reproduzia o mito da democracia racial e, também, o imaginário de branqueamento. Por fim, a segunda dificuldade diz respeito ao distanciamento do feminismo das experiências de mulheres negras, desconsiderando uma história cunhada a partir de processos de resistência e de lutas, nos quais as mulheres negras são protagonistas, uma vez que eles expressam uma dinâmica de memória fundamentada em processos culturais ancestrais.

Leticia Nascimento (2021), fundamentada no conceito de interseccionalidade, defende que o feminismo, assim como toda a conjuntura social, urge por ouvir experiências de mulheridades e feminidades e, assim, considerar toda pluralidade dessas expressões. De acordo com a autora, "dentro do feminismo, a categoria gênero sofre uma verdadeira disputa porque, para se constituir sujeita do feminismo, é necessário vivenciar experiências de mulheridades e feminidades" (Nascimento, 2021, p, 24).

Ao argumentar que o gênero é uma noção que articula dimensões históricas e culturais e que evidencia distintas possibilidades de experimentar as mulheridades e as feminilidades, Nascimento mobiliza a expressão mulheridades para significar os diferentes modos através dos quais as experiências sociais, pessoais e coletivas são produzidas e, assim, propõe que a noção de mulheridades seja pensada como um processo em construção, uma vez o termo mulher, em muitos contextos, foi associado a noções essencialistas.

> Nesse sentido, o termo "mulheridades" aponta para os processos de produção social dessa categoria. Por sua vez, o termo "feminilidades" é uma categoria usada de forma a entender os modos pelos quais sujeitas dentro do feminismo dialogam com o que o imaginário social determina como "feminino", e que, a partir desse roteiro cultural, produz cocriações e subversões (Nascimento, 2021, p. 25).

É por esse caminho que Nascimento sinaliza a constante necessidade de desnaturalizar a noção de gênero, a fim de que as experiências de feminilidades e de mulheridades sejam abarcadas, assim como as vivências de mulheres travestis e transexuais. Além disso, a autora ressalta que os diversos olhares feministas deram vazão à discussão sobre o impacto das "questões de gênero, raça, etnia, classe, sexualidade, orientação sexual e nacionalidade" (Nascimento, 2021, p. 35) nas opressões vivenciadas pelas mulheres. E, desse modo, reforça que os engendramentos interseccionais se constituem como uma ferramenta fundamental à compreensão plural das experiências femininas.

1.5 Questões e objetivos trilhados ao longo de uma metodologia andarilha

Ao considerar que a memória coletiva[15], na perspectiva de Maurice Halbwachs (1990), é construída por meio das referências e tradições do grupo social, isto é, pressupõe implicação, esta tese foi elaborada a partir de um estudo sobre as memórias e as trajetórias de mulheres negras e brancas, migrantes ou filhas de migrantes, com faixa etária superior a 65 anos, habitantes do Distrito de Maravilha, que tiveram as suas trajetórias (in)visibilizadas pela história oficial — portanto, hegemônica — do Paraná, amparando-se no reconhecimento dos sentidos de uma experiência coletiva expressa na territorialidade compartilhada do Distrito de Maravilha.

[15] A noção de memória coletiva será trabalhada no capítulo cinco. Apesar de sua presença constante ao longo do texto, as contradições e possibilidades que essa noção apresenta serão apresentadas no capítulo cinco, uma vez que ela integra a malha conceitual que fundamenta a fotrica.

Esta tese buscou responder se o entrelaçamento das trajetórias das companheiras de viagem — a partir do trabalho de memória realizado com fotografias que possibilitaram a reemergência de experiências e memórias (in)visibilizadas pela história hegemônica — agrega a potencialidade de atrelar-se a processos narrativos contra-hegemônicos. Assim, a sua orientação metodológica se fundamentou na pesquisa etnográfica e o trabalho de campo mobilizou imagens integrantes de álbuns de família e, também, incorporou a realização de fotografias como formas de conhecer integradas à pesquisa.

Por meio do trabalho de memória, realizado com as imagens das companheiras de viagem, a partir do pressuposto de uma metodologia andarilha — isto é, construída ao longo do caminho — foram compostos Trajetos Visuais, que articularam fotografias e relatos orais, como uma forma se seguir o trajeto de memória trilhado pelas companheiras. Os Trajetos Visuais pressupõem a compreensão das trajetórias como linhas de devir e das fotografias como paisagens de memória, denominações fabuladas ao longo da experiência etnográfica junto às coautoras desta tese, às companheiras de viagem. Eles se configuram como a primeira trilha e técnica teórico-metodológica da tese.

Assim, esta pesquisa foi construída a partir das trajetórias, memórias e experiências de mulheridades que há mais de 50 anos habitam o Distrito de Maravilha. A fotrica, isto é, o cruzamento de seus Trajetos Visuais, emergiu como a sua segunda trilha e técnica teórico-metodológica — também elaborada em parceria com as companheiras de viagem — e possibilitou que a malha comunitária de linhas de devir fosse visibilizada. Por meio dela, além da reemergência de memórias e trajetórias, até então (in)visibilizadas, foram visibilizados elementos da memória coletiva sobre essa territorialidade compartilhada que evidenciaram uma relação com o contexto mais amplo de silenciamentos da região ao norte do Estado do Paraná, um norte de silêncios.

Ao considerar a argumentação de Suely Kofes de que “onde há um nome, há um conjunto de relações” (Kofes, 2015, p. 33), a tese agregou o objetivo geral de realizar uma investigação sobre os sentidos de uma experiência coletiva, expressa em uma territorialidade compartilhada e fundamentada no contexto de memórias e trajetórias que foram (in)visibilizadas, baseando-se no cruzamento de Trajetos Visuais — compostos a partir de álbuns de família e fotografias avulsas das companheiras de viagem — e no pressuposto inicial de que a correlação das trajetórias das companheiras de viagem possibilita a reemergência da memória coletiva do Distrito de Maravilha.

E, por meio do cruzamento dos Trajetos Visuais, este estudo realizou uma análise sobre a intersecção das categorias de classe, raça e gênero na formação dos processos de identificação das companheiras, assim como de suas articulações em suas experiências comunitárias. Da mesma maneira, analisou-se a relação entre as suas trajetórias e memórias, a construção de uma memória coletiva sobre Maravilha e as suas associações com elementos de ruralidade. Também atestou que a fotrica, ao cruzar as narrativas que integram os Trajetos Visuais de cada uma das companheiras de viagem, expressa a reinvenção das experiências pessoais a partir de uma constante produção, reinvenção e fabulação da memória coletiva local.

O percurso teórico-metodológico trilhado junto às companheiras de viagem — que orientou a itinerância da pesquisa que originou esta tese, isto é, os caminhos percorridos para responder aos objetivos apresentados — atestou a hipótese de que fotrica — ao possibilitar a reemergência de experiências de mulheridades, memórias e trajetórias, historicamente, (in)visibilizadas — configura-se como um processo narrativo contra-hegemônico. Por meio do qual as companheiras de viagem, na qualidade de autoras de suas trajetórias, realizaram o trabalho de memória junto a suas fotografias, compartilharam comigo os fazeres, os saberes, as ideias e as reflexões que possibilitaram a construção das trilhas e técnicas teórico-metodológicas e, ao longo do processo, transformam-se, também, em coautoras desta tese.

A construção deste arranjo reflexivo conta com seis capítulos. O primeiro deles — “Introdução: uma pesquisa e uma pesquisadora implicada” — apresenta os caminhos que orientaram a construção deste processo investigativo. Ele aborda a minha implicação com o campo, as questões, os objetivos, os problemas, a hipótese, os silêncios e as margens que justificam a pesquisa e a perspectiva teórico-metodológica, ou seja, este capítulo apresenta a correlação entre a minha trajetória e o delineamento do projeto por meio do qual as trilhas deste estudo foram percorridas.

O segundo capítulo, “Abrindo linhas de investigação: habitação e (re)ocupação das terras ao norte do Estado do Paraná”, realiza uma digressão sobre as linhas de (re)ocupação que foram empreendidas pelo processo de colonização da região ao norte do Estado do Paraná e construíram a cidade de Londrina como a capital da área que seria colonizada. A sua elaboração está associada à visibilização do contexto histórico que orientou a promoção de fluxos migratórios à região, isto é, apresenta as condições sócio-históricas que levaram ao deslocamento das companheiras de viagem e/ou de seus familiares para o Distrito de Maravilha.

O terceiro capítulo, "Caminhos à construção das trilhas e técnicas teórico-metodológicas de uma pesquisa de campo com imagens", apresenta a primeira trilha e técnica teórico-metodológica empreendida no trabalho com imagens ao longo da pesquisa de campo. Em um primeiro momento, são mobilizadas referências teóricas que fundamentam a percepção do campo e, em um momento subsequente, o texto aborda a construção dos caminhos concebidos junto às companheiras de viagem. Por fim, a partir das mobilizações das imagens em campo, o capítulo defende a necessidade de construção de uma metodologia andarilha, ou seja, edificada ao longo e a partir do trabalho de campo. E, nessa direção, propõe a primeira trilha e técnica teórico-metodológica do estudo, a qual irá culminar na proposta de construção de um Trajeto Visual para cada uma das companheiras de viagem, a partir dos Percursos de suas Memórias realizados ao longo do trabalho com as suas fotografias, paisagens de memórias.

No capítulo precedente, "Trajetos Visuais", são apresentados os percursos de memórias das companheiras de viagem. A elaboração teórico-metodológica, formulada no capítulo anterior, constrói o argumento de que as relações das pessoas em Maravilha e, também, as experiências de construção de suas vidas são compreendidas a partir da prática de andarilhar. Ademais, fundamentadas na experiência andarilha, as trajetórias são compreendidas como linhas de devir ou como linhas de fuga, de modo que o trabalho de memória realizado por meio das imagens emergiu como uma forma de acompanhar os trajetos trilhados por cada companheira de viagem em suas paisagens de memórias, isto é, suas fotografias. Por fim, a partir da noção de percurso, os Trajetos Visuais apresentam o resultado do caminho trilhado por cada companheira ao longo do trabalho de memória. Ao integrar imagens às palavras, cada Trajeto Visual irá apresentar a composição de um Percurso de Memória.

O capítulo cinco — "Segunda trilha e técnica teórico-metodológica: a fotrica como malha, considerações sobre o crochetar dos Trajetos Visuais à construção de uma memória coletiva" — constrói a segunda trilha e técnica teórico-metodológica da tese, compreendida como o fundamento para o cruzamento das trajetórias das companheiras de viagem. A fotrica foi construída como uma proposta teórico-metodológica à articulação dos Trajetos Visuais na composição de uma malha de trajetórias. Como um "crochetar" de narrativas, a fotrica cria as condições por meio das quais a tecitura[16] da memória coletiva das companheiras se tornou

[16] Em alguns dicionários é possível encontrar a expressão tecitura grafada com c, no entanto, não há um consenso em relação ao uso da expressão. Faço a opção de utilizar a palavra tecitura grafada com c, pois, recorrentemente, ela está associada ao cruzamento de fios de uma urdidura, ao passo que a expressão tessitura

possível. Assim, a partir de situações vivenciadas em campo, a fotrica emergiu como uma alternativa teórico-metodológica, que se desdobrou em um procedimento operacional para o cruzamento dos Trajetos Visuais.

O último capítulo, “Entrecruzamentos nas encruzilhadas: um crochetar de memórias, trajetórias e experiências de mulheridades”, propõe reflexões a partir dos entrecruzamentos visualizados na malha de trajetórias que a fotrica evidencia e cunha uma análise sobre a intersecção dos marcadores sociais da diferença de classe, raça e gênero nas trajetórias das companheiras de viagem. Aborda a correlação entre alguns processos de identificação que emergiram ao longo do crochetar dessas experiências de mulheridades, assim como, analisa a reemergência da memória coletiva sobre o Distrito de Maravilha. Por fim, argumenta que trajetórias construídas à margem do visível agregam a potencialidade disruptiva de transbordar pelas margens da história oficial, irradiando suas linhas de fuga ao longo de experiências cotidianas que, quando articuladas, agregam a potencialidade de irromper o silêncio, articulando-se de modo contra-hegemônico.

---

designa a disposição de notas musicais. Como a terminologia aqui utilizada está associada à mobilização da categoria malha, considero o seu uso mais apropriado para o que pretendo significar.

2. ABRINDO LINHAS DE INVESTIGAÇÃO: HABITAÇÃO E (RE)OCUPAÇÃO DAS TERRAS AO NORTE DO ESTADO DO PARANÁ

Em “Linhas, uma breve história”, Tim Ingold (2022) pontua que o seu objetivo consiste em “abrir linhas de investigação para que outros possam ser inspirados a segui-las, em quaisquer direções que o seu conhecimento e sua experiência possam levá-los” (Ingold, 2022, p. 27). Baseado nessa perspectiva, este capítulo tem como objetivo investigar os processos históricos que produziram as linhas de (re)ocupação da região ao norte do Estado do Paraná.

Ao considerar que este estudo está fundamentado nas memórias e trajetórias de mulheres migrantes ou de família migrante, a abertura das linhas que integram os processos históricos que estão associados aos seus deslocamentos e/ou de seus familiares para a região, configura-se como um elemento importante à sua elaboração, uma vez que a construção de suas trajetórias nessa territorialidade está associada a macroprocessos que, por sua vez, abrangem o cenário regional, nacional e internacional.

Diante disso, o termo colonização, aqui empregado, não se refere ao período histórico — Brasil Colônia (1500-1822). Ele alude a uma política de povoamento, isto é, a colonização de uma territorialidade, que dialoga com a continuidade de ações e práticas colonialistas implantadas no Período Colonial e sua extensão no Período Imperial e Republicano. A colonização do norte do Estado do Paraná, como política de povoamento, reforça o entrelaçamento entre políticas públicas promovidas pelo Governo Federal, pelo Governo do Estado do Paraná e empresas de capital internacional que monetizaram toda uma região sob a tutela de um discurso de modernização e progresso, a despeito da existência e dos interesses de grupos — em sua maioria indígenas — que já habitavam essa região a milhares de anos.

Para Leo Waibel (1958), a colonização do Brasil não foi um processo que ocorreu de modo espontâneo, já que se organizou como uma política de povoamento com a finalidade de desenvolvimento econômico de regiões estrategicamente definidas.

> (...) tem sido sempre organizada, planejada, subvencionada e dirigida por alguém: pelo governo federal, das províncias ou estados, e dos municípios, companhias particulares ou proprietários de terras individualmente. Por conseguinte, os métodos aplicados e os resultados alcançados diferem muito, de acordo com o tipo de colonização. (Waibel, 1958, p.214).

No contexto específico das terras ao norte do Estado do Paraná, a terminologia é mobilizada aqui para significar um processo que envolve tanto a ação de agentes governamentais quanto particulares que estabeleceram um programa de colonização, a partir de uma estrutura fundiária definida e, por meio desse projeto inicial, fomentaram processos migratórios para a região a fim de atender tanto a demanda de mão-de-obra criada quanto a (re)ocupação territorial a partir de preceitos capitalistas, então fundamentada em um discurso de "vazio demográfico", como postula Schneider (2001).

> Se, em certo momento, colonizar poderia ser identificado como o ato de introduzir novos contingentes de mão-de-obra para o trabalho em diferentes setores da sociedade, em outros períodos tal conceito assume outras determinações. A preocupação com a ocupação de "vazios demográficos"; com a exploração econômica do solo; com a seletividade dos agentes; com a racionalidade do povoamento; com a implantação de determinada estrutura fundiária, entre outros fatores, são aspectos que permeiam a constituição deste conceito. Além disso, cabe informar que o sentido destas definições pode variar, também, segundo os objetivos que os agentes governamentais e/ou particulares visualizarem em determinado programa de colonização. (Schneider, 2001, p. 227).

Nesse sentido, a mobilização das terminologias colonização e processo colonizador nesta tese faz referência às ações de povoamento de uma territorialidade que dialogam com a atemporalidade de práticas colonialistas, seus efeitos e ações na região ao norte do Estado do Paraná. Em "Memórias da Plantação", Grada Kilomba (2019) argumenta que o racismo possui uma atemporalidade e, por esse caminho, ressalta que ele não se constitui somente como resquício do passado colonial, mas que a sua expressão institui uma realidade traumática que tem o seu efeito manifesto no presente. Em diálogo com autora, reitero que o colonialismo — do mesmo modo que o racismo, também como prática colonial — possui uma atemporalidade e, portanto, ele não se restringe ao período colonial, uma vez que as suas ramificações não dizem respeito somente ao passado, elas atuam no presente e integram a construção do futuro.

A empreitada colonizadora europeia, assim como os seus efeitos e ações, racismo, genocídio, segregação espacial, ecocídio, entre outros, é um assunto do presente. Tal qual a parceria, no século XX, entre empresas de capital estrangeiro e políticas públicas estaduais e federais para a colonização e desenvolvimento de determinadas regiões.

Contudo, o mundo está vivo, bem como seus agentes. A vida das pessoas não se restringe aos processos históricos, suas práticas e existências podem constituir rachaduras no cotidiano, fendas de (re)existência que escapam e fazem brotar novas possibilidades de

habitar o mundo. Assim como a arte que, de acordo com Sony Labou Tansi (2014), constitui-se como a força capaz de fazer a realidade dizer aquilo que ela não conseguiria por seus próprios meios, este estudo se propõe dizer com as companheiras de viagem que dele participaram, a fim de que seus rostos não sejam empurrados "para baixo do silêncio da história".

> Por violência imperial, me refiro a toda empreitada de destruir os mundos de símbolos, atividades e tecidos sociais *existentes* e substituí-los por um "novo mundo" de objetos, classificações, leis, tecnologias e significados. Nesse suposto "novo mundo", populações locais e recursos são considerados problemas ou soluções, oportunidades ou obstáculos, e são designados para papéis, espaços e funções específicos. Por meio desses processos, conjuntos de direitos que eram próprios de cada mundo e circunscritos em sua organização material são destruídos para que os direitos imperiais sejam impostos. Entre eles, estão *o direito de destruir mundos existentes*; *o direito de produzir um novo mundo* em seu lugar; *o direito sobre os outros* que tiveram seus mundos destruídos junto com os direitos de que usufruíam em suas comunidades; e *o direito de declarar o que é novo, e, consequentemente, o que é obsoleto*. A associação do "novo" a qualquer coisa imposta pelo imperialismo é parte constituinte da violência imperialista: transforma a oposição a suas ações, suas invenções e sua atribuição de direitos em uma conservadora, primitiva e irremediável "corrida contra o tempo" – isto é, contra o progresso –, em vez de uma corrida contra o imperialismo. (Azoulay, 2019, p. 1).

Se ao longo da história, de modo recorrente, os poderes imperiais buscam ocupar um mundo habitado — difundindo uma *network* de conexões, como observa Ingold (2022) —, a (re)ocupação praticada nas terras ao norte do Estado do Paraná não foi diferente. A implantação de práticas que remetem a processos de colonização na região buscou propagar o imaginário de que essa territorialidade, habitada há mais de 7 mil anos por populações indígenas, caracterizava-se como um "vazio demográfico".

Ao realizarem essas práticas, como postula Ingold (2022), os poderes imperiais parecem conceber os lugares como superfícies em branco, a despeito daquilo que de fato são, isto é, um tecido de trilhas. O argumento do antropólogo caminha ao encontro dos processos vivenciados nas terras ao norte do Estado do Paraná, uma vez que também nessa região as linhas de habitação das populações[17], que habitam e habitavam essa territorialidade, passaram por processos de (in)visibilização e tentativas de apagamento histórico, por meio da

[17] Nos relatos que antecedem a década de 1840 ─ data na qual o processo de (re)ocupação da região foi iniciado a partir de uma perspectiva de expansão capitalista ─ as referências acerca das populações que habitavam a região eram direcionadas aos Xetá, Guarani e Kaingáng. (Tomazi, 1997).

imposição de linhas de (re)ocupação, promovidas com a construção de estradas, ferrovias e planos de loteamento — empreendidos por empresas colonizadoras.

Ingold (2022) utiliza a expressão ocupação para se referir aos avanços coloniais nas territorialidades, ao passo que a ideia de habitação é empregada pelo autor para caracterizar as linhas de vida das pessoas que habitam/vivem em uma territorialidade. Nelson Dacio Tomazi (1997) mobiliza a expressão (re)ocupação como uma referência à expansão dos processos coloniais sobre um território já habitado. Nesse caminho, o conceito de ocupação em Ingold pode ser associado à noção de (re)ocupação em Tomazi, visto que as duas nomenclaturas — fabuladas em contextos distintos —, referem-se ao contexto de invasão de uma territorialidade já habitada e as tentativas de imposição de modos de ocupar o mundo que desrespeitam as singularidades e as ontologias de população que habitavam essas territorialidades.

É por meio das linhas de ocupação — as conexões —, de acordo com Ingold (2022), que a passagem externa de pessoal e de equipamentos é realizada para os locais colonizados, nos quais a prática de extração é executada. De modo distinto à formação de caminhos devido às práticas de andarilhar, as linhas de ocupação são produzidas e construídas para viabilizar o tráfico, antes mesmo que ele aconteça. São por essas linhas de ocupação que as riquezas são extraídas. Doravante, elas costumam ser retas e retangulares e, assim, demarcam e conectam pontos estabelecidos de poder.

> Traçadas cruzando o campo, elas são inclinadas a pisar cruelmente sobre linhas de habitação que estão tecidas nele, cortando-as como, por exemplo, uma estrada de caminhões, uma ferrovia ou uma linha de tubulação corta as pequenas vias frequentadas por humanos e animais nas vizinhanças pelas quais elas passam. Mas as linhas de ocupação não apenas se conectam. (Ingold, 2022, p.111).

Na perspectiva do autor, as linhas de ocupação, além de conectar pontos, também dividem as superfícies e, desse modo, estabelecem blocos territoriais, uma vez que são construídas como linhas fronteiriças, que também são arquitetadas para limitar o livre movimento ao invés de promovê-lo. Essas linhas de expansão e "progresso", portanto, podem interromper as vidas das pessoas que habitam as territorialidades cujas trilhas elas cruzam, visto que "elas são linhas, como o novelista Georges Perec observou, 'pelas quais milhões de pessoas morreram" (apud Paasi, 2004, p. 176) (2022, p. 111).

O colonialismo, de acordo com Ingold, pressupõe a imposição de uma forma de linha sobre as demais. Ele altera a textura do mundo por meio da imposição de linhas de ocupação. É nesse caminho que esse capítulo analisa a expressão de processos coloniais que marcaram a

(re)ocupação, de acordo com Tomazi, da região ao norte do Estado do Paraná e, em decorrência desse processo, as suas linhas de (re)ocupação.

Se a história dessa ampla territorialidade, em um contexto que precede a sua (re)ocupação, pressupunha um processo no qual diversas populações viviam e circulavam por ela, inscrevendo as suas histórias e trajetórias na superfície — isto é, atuando na construção da textura de uma territorialidade já habitada —, com a ação de cunho colonialista na região os caminhos nos quais essas vidas eram vividas foram convertidos em fronteiras, que buscam conter a circulação de vidas por meio do estabelecimento de blocos territoriais. Nesse cenário, as fronteiras territoriais comunicam um processo cartográfico no qual as terras passam a ser concebidas como mercadorias.

Cabe destacar, contudo, que, embora a (re)ocupação da região ocorra, estruturalmente, orientada por processos coloniais, as vidas das pessoas, tal como são vividas ao longo dessa territorialidade, não se limitam a esses processos. Como observa Ingold,

> "Cada vez mais as pessoas, nas sociedades metropolitanas modernas, se encontram em ambientes construídos pela montagem de elementos conectados. Porém, na prática, elas continuam a trilhar seus próprios caminhos por esses ambientes, traçando caminhos à medida que caminham" (Ingold, 2022, p. 102).

Diante disso, se por um lado à propaganda da CTNP, em parceria com o Governo do Estado do Paraná e com o ideário desenvolvimentista de integração nacional — promovido pelo Estado Novo —, incentivava o deslocamento para a região e, assim, traçava linhas de (re)ocupação, a fim de cartografar essa ampla territorialidade para transformá-la em mercadoria. Por outro, as pessoas que se deslocaram à região, como é o caso das companheiras de viagem — e/ou de seus familiares — que me acompanham neste estudo, foram motivadas pelas possibilidades de habitação, trilhando as suas trajetórias no Distrito de Maravilha.

2.1 Considerações sobre o processo de colonização das terras ao norte do Estado no Paraná

No século XVII, durante o Período Colonial, os Jesuítas instalaram diversas missões na região ao norte do Estado do Paraná e iniciaram o processo de colonização da região, que pertencia à Província de Guaíra, até então sob o domínio espanhol. Nice Lecocq Müller (2001) assevera que "foi com o conhecimento e apoio do governo da Espanha que os

missionários fundaram reduções com o intuito de reunir e catequizar os índios Guaranis" (Muller, 2001, p. 97).

Esse movimento inicial, contudo, foi interrompido no final do século XVII pelas incursões dos Bandeirantes paulistas. Eles deslocaram para a margem direita do rio Paraná os Guarani e os Jesuítas. No século precedente, Müller reitera que as terras do "Norte do Estado[18]" do Paraná não foram incorporadas às correntes colonizadoras que atuaram no Segundo Planalto do Estado.

> [...] processava-se, então, a ocupação do Segundo Planalto pelos criadores que, pela formação de "pousos", foram disseminando a semente de futuros núcleos urbanos. A região se engrenou na grande via de circulação natural dos "campos gerais", fazendo parte do percurso seguido pelas tropas de muares que, vindas do Rio Grande do Sul, demandavam o Estado de Minas Gerais, então grande centro de mineração. (Muller, 2001, p. 97).

Em meados do século XIX, ao longo do Período Imperial, a colonização foi retomada através da fundação da Colônia Militar de Jataí, em 1855, à margem direita do Rio Tibagi, com o estabelecimento dos aldeamentos de São Pedro de Alcântara e São Jerônimo da Serra. O estabelecimento da colônia de Jataí — vinculada à Curitiba por meio de uma estrada aberta sob as ordens do Barão de Antonina — tinha como principal função a implantação de relações com o Mato Grosso, a fim de agir como um posto militar de proteção dessa extensa área, em virtude do conflito então protagonizado por Brasil e Paraguai (Muller, 2001).

Na margem esquerda do rio, a colônia de São Pedro de Alcântara — que hoje associada a Jataí constituí a cidade de Jataizinho — tinha o intuito de agregar a população civil. Em 1859, entre Jataí e Curitiba, o núcleo de São Jerônimo da Serra foi fundado em um terreno doado pelo Barão de Antonina.

> São Jerônimo, estrategicamente situado na orla da escarpa, constituía ponto de parada obrigatória para os viajantes, derivando disso seu primeiro fator de desenvolvimento. Esses centros de povoamento, postos avançados de colonização num sertão ainda não desbravado, mantiveram-se como pequenos povoados até este século, quando, sob o impulso da colonização moderna, começaram a se desenvolver (Muller, 2001, p. 98).

Doravante, na segunda metade do século XIX, as investidas colonizadoras foram impulsionadas pela expansão da cafeicultura paulista. Nesse sentido, Muller salienta que, no

ano de 1862, a ocupação[19] ocorreu por meio da infiltração colonizadora no curso médio e no curso superior do Rio Itararé. A ação foi realizada por fazendeiros paulistas que seguiam a marcha do café para a região oeste do Paraná. É nesse contexto que são estabelecidos núcleos habitacionais como a Colônia Mineira (1862), atualmente Siqueira Campos; Santo Antônio da Platina (1866); Venceslau Brás e São João da Boa Vista (1867). A partir desses núcleos, a expansão colonialista seguia para oeste do estado, estendendo-se até o rio das Cinzas (Muller, 2001).

> Ocupada a região de Cinzas, as correntes de povoamento descobriram o planalto arenito-basáltico, cuja colonização se processou em duas fases: a mais antiga, que se desenvolveu nas três primeiras décadas deste século, abrangendo a área compreendida entre o rio Itararé e o Tibagi; e a mais recente, de colonização dirigida, que, por iniciativa particular ou oficial, promoveu a ocupação do planalto do Tibagi às barrancas do rio Paraná. (Muller, 2001, p.98).

A (re)ocupação do planalto à Leste do Tibagi ocorreu por meio da expansão dos cafeicultores paulistas, que se lançaram à região após a primeira investida colonizadora, direcionada à região de Cinzas. Durante a Primeira República, a cidade de Ourinhos se constituía como ponto de partida, dado o contexto de inauguração da Estação de Ourinhos em 1908, então atingida pela Estrada de Ferro Sorocabana. A expansão férrea promovia e acompanhava a incursão na região ao norte do Estado do Paraná.

> A aproximação dos trilhos fora suficiente para que o povoamento, andando à sua frente, à moda paulista, já se tivesse concretizado na fundação de Jacarezinho (1900) e Cambará (1904). Com Ourinhos como "boca de sertão" ou "ponta de trilhos", a colonização se expandiu, surgindo novos núcleos, como Bandeirantes (1921) e Cornélio Procópio (1924). Embora essa ocupação, facilitada pelas enormes extensões de terra-roxa, progredisse como uma onda invasora, na sua retaguarda foram ficando vastas áreas desocupadas, à espera de ocasião oportuna para se fazer especulação com as terras; os fundos dos vales, sem valor imediato para a cultura do café, ficaram cobertos de matas, só mais tarde derrubadas para a ocupação por

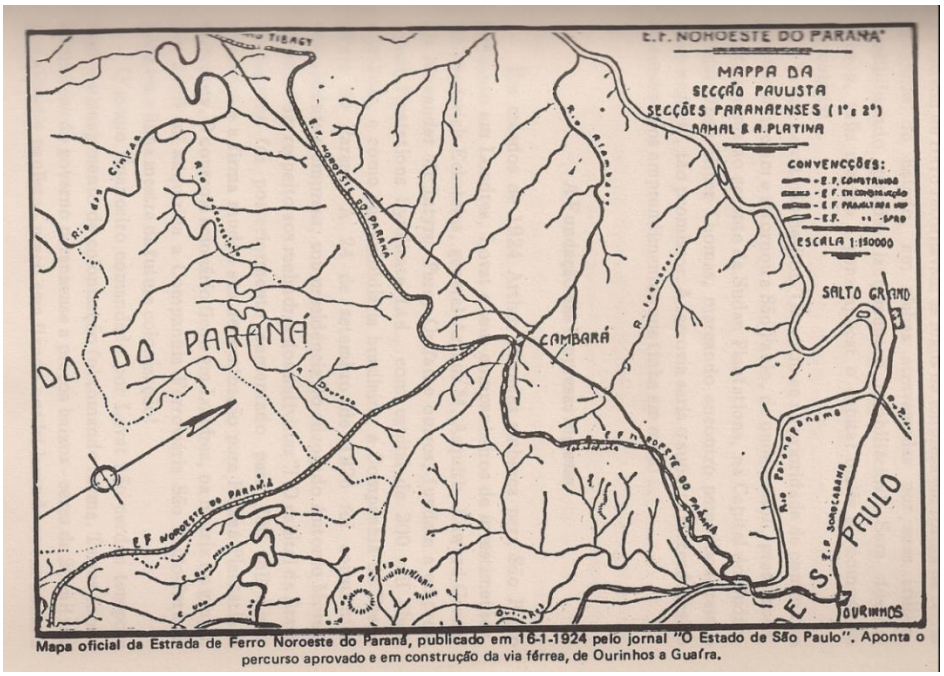
[18] Muller (2001) utiliza a expressão "Norte do Paraná". A autora não diferencia, portanto, o discurso "Norte do Paraná" da região ao norte do Estado do Paraná, como faz Tomazi, posteriormente, em seu estudo de doutoramento.

[19] A presença da terminologia ocupação corresponde à expressão utilizada por Muller (2011). O uso terminologia era frequente em 1956, período no qual a autora publica esse importante texto — fundamental para a análise das expressões colonizadoras na região ao norte do Estado do Paraná. Muller ressalta a presença de populações originárias na região e promove uma associação entre a colonização e a invasão territorial. A autora também utiliza expressões como povoamento, pioneirismo, ocupação e "sertão não desbravado" para se referir às ações que estão associadas ao processo colonizador. As concepções da autora, no entanto, como reiterado, dialogavam com os consensos teóricos hegemônicos do contexto referido.

> pastos e outras culturas, ou em consequência do loteamento em pequenas propriedades. (Muller, 2001, p. 98).

A oeste do rio Tibagi, o processo de (re)ocupação era empreendido por pessoas que se deslocaram da região norte do Estado, através do rio Paranapanema, para (re)ocupar duas glebas de 50 000 hectares, cedidas a concessionários pelo governo paranaense. Nelas foram fundadas as colônias de Primeiro de Maio, em 1923, e, no ano seguinte, a colônia de Sertanópolis. Essas duas localidades atuaram como uma frente de colonização independente daquela que se processava por Ourinhos (Muller, 2001).

A intensificação das ações colonizadoras na região, contudo, ocorreu com a entrada em cena da empresa inglesa *Paraná Plantations Syndicate*, na época sediada em Londres. A empresa se desdobrou em duas subsidiárias: a Companhia de Terras Norte do Paraná, responsável pelas ações de colonização, e a Companhia Ferroviária São Paulo-Paraná, que adquiriu o ramal Ourinhos-Cambará com intuito de ampliá-lo até as zonas de loteamento. "As duas entidades, assim entrosadas, se completavam: enquanto a colonização garantia fretes à ferrovia, esta assegurava o fluxo contínuo de colonizadores para as frentes pioneiras" (Muller, 2001, p. 100).



Mapa 1- Mapa publicado na Folha de São Paulo em janeiro de 1924 (Corrêa, 1991, p. 38).

O mapa 2, correspondente ao projeto oficial da Estrada de Ferro Noroeste do Paraná, foi publicado em 16 de janeiro de 1924 pelo jornal "O Estado de São Paulo". Ele demarca o

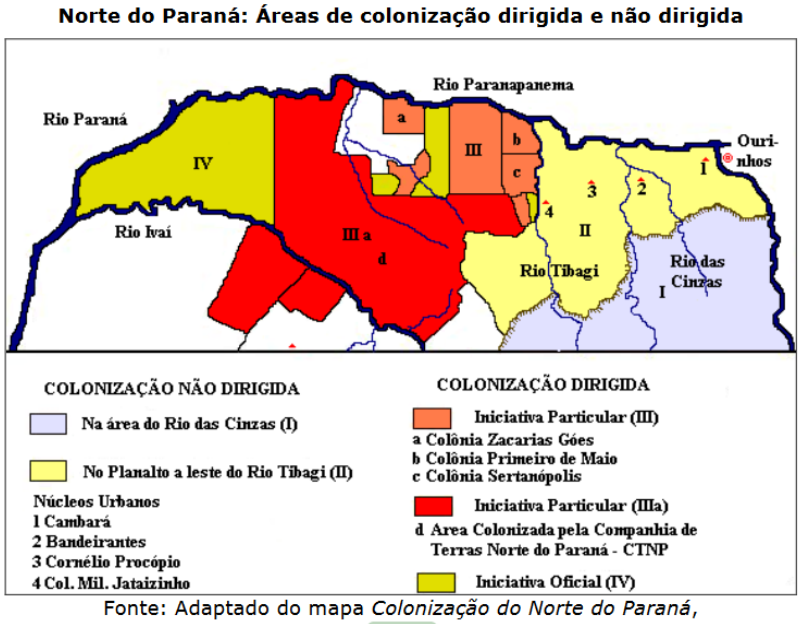
território aprovado para a construção de uma via férrea de Ourinhos a Guaíra. Essas linhas, que evidenciam o projeto de construção da linha férrea, também denotam as fronteiras administrativas, então vinculadas aos interesses de empresas com empreendimentos colonizadores e do Estado do Paraná de promover a (re)ocupação da região a partir de preceitos capitalistas.

No mesmo ano de publicação do mapa, antes mesmo da CTNP comprar as terras nas quais inseriria o seu empreendimento, um de seus dirigentes, Simon Fraser[20], visitou o norte do Estado do Paraná a convite de fazendeiros paulistas que haviam se estabelecido na região e manifestavam interesse no transporte ferroviário, em virtude da viabilização de seus negócios.

A obtenção dos direitos de ampliação das vias férreas — que interligariam Londrina e as cidades circunvizinhas com Santos e São Paulo — foi amplamente estudada pela Companhia *Paraná Plantation.* Como observa Edilson Luís de Oliveira, "havia, portanto, pleno conhecimento das reais possibilidades técnicas de produzir a localização das terras do norte do Paraná, a partir a construção de uma ferrovia que a interligaria às já existentes na região da Alta Sorocabana no Estado de São Paulo." (Oliveira, 2009, p.21).

Em boa parte da região ao norte do Estado do Paraná, foram implantadas formas de colonização denominadas como dirigidas, como pode ser observado no Mapa 3. Como ressalta Nadir Aparecida Cancian (1977), na primeira metade do século XX, a colonização dirigida foi executada por distintas companhias nacionais e estrangeiras. Tal prática era fundamentada em prévia demarcação de terras, implantação de meios de comunicação e estabelecimento de sistemas de transportes para a viabilização da venda de terras e para o deslocamento populacional. Além pela CTNP, outras companhias atuavam com iniciativas similares na região ao norte do Estado do Paraná. As cidades de Uraí e Assaí, por exemplo, foram fundadas por empresas japonesas.

[20] Segundo José Joffily (1985), no Governo de Arthur Bernardes, na década de 1920, o Brasil pediu empréstimos ao banco Rotschild. Nesse cenário, uma das condições para efetivação do empréstimo era de que a equipe, denominada como "Missão Montagu", pudesse acessar documentos estatais, assim como obter acesso aos demais dados solicitados. O empréstimo não foi realizado, contudo o banco havia solicitado relatórios acerca da economia do país e de suas potencialidades para investimentos. Na ocasião, Simon Fraser, conhecido como Lord Lovat, um dos criadores das Companhias Paraná *Plantations* e da Companhia de Terras Norte do Paraná, atuava como técnico em agricultura da equipe.



Fonte: Adaptado do mapa *Colonização do Norte do Paraná*, Nice Lecocq Müller (2007, p.33)

Mapa 2 - A colonização da região ao norte do Estado do Paraná. Mapa adaptado por Oliveira (2009, p.17) do trabalho de Muller (2001; 2007).

Os movimentos colonizadores que cartografaram a região ao norte do Estado do Paraná, visíveis nas linhas de (re)ocupação dos mapas 1 e 2, expressam a apropriação de uma ampla territorialidade, como sugere Ingold, "em torno dos pontos que as linhas conectam ou, se elas forem linhas de fronteira, que elas cercam" (Ingold, 2022, p.113).

2.2 Linhas históricas de (re)ocupação: A fundação da cidade de Londrina

Edson Holtz Leme (2009) destaca que até meados do século XX a região onde hoje está localizada a cidade de Londrina comportava uma grande floresta, "habitada por grupos indígenas, caboclos e posseiros" (2009, p. 15). A área, então conhecida como sertões do Guayará, era propagada como um "vazio demográfico". A (re)ocupação da região, como pontua Cássio Vidigal (1969), foi iniciada após 1853 "entre os rios Itararé e Tibagi, com a incursão de sertanistas mineiros, fluminenses e paulistas" (1969, p. 63).

Entre outros fatores, atribui-se a presença dos sertanistas à promulgação, no ano de 1850, da Lei de Terras, que impulsionou investimentos na região, vinculados à expansão das plantações de café do oeste paulista para o então denominado "norte pioneiro". Esses investimentos estavam diretamente associados à expansão do capitalismo. "Além dos

sertanistas, essa ocupação também contou com a participação de famílias e agregados de grandes proprietários rurais, *que simplesmente* se apropriaram *de terras devolutas"* (Leme, 2009, p.16).

Em 1906, a diminuição dos preços do café no mercado internacional, devido à crise de superprodução, levou as elites cafeeiras de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro a criarem ao Convênio de Taubaté, que adotou medidas restritivas para a ampliação da produção. No contexto referido, a grande propriedade era o modelo, majoritariamente, utilizado nas plantações de café do país. No Paraná, no entanto, a produção desse grão era pequena à época do acordo, por esse motivo o estado não foi incorporado ao convênio.

As terras situadas à margem esquerda do Rio Paranapanema — na divisa do Estado de São Paulo com o Paraná — passaram a compor os interesses de fazendeiros paulistas que almejavam ampliar os seus negócios. Nessa conjuntura, a ampliação da Ferrovia, então paralisada em Ourinhos, até a cidade de Cambará se configurou como o fomento necessário para que as fazendas fossem constituídas e consolidadas (Leme, 2009).

A Primeira Guerra Mundial e a decorrente crise econômica que persistiu até a segunda década do século XX, segundo Leme (2009), são fatores que impactaram na descapitalização dos fazendeiros e influíram na decorrente desaceleração dos investimentos à ampliação dos cafezais, uma vez que a derrubada da mata, até então fechada, associada à necessidade desse grupo de ampliação da linha férrea, implicava em um amplo investimento financeiro. Foi esse cenário que impulsionou que as empresas colonizadoras — associadas a grandes produtores de café — adquirissem do governo paranaense uma ampla quantidade de terras a preços módicos.

Com a CTNP não foi diferente, essa empresa adquiriu 515.000 alqueires de terras — 12.643 Km² — entre os anos de 1925 e 1927 e, assim, tornou-se a maior proprietária da região. O projeto inicial da CTNP consistia em tornar o norte do Estado do Paraná produtor de algodão, a fim de seguir o modelo empreendido em colônias inglesas localizadas na África, no entanto a proposta não saiu de acordo com o planejado, transmutando-se, a partir de 1925, em um projeto imobiliário, análogo ao modelo instalado no Sudão (Carmo, 1981).

Diante disso, o modelo de colonização praticado pela CTNP tinha como pressuposto a fundação de cidades. O lucro da Companhia consistia na venda de lotes nas áreas urbanas e rurais. Segundo Leme (2009), o fundamento dos negócios imobiliários da CTNP primava pela venda de pequenas propriedades, destinadas a pequenos agricultores. Assim, os planos de colonização para a área — elaborados pelos técnicos e engenheiros da Companhia — tinham

como pressuposto a fundação de cidades-sedes, com distância de 100 quilômetros umas das outras e, entre essas cidades, foram idealizados, de 15 em 15 quilômetros, o estabelecimento de núcleos urbanos com tamanhos reduzidos. A proposta consistia no pressuposto de que esses lugares seriam utilizados como pontos de abastecimento à população que habitava a zona rural.

O projeto praticado pela CTNP tinha como fundamento um modelo de vendas que incorporava propriedades urbanas e rurais. Essa característica configura-se, no contexto atual, como um marco das relações entre urbanidades e ruralidades[21] vivenciadas na cidade de Londrina. É esse contexto, portanto, que irá fundamentar a formação do Distrito de Maravilha.

Marcos Fagundes Barnabé (1989) reitera que o projeto de urbanização de Londrina, assim como de outras cidades projetadas pela CTNP, apresentava semelhanças com as propostas urbanísticas das cidades-jardim, projetadas na Europa no início do século XIX. Em 1898, Ebnezer Howard[22] publicou o livro "*Tomorrow: a Paceful Path to Social Reform"*, reeditado em 1902 sob o título "*Garden Cities of Tomorrow"*. O livro vislumbrava promover alternativas aos problemas enfrentados pelas cidades industriais na Inglaterra, associados aos altos índices populacionais, às questões infraestruturais e de saneamento básico.

Em busca de uma alternativa às cidades industriais, as cidades-jardim consistiam em uma proposta que visava agregar um contingente populacional reduzido, de uma forma que fosse possível ajustar o problema de densidade demográfica e integrar as qualidades da vida do campo às cidades.

> A proposta das cidades-jardim viabilizaria-se através da formação de uma rede de cidades, controladas espacial e demograficamente. Os limites espaciais para o crescimento dessas seria garantido com a demarcação de áreas destinadas a formarem um entorno rural, com bosques e campos. Segundo essa concepção, o excedente populacional seria deslocado para um novo centro, o qual também deveria ter o seu entorno rural como uma barreira que imporia limites a seu excessivo crescimento. Era clara a

[21] Diferentemente das abordagens de autores como Sorokin e Zimmerman (1981) — que partiram de um pressuposto dicotômico para definir relações entre o urbano e rural e, assim, buscaram estabelecer distinções sociológicas entre essas noções —, urbanidades e ruralidades são concebidas como processos relacionais. Logo, no contexto atual, apreciações sobre esses espaços partem da proposição de que eles não se constituem como realidades independentes e, assim, portanto, problematizam compreensões que os concebiam como espaços isolados. Favareto (2007), por exemplo, irá propor que o rural está integrado aos processos de desenvolvimento. E, nesse caminho, ele propõe a categoria rural-urbano.

[22] O livro de Howard tornou-se um marco para o urbanismo moderno (Choay, 1992; Harvey, 2006; Trevisan, 2020), e as duas das cidades-jardim, Letchworth (1903) e Welwyn (1919), projetadas através dos princípios de Howard, constituíram-se como modelos de cidades na Europa e nos Estados Unidos.

> preocupação de Howard com a questão higiênica da cidade. Tais núcleos urbanos seriam interligados por uma ferrovia, que garantiria o abastecimento e o transporte de seus habitantes. (Leme, 2009, p.18).

Barnabé (1989) reforça que os engenheiros e topógrafos da CTNP não estavam isentos do debate Europeu, referente ao desenho da cidade e à organização do território. Nesse sentido, o autor destaca uma influência conceitual de Howard no projeto da CTNP para a cidade de Londrina, na distribuição espacial da cidade, na presença da pequena propriedade rural, no estabelecimento de vias de comunicação, explícitos, principalmente, na localização planejada da ferrovia, no tecido urbano e no controle populacional.

Diante disso, Leme (2009) argumenta que o traçado das ruas e quadras de Londrina, assim como de outras cidades projetadas pela Companhia, apresentava semelhanças com um tabuleiro de xadrez. Ao projetar as futuras cidades, os engenheiros buscavam prever os limites para distribuição social e espacial e, assim, expressavam o desejo de produção de cidades ordenadas e controladas.

Para Benatti (1997), a fundação de Londrina está alicerçada em uma perspectiva que almejava "um espaço urbano ordenado, estratificado, hierarquizado e higienizado. A cidade ideal deveria ser a casa ideal de uma sociedade perfeitamente administrada" (1997, p. 20). Acrescento a essa argumentação que a institucionalização da cidade era compatível com os ideais desenvolvimentistas que expressavam uma fusão entre o positivismo e o liberalismo no país. A proposta da CTNP estava ajustada com a visão progressista que mercantilizava o território nacional.

No cenário descrito, a CTNP visava uma distribuição do contingente populacional nos diversos núcleos urbanos projetados em virtude da (re)ocupação e comercialização das terras adquiridas. Londrina foi projetada para comportar entre 20 e 30 mil habitantes, contudo a "ordem" e a "disciplina", previstas pelo projeto urbanístico inicial, foram transformadas ao longo dos anos por meio de um amplo e não planejado crescimento demográfico em toda a região (Leme, 2009).

> Para efetivar a colonização de seu território, a CTNP organizou e enviou uma caravana até o local que demarcaria o começo de suas terras. Em agosto de 1929, após uma difícil travessia do rio Tibagi e da mata fechada, foi aberta uma clareira onde foram erguidas as primeiras construções: um hotel para receber os primeiros compradores e um almoxarifado, transformado em escritório da Companhia. (Leme, 2009, p. 20).

2.2.1 A imagem e imaginário: Contrastes entre a idealização da "terra da promissão" e a vida dos/as migrantes pobres

Para efetivar a comercialização dos lotes adquiridos no norte do Estado do Paraná, a CTNP investiu na circulação de propagandas que foram amplamente divulgadas por meio de matérias em jornais do país e do exterior. As matérias articulavam ideias que promoviam a circulação de um imaginário sobre férteis terras roxas, nas quais não havia saúvas e onde tudo que se plantava nascia. Nesse ideário, Londrina era projetada como a "Terra da Promissão', a 'Nova Canaã', a terra do trabalho, da ordem e do progresso, onde se enriqueceria da noite para o dia". (Leme, 2009, p. 21-22).

Além dos jornais, também foram contratados vendedores que se deslocavam pelo país em busca de compradores às terras. A propaganda destinada às pessoas não alfabetizadas tinha como foco o uso de filmes e o rádio. Nesse cenário, o processo de colonização das terras ao norte do Estado do Paraná, confundia-se com a estratégia de *marketing* da Companhia colonizadora. Através de seus escritórios, localizados na cidade de São Paulo, a CTNP produzia ideias e imagens sobre essas terras, a fim de projetá-las como produto.

A circulação de imagens, por meio das propagandas da Companhia em território nacional e internacional, teve um papel central na construção de um imaginário idealizado sobre Londrina. As propagandas, associadas à perspectiva de ascensão social, que supostamente seria alcançada por meio do trabalho, contribuíram para que milhares de migrantes e imigrantes se deslocassem à região. Como estratégia de *marketing*, a CTNP oferecia "facilidade" para pagamento das prestações, distribuídas em um plano de quatro anos, assim como assistência e "facilidade" de transporte para as primeiras pessoas que se instalassem na região (Ferreira, 1959).

A figura 4, integrante de um panfleto da CTNP da década de 1930, apresenta o "Norte do Paraná" como uma região de possibilidades "incomensuráveis". A partir de uma correlação entre imagem e texto, há uma enunciação que associa o "ver" e o "crer". A imagem — circulada como um documento — foi mobilizada para reforçar a legitimidade discursiva do texto, colocando-se de modo a antecipar uma visão do comprador sobre a cidade de Londrina. Ao defender que era preciso "ver para crer", a Companhia se amparava na força simbólica dos enunciados de verdade atribuídos à fotografia na modernidade, nos quais o ato de ver é associado ao conhecimento.

Vista parcial da cidade de LONDRINA

SINTA A ALEGRIA DE VIVER E PROSPERE NO NORTE DO PARANÁ

PARA que se posse bem ajuisar das possibilidades incomensuraveis do Norte do Paraná, á presente data (Agosto, 1941) é preciso "vêr para crer" ou, então, ter conhecido outras terras e confronta-las. Na realidade terras tão produtivas, dificilmente se encontram. Dai o exito da Companhia de Terras Norte do Paraná, a maior empresa colonisadora da America do Sul, cujas vendas, atingiram 76.000 alqueires! Proprietaria de uma área de 500.000 alqueires (1.200.000 hectares) de terras fertilissimas, adequadas para qualquer cultura, situadas nas bacias dos rios Paranapanema, Tibagi, Pirapó e Ivai, no Norte do Estado do Paraná, judicialmente divididas e todas adquiridas diretamente do Estado do Paraná, a Companhia de Terras Norte do Paraná oferece, por todas as razões, as melhores vantagens, tais como:

1.º TITULOS DE DOMINIO ABSOLUTAMENTE SEGUROS;
2.º FERTILIDADE E SALUBRIDADE;
3.º ESTRADA DE FERRO E BOAS ESTRADAS DE RODAGEM;
4.º AGUA DE UMA PUREZA INVULGAR.

O testemunho insuspeito e entusiasta dos ditosos compradores de nossas terras, constituem a comprovação incontestavel das nossas afirmações.

Cia. de Terras Norte do Paraná

Sociedade Anonima, com sêde em LONDRINA, Estado do Paraná, Brasil.
Capital realisado Rs. 18.500:000$000.

Solicitem informações no seu escritorio em São Paulo á
RUA SÃO BENTO N.º 329 — 8.º andar — Caixa Postal 2771.

Nota-Nenhum agente de vendas está autorisado a receber dinheiro em nome da Cia.

Fonte: **O Norte do Paraná**. Companhia de Terras Norte do Paraná. Panfleto Publicitário. Londrina: [194-]

Figura 4 - Propaganda da CTNP. Circulação: 1930. Acervo do CDPH-UEL

A associação da fotografia à veracidade, como informa Rouillé (2009), consiste em uma produção mágica que reforça os pressupostos de objetividade e realismo que fundamentaram a modernidade, uma vez que ela "aperfeiçoa, racionaliza e mecaniza a organização imposta ao ocidente a partir do século XV: a forma simbólica da perspectiva, o hábito que ela suscita, e o dispositivo da câmera obscura" (Rouillé, 2009, p. 63).

Sylvia Caiuby Novaes (2009) reitera que no ocidente a percepção humana é, primeiramente, visual. Assim, a relação das pessoas com o mundo é marcada pela visualidade. Doravante, a visão é o sentido que o senso comum favorece como órgão privilegiado de conhecimento. Na segunda metade do século XIX, reitera a autora, com a invenção da fotografia e do cinema — entre outras tecnologias de reprodução de imagens —, o olhar e o conhecimento são associados.

Ariella Azoulay (2019) desloca as origens da fotografia do domínio da tecnologia para "o corpo político dos usuários", a fim de "reconstruir uma história potencial da fotografia a partir de suas práticas" (Azoulay, 2019, p. 1). Ela problematiza o consenso histórico que repousa na ideia de que as origens da fotografia estariam no século XIX.

> Para reconhecer que as origens da fotografia estão em 1492, temos que desaprender o conhecimento e a *expertise* que nos convencem de que ela tem suas próprias origens, histórias, práticas ou futuros, e explorá-la como parte do mundo imperialista em que nós operamos como acadêmicos, fotógrafos ou curadores. (Azoulay, 2019, p.1).

Para a autora, a fotografia não deu início a um mundo novo, entretanto, a sua construção se beneficiou da pilhagem imperialista que operava em um "mundo-que-já-estava-lá". A fotografia foi mobilizada pelo imperialismo como instrumento de documentação, registro e contemplação. Por esse caminho, a associação da fotografia à modernidade atuaria como um subterfugio, camuflado pela ideia de técnica, que desassociaria as origens da fotografia do imperialismo, de modo que o discurso de neutralidade e novidade, associados à fotografia no século XIX, atuaria como uma armadilha para esvaziar a sua relação com o imperialismo.

> A invenção do Novo Mundo e a invenção da fotografia não são eventos independentes. A sugestão de que as origens da fotografia remontam a 1492 é uma tentativa de enfraquecer a temporalidade imperial imposta naquela época, que permitiu que as pessoas acreditassem, experimentassem e descrevessem coisas interconectadas como se fossem separadas, definidas por seu caráter de novidade. Em outros termos, para a fotografia surgir como uma nova tecnologia no final de 1830, a centralidade dos direitos imperiais nos quais ela foi baseada teria de ser ignorada, negada ou sublimada, ou, pelo menos, varrida para debaixo do tapete, sem ser percebida como constituinte da operação da fotografia como uma tecnologia. (Azoulay, 2019).

Por meio da utilização da fotografia e do cinema, como elementos que intermediavam a distância territorial entre o comprador e as terras que seriam adquiridas, as propagandas da CTNP associavam a visão à verdade e, assim, reforçavam concepções apregoadas na modernidade que vinculam a visualidade ao conhecimento, então mobilizados como estratégia de *marketing*. Nessa acepção, o discurso de modernidade que fundamentava o processo de colonização da região ao norte do Estado do Paraná mobilizava a fotografia como elemento que reforçava os interesses da CTNP e camuflava os pressupostos colonizadores amplamente vinculados a estratégias imperialistas. As ações da Companhia colonizadora estavam diretamente associadas a estratégias simbólicas de colonização do olhar e do imaginário que eram articuladas na construção e circulação de visualidades sobre a região. O obturador, como pontua Azoulay (2024), é o principal mecanismo do imperialismo.

Não é possível reduzir o imperialismo ao seu período de maior atividade (1884 e 1914), práticas imperialistas, tais como o colonialismo, são constituídas de atemporalidade e, por isso mesmo, estão presentes em distintos períodos históricos. Londrina, por exemplo, recebe essa nomenclatura em referência a Londres, cidade depositária do capital da CTNP.

A ideia de pioneirismo — lançada como uma cortina de fumaça para acaçapar a ação colonizadora — era reforçada por concepções mais amplas que estavam em curso no país. Diante disso, o imaginário de "conquista da terra" estava diretamente associado à possibilidade de pertencimento a uma nação, e, portanto, encontrava sustentação no pressuposto de que haveria uma comunidade de interesses partilhados. Como reforça Benedict Anderson (1989), a mobilização da visibilidade na promoção de uma percepção de tempo pode produzir a nacionalidade como uma comunidade imaginada. Neste contexto específico, o pertencimento a uma cidade e a uma região indicava também o pertencimento a uma nação imaginária.

Se na Inglaterra, como assevera Stephen Bann (1988), a propagação de imagens, nas décadas finais do século XVIII e nos primeiros anos do XIX, tinha como intencionalidade promover a visualização do passado, a empresa inglesa CTNP parece reformular essa estratégia. Desse modo, a idealização do presente buscava promover um ideário de futuro destituído de passado.

Os efeitos da propaganda da CTNP na construção de um imaginário sobre o Norte do Estado do Paraná, aliados às políticas estaduais e federais de ocupação do território nacional, a fim de dissipar os conflitos urbanos e mercantilizar o território do norte do Estado do

Paraná, a partir de preceitos capitalistas, circulavam imagens, mobilizam propagandas por meio do rádio, dos jornais, do cinema e do “boca a boca” nacional.

Em 1951, o deslocamento da família de Bela de Souza Mendes de Oliveira para Londrina ocorreu nesse contexto. Ela relata que a família migrou de Santa Catarina para Londrina devido ao imaginário que circulava no período, postulado pelas propagandas da CTNP, que promovia o norte do Estado do Paraná como a “terra da promissão”. Em seu depoimento ela desmistifica essa idealização e expõe a conjuntura enfrentada pelos/as trabalhadores/as.

> Meu pai tinha um sitinho lá em Santa Catarina, aí ele vendeu o sitinho e veio aqui pro Paraná. Naquele tempo a turma falava muito que o Paraná era muito bom e era nada. O coitado, ele veio pra cá, mas eles sofrero bastante, daí o dinheiro que ele trouxe não deu pra nada, daí foi trabaiá de porcentagem na roça, sabe? (Bela de Souza Mendes de Oliveira, Percurso de Memória, p.3).

Um ano depois, em outra reunião de trabalho que realizamos, Dona Bela reitera mais uma vez,

> Aquele tempo lá a turma falava que no Paraná era bom pra ganhá dinheiro, ajuntá dinheiro. O Paraná tinha aquela fama, eis vinhero pra cá daí pensano que ia melhorar a vida, mas eles sofrero foi muito aqui. Aí ele (pai) conseguiu de novo um sitinho, lá no Limoeiro, mas por que? Por causa que ele vendeu aquele (sítio) lá em Santa Catarina. Daí ele já tinha bastante filho pra voltá pra tráis. (Bela de Souza Mendes de Oliveira, reunião realizada no dia 14/07/2023).

A enunciação de Dona Bela não é um ato isolado, o contraste entre o imaginário propagado pela CTNP, com respaldo dos Governos Estadual e Federal, e a realidade experimentada pelos/as migrantes pobres é rearticulado com frequência nas narrativas das habitantes mais velhas do Distrito de Maravilha. Luzia dos Santos, por exemplo, conta que a família se deslocou de Minas para Londrina, mais especificamente, para o Distrito de Maravilha, devido àquilo que a família escutava falar sobre o café na região.

> Meu pai já tinha vindo com o meu irmão, com o meu irmão mais velho, pro Paraná. Vieram atrás do café. A minha mãe ficou com todos os filhos em Minas, meu pai trabalhou, ganhou dinheiro, daí um ano ele mandou buscar a gente. Meu irmão foi buscar a gente em Minas. Eu mesmo vim em 1959, vim com um ano de Minas, e aí foi em fazendas de café na Maravilha e em volta da Maravilha que eu me criei, morando nas colônias de café, naquelas casas de colônia (Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p.3).

O acesso à terra, promulgado pelas propagandas da CTNP, estava longe de ser uma realidade para a maioria das famílias que se deslocavam para Londrina. O salário mensal e garantias trabalhistas, também não constituíam uma realidade para parte significativa da população migrante. Como explicam Luzia e Dona Bela, o modelo de trabalho nas plantações de café, para aqueles/as que não eram proprietários/as da terra, era o de meeiro.

> Naquela época, a gente pegava um pedaço de café pra cuidar, era de ameio, né? Mas isso era repartido só quando colhia o café. Meu pai plantava no meio do café, feijão, milho, girassol, melancia, abóbora (...). Às vezes lá na terra tinha algum pedaço que era meio alagado que ele plantava arroz. (Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p.3).

Os/as meeiros/as não eram proprietários da terra e, além disso, não tinham salário fixo nem garantias trabalhistas. Nas duas passagens abaixo, Dona Bela relata uma experiência similar àquela descrita por Luzia.

> Que nem nois – na Warta, né? –, meu pai ia lá e comprava o ano inteiro, aí quando recebia o dinheiro ia lá e pagava (...), não sobrava quase nada, então a gente nunca tinha dinheiro, só que tinha o que comer, né? Era assim a vida de primeiro. (Bela de Souza Mendes de Oliveira, reunião realizada no dia 24/08/2022).

> Pra gente era caro tirar foto, cá a gente não era empregado (aponta pra foto). O Zé, coitado, ele trabaiava na roça, só via dinheiro quando você colhia tudo. Fazia a colheita, né? Aí vendia e você via dinheiro, né? Não é que nem agora que a gente vai lá todo mês e recebe o seu dinheirinho, de primeiro não tinha isso, então às vezes você ainda vendia pra pagá as contas que você dividia, né? **A gente trabaiava de colono naquele tempo.** (Bela de Souza Mendes de Oliveira, Percurso de Memória, p.7).

O trabalho de colono/a referido por Dona Bela diz respeito tanto a uma forma de trabalho quanto de habitação, ele dialoga respectivamente com outras duas noções: colonos/as e colônias. Essas noções são mobilizadas nesta tese para referendar as pessoas (colonas) que moravam e trabalhavam nas fazendas e o núcleo no qual se concentravam as habitações dessas pessoas (colônias), tal como postulou Alviva Pilhati Balhana (1996). Em Maravilha, a maior parte desses/as trabalhadores/as era composta por meeiros/as, isto é, trabalhadores/as que eram responsáveis por uma parcela das terras agricultadas de uma fazenda e recebiam, somente ao final da safra, uma pequena porcentagem da produtividade alcançada — acumulando dívidas para manutenção das necessidades básicas ao longo do período, como afirmou Dona Bela — e, a outra parte era composta, especificamente a partir da década de 1990, por trabalhadores/as assalariados.

> No meio rural da grande lavoura de exportação, colono significa trabalhador dependente e colônia constitui a concentração de moradias de colonos assalariados em uma fazenda. Tais conceituações foram promovidas pela política brasileira e pela função que os grupos imigrados vieram desempenhar no Brasil, seja para a constituição de núcleos coloniais independentes, seja para o fornecimento de mão-de-obra assalariada (Balhana, 1996, p.40).

Assim como explicou Altiva Pilhati Balhana (1996), as terminologias colono e colônia dizem respeito a distintas abordagens, de modo que à palavra colonização também foi mobilizada para nomear o processo de imigração que se destinou ao desenvolvimento de "núcleos de povoamento e produção agrícola", especialmente no Sul do Brasil, significando, nesse contexto específico, "pequeno proprietário, ou seja, um lavrador independente, ao passo que a colônia constitui o agrupamento dessas propriedades agrícolas." (Balhana, 1996, p.40).

Essas últimas definições apresentadas Balhana (1996) também estavam presentes na região ao norte do Estado do Paraná, contudo, no contexto específico de Maravilha, as mobilizações das expressões colonos/as e colônia dizem respeito, como mencionado anteriormente, aos/as trabalhadores/as que trabalhavam e viviam em um núcleo habitacional de uma propriedade rural, como também postulou a autora para se referir aos distintos significados dessas expressões.

Diante disso, a circulação de um imaginário sobre a cidade de Londrina que propagava a cidade como a "terra da promissão", a partir da articulação de ideias e imagens, foi um fator preponderante para os deslocamentos de imigrantes e migrantes para a região, de modo que a fotografia foi mobilizada tanto para reforçar os enunciados progressistas quanto como um instrumento por meio do qual se buscava inventar um "novo mundo" e, com ele, a armadilha da "terra da promissão".

2.3 O "Norte do Paraná": a produção e a manutenção das fronteiras da ortodoxia na produção de um discurso colonial

Walter Benjamin (2020), em sua nona tese sobre o conceito de história, refere-se à pintura *Angelus Novus*, de Paul Klee. Ao descrever o quadro de Klee, o historiador destaca que o anjo parece se preparar para se distanciar de algo que mantém os seus olhos fixos. "Tem olhos esbugalhados, a boca escancarada e as asas abertas" (2020, p.14). É fundamentado nessa imagem que Benjamin sugere,

> O anjo da história deve ter esse aspecto. Voltou o rosto para o passado. A cadeia de fatos que aparece diante dos nossos olhos é para ele uma catástrofe sem fim, que incessantemente acumula ruínas sobre ruínas e lhas lança aos pés. Ele gostaria de parar para acordar os mortos e reconstruir, a partir dos seus fragmentos, aquilo que foi destruído. Mas do paraíso sopra um vendaval que se enrodilha nas suas asas, e que é tão forte que o anjo já não consegue fechar. Esse vendaval arrasta-o imparavelmente para o futuro, a que ele volta as costas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce até o céu. Aquilo que chamamos o progresso e este vendaval. (Benjamin, 2020, p.14).

De acordo com Tomazi (1997), a despeito da metáfora mobilizada por Benjamin para se referir ao anjo da história, os construtores do discurso "Norte do Paraná" estão posicionados de costas para o passado, com os seus olhos voltados para frente, à projeção de um futuro imaginário. Ele pontua que essa posição em relação ao passado tem como objetivo silenciar a pilhagem realizada pelo processo de colonização da região e camuflar os escombros que foram deixados.

Destarte, o vendaval progressista, cuja sanha foi projetada na região ao norte do Estado do Paraná, buscou construir e reatualizar constantemente a sua própria narrativa sobre o processo de (re)ocupação. Como pontua Susan Buck-Morss,

> O passado rememorado é preservado nas estórias. Como parte da imaginação coletiva, ele se torna lenda. (Aquilo que é terrível demais na experiência de um indivíduo não pode ser rememorado.) Na lenda, a experiência vivida individualmente é encoberta no processo de sua coletivização, limpando-a daquilo que é realmente aterrorizador: a ambiguidade. (Buck-Morss, 2018, p.15).

A autora assevera que quando o poder se apropria das lendas — acrescento também a dimensão de produção — e as fixa em objetos, elas se transformam em ortodoxia e, assim, estabelece os parâmetros à crença. Os objetos são transpostos para fora da história e preservados no resplendor absoluto dos juízos binários — certo e errado, salvo e condenado, entre outros. De acordo com Buck-Morss, as lendas que regem o poder são constituídas de componentes imutáveis e irredutíveis que estão referidos em construções míticas como ideia de "nação" ou de "ocidente". Tais construções, variavelmente remontadas, atuam de modo a exercer uma forma de policiamento no modo como o passado deve ser lido.

O discurso "Norte do Paraná" é uma dessas construções que buscou tracejar e fixar uma narrativa ortodoxa sobre a (re)ocupação da região ao norte do Estado. A despeito de toda ambiguidade envolvida no processo de colonização, ora essa construção discursiva encobria

as experiências vividas individualmente — marginalizando *sujeitos* em condição de desprivilegio socioeconômico — ora as exaltava por meio da construção de uma narrativa heroica que visava promover o ideário de pioneirismo. Dessa forma, à proporção em que o processo de colonização avançava com as suas linhas de (re)ocupação, inscrevendo-se na paisagem local, a produção do discurso visava destituir esse processo de suas ambiguidades.

Nesse contexto, Tomazi (1997) defende que o discurso "Norte do Paraná" se diferencia da região localizada ao norte desse Estado. Para ele, do ponto de vista territorial, uma região pode ser definida a partir de critérios "geográficos, políticos, econômicos, sociais, históricos, administrativos, pedológicos ou climáticos" (Tomazi, 1997, 10). Contudo, o autor defende que o discurso "Norte do Paraná" se trata de uma construção repleta de fantasmagorias, produzida por *sujeitos* vinculados aos setores dominantes da região. Essa construção discursiva está associada a uma visão histórica fundamentada na manutenção do poder e do *status quo* desses setores.

É nesse sentido que o autor propõe uma distinção entre a ocupação, entendida como um trajeto percorrido por populações que há mais de sete mil anos ocuparam o território localizado ao norte do Estado do Paraná e produziram as suas sociedades, e a (re)ocupação. Definida como um processo que ocorreu a partir da segunda metade do século XIX, com objetivo de integrar as terras, enunciadas como vazias, à valorização do capital e ao desenvolvimento do capitalismo no país.

Na compreensão de Tomazi, o discurso "Norte do Paraná" está implicado em uma concepção de que haveria uma comunidade imaginária que, portanto, partilharia de interesses econômicos e políticos e se ampararia na tentativa de instituir um modelo de solidariedade fundamentado em vínculos com a terra roxa, a qual é propagada como o fundamento físico para a sustentação de uma perspectiva triunfalista sobre a (re)ocupação.

> Esta visão tem por finalidade escamotear uma realidade que foi e é contraditória e conflituosa, pois está estruturada num sistema de classes. Entretanto, é necessário aos olhos de quem domina, que esta realidade pareça una, sem conflitos, procurando assim silenciar outros discursos que demonstram e falam sobre as contradições e os conflitos entre os diversos grupos, frações de classe e classes que viveram e vivem na região situada ao norte do estado do Paraná. (Tomazi, 1997, p. 11).

À vista disso, a fundação dessa região está associada a uma necessidade de forças políticas dominantes de demarcar um território de poder e, uma vez que os elementos diretamente associados à definição de uma região são fluídos e, portanto, não são

localizados[23], há uma corporificação dessa fluidez em seu discurso fundador, o "Norte do Paraná" (Tomazi, 1997).

Amparado na perspectiva de Eni Puccinelli Orlandi (1993), Tomazi compreende o discurso fundador como um instrumento que inventa um passado sem equívocos, projeta uma imagem de futuro e produz a sensação de uma história que pertence a um mundo já conhecido, a fim de fomentar a sensação de pertencimento. Esses enunciados — apesar de sua distinção em relação a aquilo que é encontrado nos documentos históricos — reverberam ecos da história coletiva no cotidiano e estão presentes nas reconstruções habituais das pessoas em seus laços sociais. Nesse caminho, segundo a perspectiva de Orlandi (1993), tais discursos atuam como imagens[24] que anunciam aquilo que ficou.

A partir dessa perspectiva, o Tomazi argumenta,

> Por discurso fundador entendo aquele que funciona como referência básica no conjunto de ideais e imagens constitutivo de um país ou de uma região. Este discurso aparece nas festas comemorativas, nos emblemas, monumentos, nos álbuns comemorativos e, é óbvio, nos arquivos e nos museus, bem como na produção literária e acadêmica (Tomazi, 1997, p.11).

Diante desse cenário, o autor irá defender que o discurso "Norte do Paraná" pode ser compreendido como uma construção de *sujeitos* associados ao poder na região. E, por esse caminho, pondera que essa construção discursiva buscou nutrir-se da ideia de que haveria um compartilhamento de ideais que, por sua vez, alicerçavam a construção de um imaginário sobre um passado mítico, repleto de glórias, a fim de projetar um porvir ainda melhor.

O futuro, portanto — fundamentado em uma compreensão do passado como um evento fixo —, é promovido como fato histórico já constituído. Essa narrativa, por conseguinte, destitui os processos históricos de suas contradições, a fim de nutrir e construir no imaginário coletivo a ideia de uma comunidade de interesses econômicos e políticos, na qual haveria uma ação padronizada dos *sujeitos*. Segundo Tomazi, a expressão "pés-vermelhos", veiculada para identificar pessoas que habitam a região ao norte do estado, pode se caracterizar como um exemplo dessa busca.

---

[23] Tais como: a unidade pretendida pelo discurso "Norte do Paraná", os processos de longa duração e as especificidades que a caracterizariam como uma região nova, distinguindo-a, desse modo, das demais regiões circunvizinhas (Tomazi, 1997).

[24] Tanto na perspectiva de Tomazi (1997) quanto na de Orlandi (1993), a ideia de imagem aparece como uma metáfora para se referir a um imaginário constituído. Ao utilizar essa expressão para se referir a um imaginário "consolidado", as/os autores parecem destituir o conceito de imagem de movimento.

O discurso “Norte do Paraná” carrega, portanto, um agregado de ideias e imagens que remete a algumas concepções fundamentais. Tais como: “progresso, civilização, modernidade, colonização racional, ocupação planejada e pacífica, riqueza, cafeicultura, pequena propriedade, terra onde se trabalha, pioneirismo, terra roxa” (Tomazi, 1997, p.12). Esse conjunto de ideias e imagens — estruturadas entre as décadas de 1930 a 1950, mas que, todavia, foram produzidas ao longo de muitas décadas — foi articulado na construção da história oficial dessa região e produziu a narrativa hegemônica sobre a sua (re)ocupação.

Assim, por conseguinte, na perspectiva de Tomazi, o conjunto de ideias e imagens que foi articulado na expressão “Norte do Paraná” constituiu uma identidade[25]. De tal modo, a menção a essa narrativa estaria imbuída de poder simbólico, no qual a expressão seria compreendida como um dado inquestionável de um passado já explicado. Destarte, Tomazi argumenta que as realidades não podem ser reduzidas a uma enunciação, a um discurso, e que, a força discursiva do “Norte do Paraná” tem os seus tentáculos expandidos, de modo predominante, no imaginário coletivo devido ao fato de que esse discurso não é compreendido como arbitrário e construído por grupos hegemônicos. Afirmando-se, dessa forma, como uma realidade histórica, cronologicamente, ordenada.

Em uma perspectiva distinta daquela que compreende os processos de identificação como situações relacionais[26], nas quais a diferença potencializa a vida comunitária, é possível argumentar que o discurso “Norte do Paraná” aciona elementos de um imaginário coletivo que está fundamentado em uma concepção de identidade profundamente imbricada a pressupostos presentes na constituição do Estado Moderno, “que não tolera nenhuma diferença entre os seus cidadãos; ao contrário, demanda igualdade nas obrigações e direitos. A identidade, para o cidadão, não se trata de pertencer aos outros, à comunidade ou ao lugar. Pelo contrário, ela é um *atributo* que pertence a você” (Ingold, 2019, p.31).

Logo, no pressuposto de que haveria uma comunidade de interesses econômicos e políticos, que constituiu o “Norte do Paraná”, a ideia de coletividade, isto é, de um “nós”, é mobilizada pra movimentar um senso de integração de “pessoas como nós”, (Ingold, 2019, p.31), que estão associadas, desse modo, em prol de interesses comuns, patrimoniais ou culturais.

---

[25] A noção é empregada pelo autor, de modo crítico, com o intuito de expressar uma prerrogativa de permanência “a coisas fixas, a referências físicas constantes que não mudam muito no tempo. É uma noção que assegura como que alguma coisa em separado, diferente, que dá uma unidade, uma coesão indispensável para distinguir entre uma coisa e outra.” (Tomazi, 1997, p. 12).

[26] Assim como a abordagem de autores como Fredrik Barth (1998), na qual a identidade é compreendida como móvel, visto que ela se constitui em zonas fronteiriças que são repletas de variação.

Ao contrastar análises bibliográficas com a documentação da região, Tomazi compreende que as construções mais consistentes acerca do discurso “Norte do Paraná” foram produzidas nas décadas de 1930 e 1950, associando-se ao ideário republicano, em curso no cenário nacional. Portanto, o projeto republicano — especialmente demonstrado na Primeira República — é alicerçado nas ideias de civilização, racionalidade, ordem e progresso, entre outras. Incorporadas, posteriormente, em muitos discursos, como é o caso do “Norte do Paraná”.

Amparado nas análises de José Murilo de Carvalho (1998), Maria Inez Turazzi (1989) e de Irací Galvão Salles (1986), Tomazi irá salientar que o projeto republicano buscava definir uma modernidade para o país baseada nos pressupostos acima elucidados. Nesse caminho, Turazzi (1989) buscou relacionar a emergência da engenharia com os ideais de modernização e progresso, implicados no mesmo período histórico de construção da república, como ordem política emergente. Na perspectiva da autora, são o positivismo e o liberalismo que irão prover as classes dominantes do país e o regime republicano de elementos de sustentação.

Nesse sentido, a circulação do positivismo no Brasil, no contexto referido, estava associada à sua inclinação para conferir um ideal de coesão e fornecer argumentos que contribuíssem para alicerçar algumas relações no país. Assim, Turazzi argumenta que o positivismo emprestou novos atributos ao paternalismo herdado da sociedade patriarcal e, de tal modo, reforçou a sua lógica hierarquizada e excludente, estendendo-se para espaços além da casa grande e da senzala, como é o caso da indústria têxtil.

A autora ressalta que o liberalismo, por sua vez, em sua vertente econômica, muniu à burguesia industrial, então nascente, de princípios que subsidiaram a compreensão da indústria como uma necessidade, veiculando-a como um benefício à sociedade. Diante disso, o liberalismo,

> [...] ao considerar a divisão social do trabalho, própria do capitalismo, uma condição irrevogável para o "progresso" da humanidade, a economia política clássica subsidiou o discurso da classe dominante com os argumentos que legitimavam a base de sua dominação: a existência da propriedade privada e a consagração do capitalismo. (Turazzi, 1989, p. 25).

Na concepção de Salles (1986), a visão construída sobre a república foi revestida da noção de progresso. Esse último, na segunda metade do século XIX, é veiculado como a expressão de uma perspectiva desenvolvimentista do trabalho. Essa visão estava materializada

na expansão da vida urbana, na construção da malha ferroviária, no aceleramento de operações financeiras e comerciais, e de um controle técnico crescente sobre a natureza e sobre o processo produtivo. Foram esses os fundamentos que possibilitaram à "classe dominante construir uma imagem de si mesma como a classe progressista por excelência" (Tomazi, 1997, p. 12).

Segundo Carvalho (1998), a república se consolida devido aos imaginários que foram gradativamente elaborados e da construção de símbolos — uma vez que inicialmente o regime gozava de inexpressiva adesão popular. "Tratava-se de uma batalha em torno da imagem do novo regime, cuja finalidade era atingir o imaginário popular para recriá-lo dentro dos valores republicanos" (Carvalho, 1998, p.10). Assim, ele argumenta que esse imaginário social se constituiu e se expressou por meio da articulação de ideologias e utopias.

Tomazi pontua que os elementos do pensamento republicano — progresso, modernidade, igualdade de oportunidades, entre outros, expressos por Carvalho (1990), Turazzi (1989) e Salles (1986) — estavam entranhados no processo de (re)ocupação das terras ao norte do Estado do Paraná, e ressalta que eles adquiriram vigor no início da década de 1930 e durante todo o Estado Novo.

Alcir Lenharo (1986) irá apontar uma relação entre as políticas de colonização e de trabalho rural como estratégias de controle de trabalhadores urbanos, visto que tais políticas buscavam dissipar os conflitos sociais vigentes por meio da promoção de fluxos migratórios para novos territórios, e, assim, também almejavam controlar o fornecimento de alimentos para os centros urbanos. Nesse sentido, o autor assevera que mesmo após o esfacelamento da maquinaria coercitiva do Estado Novo, muitos de seus elementos opressores foram reativados na ditadura militar, após 1964.

O projeto de colonização implícito na "Marcha para o Oeste[27]", é analisado por Lenharo (1986) como um processo que agregava elementos de um discurso mítico, cujo imaginário contemplava elementos de conservadorismo romântico, que segundo o autor estavam fundamentados nas experiências nazifascistas protagonizadas no continente europeu. "A construção da 'Marcha' atina para a imagem da nação em movimento à procura de si mesma, de sua integração e acabamento". (Lenharo, 1986, p. 15). Esse movimento de "conquista" e de expansão do território buscava promover um senso de integração nacional da população à política, na qual os canais institucionais de participação popular estavam vetados.

[27] Política pública desenvolvimentista, instituída pelo governo de Getúlio Vargas, com o intuito de colonizar e as regiões Centro-Oeste e Norte do país.

É nesse sentido que o movimento de deslocamento territorial de pessoas no país, então estimulado pela “Marcha para o Oeste”, por meio da ação das classes trabalhadoras, era engendrado através de um imaginário de conquista do espaço físico, a fim de promover o simbolismo de que todos eram “coproprietários” do território nacional (Lenharo, 1986). Diante desse cenário, no que corresponde aos trabalhadores rurais, o autor reforça que havia uma preocupação dessa política em multiplicar as estratégias disciplinares e de poder sobre o trabalhador rural.

> Segurá-lo na terra, como objeto de ganância dos proprietários; arrancá-lo de seu meio para esvaziar a tensão social, quando isto se fazia necessário; orientar fluxos migratórios, com finalidades políticas; impedir o livre movimento dos sem-terra, isto é, dificultar e cercar o posseiro, e acima de tudo, criar o "novo" trabalhador rural brasileiro, ordeiro, produtivo, voltado para o lucro, distante do seu meio natural, da sua tradição e do seu passado. (Lenharo, 1985, p. 14).

É fundamentado na perspectiva de Lenharo (1985; 1986), sobre as estratégias de colonização empreendidas pelo Estado Novo, que Tomazi reforça uma estreita ligação entre o discurso “Norte do Paraná” e o processo de (re)ocupação da região ao norte desse estado. Também destaca que o imaginário era produzido à proporção que o território era (re)ocupado a partir de uma lógica capitalista.

Nesse sentido, o autor faz uma associação entre a (re)ocupação da região ao norte do Estado do Paraná e os processos amplos que transcorriam no Brasil e no exterior, uma vez que essa região estava intimamente vinculada e integrada ao plano de desenvolvimento nacional. Ao estado de São Paulo, ela se vinculava por meio do fluxo de pessoas e de mercadorias, ao passo que, política e administrativamente, estava entrelaçada à Curitiba.

Desde o século XIX, a região estava associada a questões internacionais. A preocupação referente à sua manutenção estava vinculada aos caminhos para o Mato Grosso, na época derivada da Guerra do Paraguai e, em um contexto subsequente, devido aos interesses de empresas estrangeiras na construção de ferrovias e, mais tarde, na promoção da (re)ocupação dessa territorialidade por meio da implementação de medidas de colonização, através de um empreendimento tanto comercial quanto financeiro (Tomazi, 1997).

> Com os processos imigratórios de estrangeiros, e depois com a sua ligação com o comércio internacional, inicialmente com a madeira, depois com o café e, mais recentemente, com a soja amplia-se a sua ligação com o exterior. Isso também se deve ao fato de que o Brasil ao incorporar-se ao espaço produtivo capitalista internacional, fez com cada uma de suas regiões, sofressem os efeitos desta articulação, resultando daí, sua integração

> ao mercado nacional e, por intermédio deste, ao mercado mundial (Tomazi, 1997, p.18).

Segundo a concepção do autor, a (re)ocupação ocorre em um contexto de associação do país ao capitalismo estabelecido no exterior e a difusão de seus princípios no Brasil. Em um sentido mais amplo, ela estava associada a lógica de acumulação de capital. Doravante, Tomazi pontua que a (re)ocupação das terras, além de questões políticas — como ocorreu na "Marcha para Oeste", perpetrada pelo Estado Novo —, estava orientada por interesses econômicos que integravam as relações que se estabeleceram nessa região. "Assim a (re)ocupação vai desenvolvendo-se integrada ao conjunto do desenvolvimento do capitalismo no Brasil e junto com ela vai constituindo-se o discurso 'Norte do Paraná'" (Tomazi, 1998, p.19).

A violência e a exclusão são elementos constitutivos da (re)ocupação das terras ao norte do Estado do Paraná. Nesse processo, a produção do discurso "Norte do Paraná" buscou promover um conjunto de ideias e imagens sobre a região, a fim de produzir e consolidar o imaginário de que o processo ocorreu de modo pacífico, com uma estrutura racional e ordenada e, desse modo, sem violência.

> Na região em estudo, a violência recairá inicialmente sobre o indígena e o caboclo. No momento seguinte, atingirá o posseiro, para depois ter como alvo fundamentalmente o trabalhador rural. Entretanto, a violência não é algo que aparece aqui ou ali, ela está presente em todos os momentos da (re)ocupação e permeia o cotidiano da vida urbana e rural. Muitos são os relatos e depoimentos, bem como as notícias dos jornais e os processos criminais, que permitem afirmar, que a violência define as relações fundamentais deste processo. A presença de "jagunços" e "pistoleiros" contratados por famílias de fazendeiros ou pelas companhias de colonização, a ação da corporação militar do governo estadual, a luta dos posseiros para manter a sua terra (casos de Porecatu e Jaguapitã p. ex.), a utilização de armas de fogo como algo corriqueiro no cotidiano das cidades, deixam muito claro que a região em estudo não era uma terra pacífica, conforme se quer fazer acreditar. (Tomazi, 1998, p.19).

Em sua dissertação, Tomazi (1989) problematizou o discurso da CTNP, por meio dos documentos produzidos por ela e de sua propaganda. Nesse trabalho, Tomazi aponta os cinco eixos discursivos que alicerçavam a narrativa da companhia:

> a) Se a CTNP não tivesse intervindo no processo de (re)ocupação das terras situadas ao norte do estado do Paraná trazendo o "progresso e a civilização", esta região estaria "desabitada, improdutiva e sem condições de segurança".

> b) A CTNP, como empresa privada, tinha uma "missão de elevado interesse público" que tinha por objetivo "o bem-estar e a prosperidade" dos que viriam viver naquela região e o seu projeto foi desenvolvido “de forma planejada, racional e pacífica”.
> c) A ação dos "pioneiros" (homens decididos, desbravadores, com espírito empreendedor, audaciosos, despojados de todo espírito egoísta) foi o fato fundamental para que a Ação da CTNP/CMNP conseguisse atingir seus objetivos, pois eles conseguiram "dilatar fronteiras e abrir novos caminhos".
> d) A ação da CTNP/CMNP foi o "exemplo pioneiro de reforma agrária". (Tomazi, 1997, p. 269).

A preocupação do autor consistia em comprovar que o discurso proferido pela CTNP buscava consolidar uma visão triunfalista sobre a sua ação e atuava de modo a silenciar outras ações que ocorreram na região. Tomazi (1989) se preocupou em evidenciar discursos distintos daqueles enunciados pela CTNP, a fim de apresentar outra possibilidade de contar a história da companhia.

Segundo ele, anos depois da publicação de seu texto, dois textos sobre o tema merecem destaque: o artigo de Hoff (1991), que buscava explicar qual foi a ação da CTNP com os “caboclos” e indígenas que viviam nas matas — no qual Hoff questiona a hipótese levantada por Joffily (1885) e indaga que a expulsão e o genocídio de indígenas e “caboclos” não tinha comprovação — e o texto de Ana Cleide Cesário (1991, p.45).

> Ficam ainda sem respostas: quem colaborou com a CTNP? A Colônia Militar? A polícia do estado? Que instrumentos foram empregados? A palavra sobre a indenização que se tem da companhia responde por todas as formas de persuasão para a limpeza da área? E os índios? Saíram espontaneamente à medida que a colonização avançava? Procuramos respostas para estas questões em jornais da época com o fim de desentranhar esta parte da história, mas nada conseguimos. O problema ainda fica sem solução. (Hoff, 1991, p. 28).

> Ao sul de Londrina — em Faxinai, Tibagi e Queimadas — já nas décadas de vinte e trinta, eclodiram conflitos entre posseiros e grandes proprietários. (...) A área de colonização da CTNP não esteve sujeita a tais conflitos, uma vez que a empresa teve o cuidado de, antes de iniciar seu projeto imobiliário, acabar com qualquer dúvida sobre a posse e o domínio de terras, pagando, se necessário, até três vezes pelo mesmo pedaço de terra quando sobre ele persistia dúvida em relação à propriedade e ao direito de domínio. (Cesário, 1991, p.45)

Tomazi problematiza essas duas abordagens: “que haviam caboclos e índios na área que a CTNP comprou do estado não há sombra de dúvida, pois como já vimos anteriormente a própria CTNP participou, junto com o SPI no ‘remanejamento’ deles para outras áreas” (Tomazi, 1997, p. 270). Ele problematiza o argumento utilizado pela CTNP na época, no qual

a empresa assegurava que havia pagado até três vezes o valor de algumas áreas e garante que teria indenizado todos os posseiros e proprietários. O autor questiona a fragilidade desse argumento ao mencionar que a companhia haveria deixado de incluir em seu discurso que os indígenas não possuíam a posse da terra — no sentido capitalista da terminologia.

Para ele, a argumentação de que os indígenas saíram espontaneamente de seus territórios implica em um completo desconhecimento das atuações dessas populações para proteger os seus territórios e, além disso, desconsidera o amontado de evidências históricas de como os indígenas foram tratados no país desde o início da (re)ocupação, marcada, desde João VI, pela violência, a subjugação e o genocídio

Tomazi reitera que muitas eram as formas de expulsar os "caboclos" de seus territórios. A mais conhecida consistia em uma "polícia particular", ou seja, os jagunços conhecidos como "limpa trilhos" ou "quebra de milho". Segundo Tomazi, a CTNP/CMNP, assim como outras companhias colonizadoras, utilizava de jagunços para remover posseiros de suas terras.

> Um dos expedientes mais conhecidos era aquele que seguia o seguinte ritual: num primeiro contato conversava-se com o posseiro, caboclo ou pretenso proprietário. Se este aceitasse que as terras eram propriedade da CTNP, ajustava-se um acordo e resolvia-se a questão. Do contrário se faziam as ameaças iniciais. Da ameaça inicial, passava-se a prática de demonstrações, como a morte de parte da criação. Após isso, se não houvesse acordo, queimava-se a plantação existente. Se ainda persistisse o contencioso, podia-se utilizar o último argumento: a morte do posseiro, caboclo ou possível proprietário. (Tomazi, 1997, p. 271).

O autor reforça que esse ritual foi descrito por um antigo morador de Londrina que, diante da solicitação de anonimato, reforçou que muitas famílias consideradas da sociedade Londrinense, isto, da elite local, tiveram alguns de seus membros atuando como "limpa trilhos" para a CTNP. Em troca de seus "serviços", os "limpa trilhos" receberam terras como pagamento. O entrevistado também pontuou que os jagunços, muitos deles conhecidos, circulavam tranquilamente pela cidade, uma vez que eram contratados por proprietários de terras (alguns grileiros, outros não).

Paralelamente a essa argumentação, reitero que desde 2010 — ano que começo a movimentar o meu interesse de pesquisa por Maravilha —, escuto muitas histórias sobre o Distrito. Realizei algumas entrevistas que conservarei em anonimato, ainda que algumas dessas pessoas já tenham falecido, em virtude do acordo que fizemos no período. Em uma

dessas entrevistas, os “quebra de milho” também surgiram como personagens presentes na história do Distrito, o que corrobora com a abordagem defendida por Tomazi.

O período reportado no trecho da entrevista abaixo diz respeito aos anos finais da década de 1940.

> A história verdadeira de lá (Maravilha), a história verdadeira do XXXX XXXXX XX XXXXX XXXXXX eu não posso contar. Isso toca na vida de muita gente poderosa. Na beirada do rio, se procurar bem, cê ainda acha coisas (artefatos em cerâmica) dos índios que viviam por lá. O XXXXXX foi um grileiro aqui da região. Um dia eu tava indo com o meu pai lá pra Maravilha, nois achemo um monte de capsula de bala no caminho. O pai perguntou pros jagunço o que que era aquilo, eles respondero que tavam quebrando milho. O meu pai perguntou pra eles onde estavam os milho quebrado, os jagunço responderam que tavam dentro do Tibagi. Aquele rio é um cemitério! (ANÔNIMO 1, 2022).

Como enfatiza Tomazi, a questão agrária na região era resolvida de modo violento e a propriedade privada era compreendida como um valor inquestionável. Como se vê na entrevista acima transcrita, a propriedade privada, que em muitos casos por ser lida como grilada, era tão inquestionável que definia quem tinha o direito à vida.

A rememoração ortodoxa, como pontua Buck-Morss (2018), é capaz de assassinar o mundo material, não apenas o que historicamente ocorreu, mas também aquilo que existe no presente, sob esse prisma a autora entende que a memória coletiva pode se transformar em conformismo. Por esse aspecto, a produção do discurso “Norte do Paraná” pode ser compreendida como uma tentativa de controle do passado. Contudo, a ortodoxia corre o perigo de ser abalada pelo processo de conhecimento, uma vez que os próprios “depósitos do passado abrigam provas de erros, ambiguidades e complexidades [...] que colocam em descrédito a crença oficial e ameaçam derrubar lendas coletivas” (Buck-Morss, 2018, p.16-17).

Como argumenta Buck-Morss (2018), “assegurar as fronteiras da ortodoxia é violar o fundamento histórico da transitoriedade” (2018, p.15). Diante do cenário apresentado, a construção de narrativas de pessoas que não integram a história oficial se apresenta como uma possibilidade de desestabilização das fronteiras da ortodoxia e, portanto, de fertilização dos processos históricos a partir do preceito da transitoriedade, frente às práticas de rememoração ortodoxas constituídas pela história oficial.

As articulações de memórias se apresentam como possibilidades de recriação de aspectos da experiência coletiva, visibilizando existências e contextos (in)visibilizados pela

história hegemônica. Se o discurso “Norte do Paraná” buscou reposicionar o anjo da história, a partir de tentativas de direcionar à construção de um futuro mítico, as articulações de memórias e as trajetórias emergentes, presentes nesta tese, apostam, justamente, na potencialidade do anjo da história de manter os seus olhos destinados para o passado, uma vez que a disputa do passado também se configura como uma possibilidade de produção do futuro.

2.4 Cerzindo memórias sobre o Distrito de Maravilha

Quando criança via a minha avó, Aparecida dos Santos Maffi, cerzir roupas que eram usadas por meu pai e por meus tios no trabalho rural. Cerzir é uma prática de costura realizada em roupas rasgadas que com o movimento livre e contínuo da linha cria a possibilidade de diálogo entre arestas, combinadas e misturadas em uma malha, isto é, emaranhadas. No ato de cerzir, a linha não conecta pontos, ela experimenta, faz textura e, nessa abertura, peregrina entre as arestas, dialoga, estabelece relações e inventa uma paisagem, isto é, “uma malha de linhas entrelaçadas” (Ingold, 2022, p. 102).

O ato de cerzir memórias sobre Distrito de Maravilha agrega o diálogo, a experimentação, o estabelecimento de relações entre arestas, a interpretação do silêncio e a andarilharem por memórias, ou seja, por uma malha de linhas narrativas. O cerzido começa como uma caminhada e, como sugere Frédéric Gros, a “caminhada subverte por completo a grande separação entre ‘o fora’ e ‘o dentro’. Não deveríamos dizer que atravessamos as montanhas, as planícies, e que paramos nos albergues. É quase o contrário: durante vários dias, habito uma paisagem, (...) faço dela o meu lugar” (Gros, 2021, p. 33).

Tal como uma caminhada que habita o lugar no qual andarilha, o cerzido passa a fazer parte da textura da malha, isto é, integra a construção de sua textura, de sua paisagem, peregrina de uma margem à outra. É nesse sentido que este item propõe cerzir memórias sobre o Distrito de Maravilha, peregrinando de uma aresta a outra, a fim de seguir as trilhas de memórias encontradas em Maravilha.

São restritas as produções acadêmicas sobre o Distrito de Maravilha. A história oficial do lugar está amplamente associada à história geral do norte do Estado do Paraná e, nesse sentido, à história do café e, por meio dela, às incursões de cunho colonizador. O ciclo do café em Maravilha começa com a extensão da produção cafeeira de São Paulo para o Paraná. E, nessa perspectiva, o estabelecimento dos primeiros núcleos habitacionais no

Distrito foi impulsionado pela busca de novos territórios para a ampliação da produção cafeeira. É o que contam os estudantes do curso de geografia da Universidade Estadual de Londrina (UEL), Arrabal, F. M., Leitzke, R., & Sabino, J. (2011), em uma breve pesquisa realizada na década de 1980.

> Distrito de Maravilha foi criado em 02 de setembro de 1977, conforme decreto-lei n° 6.914 . Porém, sua história começa com o sr. José Justino Vieira, pioneiro, que à procura de terras férteis e entusiasmado com a produção de café, e a existência de um clima favorável, fez com que se fixasse primeiramente em Londrina, e mais tarde no Patrimônio Maravilha, em busca de "um pedaço de terra e talvez ainda a sua própria plantação de café" (Arrabal; Leitzke; Sabino, 2011, p.21).

Nessa narrativa, toda a história da territórialidade que abrange o Distrito está reduzida a um marco inicial de impulso pioneiro, desconsiderando todas as formas de vida humana e não humana que habitavam essa territorialidade antes da história do café, apoiando-se, por conseguinte, no discurso geral de que o norte do Estado Paraná caracterizava-se por um amplo vazio demográfico. A retórica do pioneiro desbravador, impulsionada pela CTNP, mistura-se com a narrativa que origina a módica história oficial de Maravilha e perpetua o imaginário que associa os grupos hegemônicos ao heroísmo.

Interrogações tais como: como era a territorialidade que originou o Distrito de Maravilha antes do café? Quais populações viviam na região? Por que essa pessoas não permaneceram no Distrito? O que determina a fundação de um lugar? Contribuíriam, certamente, para embaraçar muitos consensos.

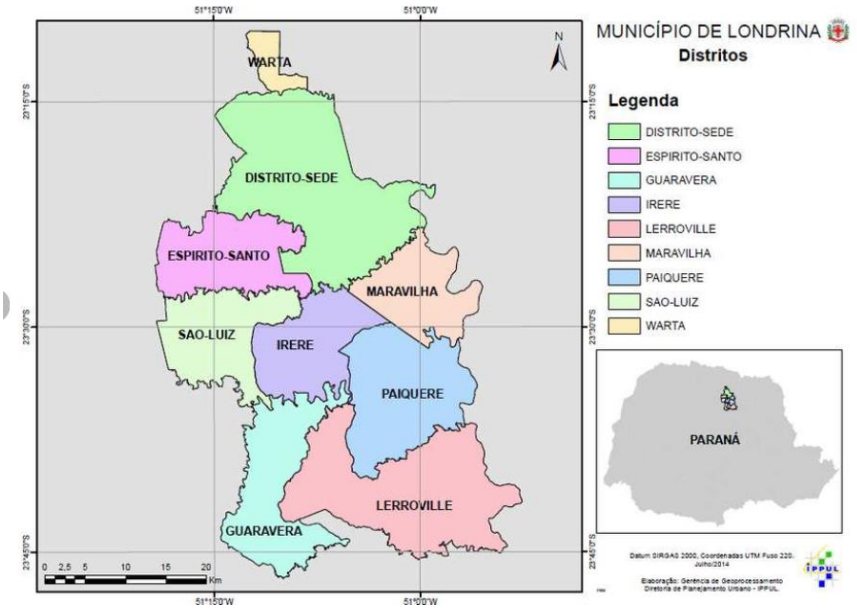
O depoimento presente no item precedente, denominado como ANÔNIMO 1, realizado em meados de 2022, promulga a presença de artefatos indígenas nas margens no Rio Tibagi e anuncia a presença de populações indígenas na região de Maravilha. O período descrito se refere aos anos finais da década de 1940 e os “milho” são enunciados por ANÔNIMO 1 como os “indíos que viviam por lá”. A região ao norte do Estado do Paraná, incluindo Londrina, era históricamente habitada pelos grupos indígenas Kaingang, Guarani e Xetá. Atualmente, os Kaingang constituem o grupo indígena mais numeroso na Reserva Apucaraninha, em Tamarana, região metropolitada de Londrina[28].

Segundo Maria Caetano, em sua infância, vivida na década de 1960, havia relatos dos/as moradores/as locais que atestavam a existência de uma aldeia indígena na região de

[28] No Centro Cultural Kaingang, localizado na área urbana de Londrina, vivem cerca de 22 famílias Kaingang.

Maravilha. Essas informações, contudo, circulam com descrição entre os/as habitantes mais antigos/as do Distrito.

> Aqui (Maravilha), indo pra Londrina, ali em cima, tem uma baixada ali, diz que ali era, como é que chama? (...) Aldeia? Eu conheci um índio, o Índio Paulino, ele pedia café pra nois, dava sinal, nois tinha medo dele, mas ele queria café. Ele andava num cavalo branco, eu não esqueço disso até hoje. (Maria da Luz Caetano Lima, Percurso de Memória, p.19).



Município de Londrina e seus distritos Fonte: IPPUL (Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano de Londrina), 2014.

Mapa 3 - Londrina e seus Distritos. Fonte: IPPUL, 2014.

Na década de 1990, o "Jornal Maravilha", cujo primeiro e único número foi denominado como "Respeitando o passado para um futuro melhor" — publicado em setembro de 1992, pelo então candidato a vereador pelo PDT Gilberto Espinosa —, apresenta Maravilha como um dos distritos mais antigos de Londrina e ressalta que na década de 1950 o distrito chegou a ter, aproximadamente, quatro mil habitantes. Distribuídos entre o seu núcleo e as áreas rurais. No ano de publicação do material, viviam em Maravilha 1793 pessoas, 344 em seu núcleo e 1119 na área rural.

O material afirma que "o patrimônio leva o nome de Maravilha em homenagem à fazenda Maravilha. O proprietário da Fazenda, Dr. João Rocha Loures, é que entregou aquela área da fazenda para ser construído o patrimônio". (Jornal Maravilha, 1992, p.1). Não ressalta, no entanto, a necessidade de João Alves da Rocha Loures de atrair trabalhadores à região para

a derrubada da mata e a constituição das plantações de café. Além da venda de pequenas propriedades que mediam em torno de cinco alqueires (121.000 metros quadrados).

Um estudo publicado em 2016 na Revista NEP (Núcleo de Estudos Paranaenses, denominado como "Um exemplo de '*old money'* no Paraná: a família Rocha Loures", os autores Ana Crhistina Vanali e Katiano Miguel Cruz, destacam que a família Rocha Loures, ao aliar o poder econômico ao poder político, possui ampla permeabilidade entre os grupos hegemônicos desde o século XVII.

> Numa das redes mais fortes de poder político e parentesco, os Rocha Loures mantêm-se até os dias atuais no poder. Sucesso esse garantido pela junção do poder econômico com as relações sociais com figuras da mais alta elite política tradicional do Paraná. O trânsito da família Rocha Loures pelas elites e suas relações políticas, de parentesco e de poderio econômico faz com que a família garanta a colocação de parentes e correligionários em cargos estratégicos. (Vanali; Cruz, 2016, p. 21).

Maurílio Rompatto (2019), no artigo "A revolta dos colonos da fazenda São Pedro, microrregião Areia Branca do Tucum, extremo noroeste do Paraná (1964)", aborda o processo de colonização dessa região, empreendido a partir de 1947 por iniciativas do Estado e de empresas colonizadoras — assim como ocorreu em Londrina e em outras cidades localizadas no norte do Estado do Paraná. Ele ressalta que no ano de 1951 o Desembargador da Justiça do Estado do Paraná, João Alves da Rocha Loures, recebeu uma área de 4000 alqueires de terra, isto é, 96.800.000 metros quadrados, do então governador Moysés Lupion. Rompatto destaca que a terra, no entanto, já era habitada por colonos agricultores que possuíam títulos emitidos pelo próprio Estado e por empresas colonizadoras como a Imobiliária Terras Colonização Paranapanema Ltda., a Imobiliária Nova Londrina Ltda, a Colonizadora Marilena Ltda e a Colonizadora Norte do Paraná Ltda.

A partir de arquivos da Delegacia de Ordem Política e Social, Dops, Rompatto faz uma análise dos eventos que levaram a insurgência desses *sujeitos*, atestando que a revolta foi impulsionada pelas ameaças de perder as suas propriedades para o Desembargado João Alves da Rocha Loures.

> De acordo com Scaliante, o governo do Paraná havia perdido disputas por terras em outras regiões do Estado no final da década de 1920 e o então advogado Rocha Loures, defensor dos vencedores, exigiu terras como forma de pagamento de seus honorários. Em 1950, acreditando que havia na região Noroeste o total de terras devolutas que o Estado lhe devia, João Alves da Rocha Loures que à essa altura já era desembargador de justiça do Estado do

> Paraná, requereu junto ao DGTC 4.000 alqueires na gleba 21 da Colônia Paranavaí em área denominada Areia Branca do Tucum e que pertencia à imobiliária Terras Colonização Paranapanema Ltda quando esta companhia já havia loteado e vendido a maior parte daquelas terras. Inicia-se, com isso, novos conflitos pela posse da terra na região entre os possuidores desses títulos e o Desembargador Rocha Loures que se estendem até 1976. (Rompatto, 2019, p.277).

Rompatto segue a sua descrição sobre os eventos que ocorreram na região a partir do momento em que o conflito foi deflagrado entre os trabalhadores que possuíam os títulos das terras requeridas e o desembargador. Ele descreve a ação de jagunços e autoridades políticas e policiais e destaca que "a disputa pelas terras do grilo 'Areia Branca do Tucum' nos atuais municípios de Nova Londrina, Marilena, Loanda e São Pedro do Paraná deixou um saldo de crimes como extorsões, roubos e até assassinatos" (Rompatto, 2019, p.283).

O autor enfatiza que o grilo de terras e o roubo de madeira estavam institucionalizados, no contexto destacado, pelo "desembargador-grileiro", como autoridade representante do Estado e, também, por autoridades policiais vinculadas ao desembargador que, segundo ele "mais atuavam como jagunços que segurança pública, função para a qual foram nomeadas" (Rompatto, 2019, p.285).

A intenção deste trabalho não consiste em abordar a territorialidade que hoje abarca o Distrito de Maravilha em um contexto que precede a sua formação, as informações acima citadas, no entanto, ainda que não sejam referentes à Maravilha, são relevantes para que o imaginário de uma elite generosa, transfigurada no arquétipo de um Doutor cordial, não continue contribuindo para alimentar possíveis silenciamentos que esse arquétipo tem a potencialidade de ocultar. Elas sinalizam para o futuro e buscam encontrar aqueles/as que possam se interessar em "articular historicamente o passado" de modo a entender que isso "não significa reconhecê-lo 'tal como ele foi'. Significa apoderarmo-nos de uma recordação (*Erinnerun*g) quando ela surge como um clarão num momento de perigo", como afirma Benjamin (2020, p. 11), ao abordar a percepção da história do materialismo dialético.

> O perigo ameaça tanto o corpo da tradição como aqueles que a recebem. Para ambos, esse perigo é um e apenas um: o de nos transformarmos em instrumentos das classes dominantes. Cada época deve tentar sempre arrancar a tradição da esfera do conformismo que se prepara para dominá-las. Pois o Messias não vem apenas como redentor, mas como aquele que superará o Anticristo. Só terá o dom de atiçar no passado a centelha da esperança aquele historiador que tiver aprendido isto: nem os mortos estarão seguros se o inimigo vencer. E esse inimigo nunca nos deixou vencer. (Benjamin, 2020, p.11-12).

No que consiste ao “Jornal da Maroka”, e as suas intenções e apresentações, enunciados como “Quem tem passado tem futuro” têm como intencionalidade construir uma relação de pertencimento entre Gilberto Espinosa e a população de Maravilha, uma vez que o material indica que Espinosa é filho Rosália Kvetih Espinosa, antiga habitante do Distrito.

JORNAL MARAVILHA

Nº 1 - Respeito ao passado para um futuro melhor - set/92

QUEM TEM PASSADO TEM FUTURO

A Maravilha é um dos distritos mais antigos de Londrina. Na década de 50 chegou a ter por volta de 4 mil habitantes, somando a zona urbana e a rural. Hoje, por motivos diversos, esse número caiu muito. Conforme o último Censo a população atual é de 1763 habitantes, sendo 344 moradores na zona urbana e 1419 na zona rural.

Neste jornal vamos mostrar um pouco de sua gente e sua história

Na década de 50 uma procissão pela chegada da imagem de Nossa senhora de Fátima. A imagem da padroeira é a mesma que está na igreja da Maravilha até hoje. A multidão registra o movimento da época.

Cerimônia de formatura no ano de 1963, do quarto ano primário, da escola de Maravilha. Dr. Gilberto é o primeiro da esquerda, seguido de seus amigos de turma

O Bispo D. Geraldo Fernandes e seus auxiliares, em Maravilha, tomando café na casa de Dona Rosália. Ao seu lado, em pé, dona Luiza e seu Antonio.

Figura 5 - Jornal Maravilha, 1992.

Ao longo de toda a segunda página, Dona Rosália é apresentada como uma das pessoas responsáveis por iniciativas voltadas para o bem comum e pela mobilização da população local para instalação de serviços: água, luz, correios, cemitério, além da arrecadação de fundos — em sua maioria sacas de café para a construção Capela Nossa Senhora de Fátima. De acordo com essa narrativa, a instalação dos serviços públicos em Maravilha é advento de luta e organização de Dona Rosália e de seu poder de articulação entre a população local, a fim de construir o argumento de que ela foi alguém que lutou pelo distrito no passado e indicar, por essa via, que Gilberto, seu filho, caracteriza-se como herdeiro da tradição pública da mãe, ou seja, o futuro de Maravilha — "Quem tem passado tem futuro".

O jornal destaca que Dona Rosália migrou com a família de Bebedouro/SP para Maravilha no ano de 1951. Motivada pela possibilidade de trabalho na lavoura de café, a sua família havia adquirido uma "terrinha" na região e, um ano depois de seu estabelecimento nesse sítio, deslocaram-se para núcleo de Maravilha. Responsáveis pela construção da quarta casa do Distrito, a família morava e trabalhava nessa residência, uma vez que lá instalaram um pequeno comércio de tecidos, juntamente com um armazém de secos e molhados.

> Segundo Rosália, dona Luiza, sua mãe, era muito religiosa e dizia que por "lei" em todo lugar tinha que ter urra igreja. E começou então a pedir o apoio das pessoas para a construção de uma igreja. No começo, foi levantada uma igreja coberta com encerado, e a primeira missa foi celebrada em 1953 pelo padre Carlos Prosp, que trabalha atualmente no Seminário do Shangrilá, em Londrina. (Jornal Maravilha, 1992, p.1).

Nomes como, Francisca Medeiros, Dona Nena — primeira professora de Maravilha —, e Milton Ariosni — primeiro e único farmacêutico — são enunciados como pessoas que teriam se articulado com Dona Rosália na promoção festividades para arrecadação de fundos à construção da Igreja de madeira.

O jornal destaca que a energia elétrica chega a Maravilha no ano de 1967. Quanto à água,

> Maravilha tinha um problema sério com água. A fonte mais perto ficava a mais de um quilômetro do patrimônio. A maioria tinha que fazer este trajeto carregando a água na cabeça. A situação era insustentável. Dona Rosália e os moradores do local começaram mais essa luta. Conseguiram fazer uma represa e foi colocada uma bomba que era tocada por um burrinho. E foi resolvido a questão. (Jornal Maravilha, 1992, p.2).

Dona Rosália é a própria história de Maravilha

Rosália Kvetih Espinosa, a conhecida dona Rosália, te[illegible]56 anos. Ela nasceu em Bebedouro no Estado de São Paulo. Depois de morar em outros municípios da região, seus pais, Antonio e Luiza Kvetih compraram, em 1951, uma "[illegible]" em Maravilha e pra cá vieram morar e [illegible]r na lavoura de café.

4ª casa da Maravilha

Depois de um ano, montaram uma loja de tecidos e secos e molhados no patrimônio, construindo para isso a 4ª casa da Maravilha, onde passaram a morar e trabalhar no comércio, mesmo continuando com o sítio.

Maravilha

O Patrimônio leva o nome de Maravilha em homenagem à fazenda Maravilha. O proprietário da fazenda, Dr. João Rocha Loures, é que entregou aquela área da fazenda para ser construído o patrimônio.

1ª Igreja foi de encerado

Segundo Rosália, dona Luiza, sua mãe, era muito religiosa e dizia que por "lei" em todo lugar tinha que ter uma igreja. E começou então a pedir o apoio das pessoas para a construção de uma igreja. No começo, foi levantada uma igreja coberta com encerado, e a primeira missa foi celebrada em 1953 pelo padre Carlos Piosp, que trabalha atualmente no Seminário do Shangrilá, em Londrina.

[illegible]ebração da 1ª missa, o movimento criou força e Rosália e dona Luiza receberam o apoio mais direto da primeira profe[illegible]de Maravilha Francisca Medeiros (dona Nena), e do farmacêutico Milton Anosni.

Com muita luta e cooperação da população conseguiram promover festas para angariar fundos e com isso dona Rosália começou a participar ativamente da vida da comunidade. O resultado dessa luta foi a construção da igreja de madeira.

O pai de Rosália era quem batia o sino e dona Luiza, sua mãe, fazia as orações. O padre só aparecia de 15 em 15 dias, quando não chovia.

O correio

Participando ativamente da comunidade, dona Rosália partiu para um novo desafio. Como ela já fazia o serviço voluntário de correio, pegando as correspondências do povo e trazendo para Londrina, resolveu lutar pela implantação de uma agência de correio em Maravilha. Conseguiu que fosse implantado um Posto de Serviço em sua própria casa sendo nomeada mais tarde agente local. Trabalhou por mais de 10 anos, no posto, sendo transferida depois para Apucarana.

Dona Rosália com seus alunos de catecismo. Década de 50 em frente a Igreja.

Cemitério

Quando alguém morria na Maravilha, era colocado nas costas e levado para o cemitério de Paiquerê. Foi aí que a dona Rosália novamente arregaçou as mangas e, com o apoio dos moradores, começou a luta para a implantação do cemitério. Falaram com o então prefeito Milton Menezes e conseguiram o terreno, onde hoje é o cemitério.

Água

Maravilha tinha um problema sério com água. A fonte mais perto ficava a mais de um quilômetro do patrimônio. A maioria tinha que fazer este trajeto carregando a água na cabeça.

A situação era insustentável. Dona Rosália e os moradores do local começaram mais essa luta. Conseguiram fazer uma represa e foi colocada uma bomba que era tocada por um burrinho. E foi resolvido a questão.

Luz

A luz também era um dos problemas que tinha que ser resolvido no patrimônio. Dona Rosália, novamente com o apoio dos moradores, lutaram e conseguiram implantar a energia elétrica em 1967.

A família

Em 1957 dona Rosália casou com Manoel Espinosa. Tiveram quatro filhos. Ela se orgulha em dizer que todos os filhos nasceram em

Mensagem da dona Rosália

O pessoal diz que tudo foi conseguido por mim e pela minha família. A nossa participação foi importante, mas se não houvesse a colaboração de todos, nada seria possível. Na verdade eu nem gostaria de ter saído desse lugar, mas os filhos precisavam estudar e as coisas ficaram difíceis. Agora, depois desses anos todos, meu filho que estudou o primário na escola da Maravilha é Advogado. Ele também é candidato a vereador e para mim acendeu uma luz [illegible]tou vendo uma grande possibilidade [illegible]te continuar a fazer aquele trabalho que [illegible]feito antigamente. Para isso eu peço o [illegible]voto para vereador no Dr. Gilberto Espinosa. Estou pedindo seu voto para o meu filho para um filho da Maravilha.

Todos em Maravilha devem muito a esta família

Como outros moradores da Maravilha, o seu José Maia de Oliveira, mais conhecido por Zé Coveiro, conhece muito a família do Dr. Gilberto Espinosa. Ele também não poupa elogios à dona Rosália e credita a ela boa parte dos benefícios que o patrimônio tem.

Até a luz essa mulher trouxe para Maravilha. A essa família eu só tenho que elogiar. Foi dona Rosália que me deu muita força e o pouco que tenho foi graças a sua ajuda.

A gratidão do Zé Coveiro não é pra menos. Segundo ele, o emprego que ele conseguiu de coveiro foi devido ao apoio de dona Rosália.

— Eu tenho fé que o Gilberto possa pelo menos um pouco a sua mãe. É por isso que estamos dando todo nosso apoio para que ele se eleja vereador. Peço ao povo de Maravilha para votar nele. É um filho que vem para ajudar a terra onde nasceu.

Figura 6 – Jornal Maravilha, p.2, 1992.

Mais tarde, Dona Rosália se tornou agente local dos correios, com implantação de um posto de serviço em sua casa. Ao longo dos mandatos do prefeito Milton Ribeiro Menezes

(1951-1955 e 1960-1964), o cemitério foi construído em Maravilha. No período que antecede o seu estabelecimento, entretanto, as pessoas que faleciam eram levadas a cavalo para o Distrito de Paiquerê. É o que conta a companheira de viagem Maria da Luz Caetano Lima,

> De primeiro, quando morria uma pessoa aqui, ia a cavalo pelo meio da picada — porque não tinha estrada, tava abrindo pra fazer estrada —, na mata, pra enterrar lá no Paiquerê (Distrito de Londrina). Aqui na Maravia não tinha cemitério, não, aí depois que saiu a carreirinha de cemitério beirando a estrada, ali descendo pra Marreca. Era aquela carreirinha de cova, Aline, beirando a estrada. Fazia aqueles caxãozinho de tábua de madeira, de tabuinha mesmo, os homi ponhava no cavalo, óia a minha cabeça, e ia enterrar lá no Paiquerê. Maravia não tinha cemitério! (Maria da Luz Caetano Lima, reunião realizada no dia 16/05/2022).

Dona Rosália é referendada na narrativa de duas companheiras de viagem, Dona Bela e Maria Caetano. Dona Bela observa que Dona Rosália era como "uma subprefeita" de Maravilha e ressalta que ela "corria atrás das coisas pro Patrimônio". "A Dona Rosália, ela trabaiava no correio, ela era tipo de uma subprefeita, né? Daí ela ajudou muito a gente (...)" (Dona Bela, reunião realizada no dia 24/08/2022). Maria conta que o sapato e camisa usados por Corisco, seu companheiro, no Batizado da filha Elenir, foram comprados na loja de Dona Rosália. A posição pública construída sobre Dona Rosália no material, é compatível com a percepção de Dona Bela sobre ela.

A página três apresenta alguns dos moradores mais antigos do Distrito. Luiz Makihara, oriundo de Mioshi, no Japão, que após viver em Pompéia/SP, chegou com a família à Maravilha no final na segunda metade da década de 1940 e hoje possui o mais antigo armazém de secos e molhados do Distrito. Idazílio Paduam e Alzira Bin Paduam, lavradores, moradores de Maravilha desde 1950. Seu Idazílio trabalhou na derrubada da mata para a plantação de café e Dona Alzira foi muito presente nas atividades da capela Nossa Senhora de Fátima. Orlando Correia, que trabalhava como "conserva da estrada," Roberto Dias dos Santos, comerciante e articulador do time de futebol local e, por fim, Sebastião Pereira Sabino, lavrador.

São apresentados/as os/as mais antigos/as moradores/as do Distrito, pequenos/as agricultores/as, comerciantes, pessoas envolvidas em atividades consideradas importantes para o cotidiano local, como eventos religiosos, esportivos e a manutenção de estradas, a fim de vincular a imagem de Gilberto ao prestígio comunitário. O tempo e a posição social dessas pessoas na comunidade são mobilizados como uma categoria reguladora da confiança, ou

seja, a mobilização de memórias sobre Dona Rosália e Gilberto, de modo intencional, visa ressaltar o pertencimento de Gilberto e inspirar confiança nos eleitores do Distrito.

Os Paduam conhece muito bem a família do Gilberto

O seu Dasílio e dona Alzira Paduam, vieram para Maravilha em 1950. São da lavoura e moram na Maravilha até hoje.

Dona Alzira, todos conhecem, é ela quem substituiu dona Luiza na igreja. É ela hoje quem cumpre todas as tarefas religiosas da comunidade local.

Para Alzira e seu Dasílio, Maravilha deve muito à dona Rosália.

Graças à Rosália conseguimos muita coisa aqui para Maravilha. É para nós vai ser muito bom eleger o Dr. Gilberto vereador. Esse nós vimos crescer e sabemos que é de família que sempre ajudou a Maravilha. O Gilberto Espinosa é daqui da Maravilha, poderá fazer muito por todos nós.

As informações de dona Alzira, foram todas endoçadas pelo seu Dasílio.

Seu Dasílio e dona Alzira Paduan

Vai continuar a tarefa como vereador

O Orlando Correia, velho morador de Maravilha, está com 61 anos. Ele veio para a região de Maravilha, trabalhando na conservação da estrada.

Hoje faço um pouco de tudo. Como conserva trabalhei por muito tempo. Agora quando não estou na conserva da estrada, estou fazendo outra coisa para a comunidade.

O seu Orlando faz parte também do time de pioneiros de Maravilha. Segundo ele, conheceu muito o trabalho de dona Rosália e sua família.

Aqui, naquela época, tudo que se precisava fazer, agente contava com o apoio de dona Rosália. A Maravilha deve muito a essa mulher e sua família. É muito bom esse menino ser vereador. Nós aqui vamos batalhar para eleger o Dr. Gilberto. Ele é filho daqui e filho da pessoa que mais fez por Maravilha até hoje. Acredito que seu filho vai continuar essa tarefa como vereador.

Manoel, Orlando Correia, dona Ovidis, Amador Lacerda e dona Rosália

O Gilberto vivia me ajudando

O sr. Luiz Makihara, tem 60 anos e trabalha, juntamente com sua família, há mais de 35 anos no ramo de Secos e Molhados. Tudo mundo aqui na Maravilha e da região conhece os Makihara.

Os Makihara são pessoas que gozam de muito conceito em Maravilha, e nada melhor que o seu Luiz para falar um pouco da família do Dr. Gilberto Espinosa.

— Conheço todos eles. A falecida dona Luiza, o seu Antônio, a dona Rosália. Essa é quem sempre batalhava pelas benfeitorias aqui da Maravilha. O Gilberto eu vi crescer. Vivia aqui me ajudando. Aquela garagem que nós temos lá no fundo, fui eu que fiz com a ajuda do Gilberto. Ele foi um verdadeiro ajudante de carpintaria. Naquela época o povo aqui era uma família. Tenho muita saudade.

O seu Luiz não é muito chegado em falar de política. Mas sobre a candidatura o Gilberto Espinosa ele falou um pouco.

— Fico orgulhoso de saber que esse menino que eu vi crescer e que me ajudava tenha se formado e hoje é dr.advogado. Fico satisfeito

O político não pode abandonar o seu lugar

O comerciante Roberto Dias dos Santos de 51 anos, está há 41 anos em Maravilha. Também pode ser considerado um dos pioneiros do Patrimônio. Roberto é muito conhecido e muito querido na Maravilha porque é um dos mais estimuladores do esporte. Na política a opinião dele é muito firme:

— Eu acho que o político não pode abandonar o seu lugar. Espero que o Gilberto, como filho daqui, se for eleito não esqueça aqui do lugar. Porque não adianta aparecer aqui só na época de eleição que a gente não esquece disso. O povo não esquece de nada não. O que a família dele já fez de bom aqui por Maravilha a gente jamais vai esquecer. Espero que Gilberto siga o exemplo de dona Rosália, sua mãe.

Roberto Dias: "O político não pode esquecer do seu lugar".

Ele passou a infância aqui.

Pode ser que nem todo mundo na Maravilha não conheça o sr. Sebastião Pereira Sabino. Agora o Tiãozinho, esse todos conhecem. Pois bem, o Tiãozinho tem 47 anos, e há quarenta anos conhece a família do dr. Gilberto Espinosa.

— Eu me lembro muito bem da dona Luiza, avó do Gilberto. Era ela que fazia as vezes do padre aqui no Patrimônio. Lembro muito bem da dona Rosália, a mãe do Gilberto. Essa mulher foi responsável pelas principais benfeitorias daqui. Tenho certeza que se a gente eleger dr. Gilberto para vereador, ele vai lutar por Maravilha, afinal ele nasceu aqui, passou a

Figura 7 – Jornal Maravilha, p.3, 1992.

O material eleitoral, como se vê, busca promover laços de pertencimento e corrobora com a construção da história oficial do Distrito, isentando-se de perguntas que poderiam abrir lacunas, uma vez que a narrativa do benfeitor-fundador, "Dr. João", presente no jornal, sobrepuja questionamentos. Todavia, ele agrega importantes informações sobre o deslocamento e a vida dos habitantes de Maravilha, sobre a organização social do Distrito, relações sociais locais, instalação de serviços, construção das instituições e a forte presença de uma vida comunitária.

Há um elemento comum que integra o deslocamento dessas pessoas e de seus familiares para Maravilha: o café. Seja pela possibilidade de trabalho nas plantações, seja pela constituição de suas próprias lavouras ou pelo estabelecimento de comércios para atender os trabalhadores rurais. A materialização de um imaginário de Londrina como uma cidade promissora — por meio da articulação de ideias e imagens nas propagandas da CTNP —, ideal, passa a ressoar como um discurso vencedor por muitas décadas. Uma vez perpetuado esse imaginário, ele foi rearranjado na formação dos pequenos núcleos habitacionais, que depois de fabulados/imaginados, foram construídos em termos muito específicos. Maravilha foi um deles.

A Capela Senhora de Fátima é elucidada no material como alvitre de uma articulação de Dona Rosália e da população local. A despeito dos interesses políticos que fundamentavam à associação de Dona Rosália à paixão pública, são relatadas doações de sacas café e organização de festas comunitárias para arrecadação de fundos. Nos dias de hoje, a presença da Igreja Católica na organização de atividades festivas, vinculadas ao calendário religioso, é um elemento marcante na socialização comunitária. As festas do Distrito, em sua maioria, são as festas da Igreja. O lazer está muito associado às atividades religiosas. Depois da Missa ou do culto, as pessoas se reúnem para comer lanche, os habitantes dos sítios se encontram.

Roberto Dias dos Santos, hoje falecido, é citado pelo jornal. Ao longo de muitos anos Roberto "tomou conta" do Maravilha, time de futebol local. O futebol é um elemento que, também nos dias atuais, movimenta Maravilha aos finais de semana. O time participa do campeonato rural, disputado pelos times dos Distritos, e de outros campeonatos amadores. A disputa entre os distritos é acirrada, movimenta os bares locais e amplia a circulação comunitária, tanto de habitantes dos sítios e fazendas quanto de pessoas de outros bairros e distritos.

Roberto era proprietário de um barracão que ficava ao lado do campo de futebol, no qual organizava bailes e outras atividades culturais. O "barracão do Roberto" é muito presente

nas narrativas dos/as habitantes mais antigos/as, os bailes são elucidados como elementos fundamentais na organização do lazer e dos encontros. É o que conta Maria Caetano, referindo-as décadas de 1960, 1970 e parte da década de 1980.

> Aqui na Maravia já teve muita coisa, aqui já teve olaria, aqui já teve circo, aqui já teve muita coisa. Antigamente Maravia era animada, tinha baile de sábado naquele barracão do Roberto. Fazia baile, a gente ia cada quinze dia, Maravia era animada. Depois a turma foi ino embora, ino embora, ino embora e as coisa foi cabano. (Maria da Luz Caetano Lima, Percurso de Memória, p. 26).

Maria questiona a ausência de atividades de lazer em Maravilha nos dias de hoje e ressalta o impacto do êxodo rural naqueles que ficaram. A potencialidade de sua argumentação não apenas ressalta as dificuldades enfrentadas pelos que partiram, mas, também, comtempla o impacto das ausências na vida comunitária dos que ficaram. Ela demarca, por meio da ausência, o impacto do êxodo rural na socialização local. E mostra, de modo direto, os efeitos da carência de políticas públicas de permanência para populações rurais não proprietárias de terras. O movimento econômico de industrialização do campo aparece agarrado a muitas memórias locais.

> Quando vejo na televisão aquelas propaganda que tá fazendo não sei o que, eu não levo a sério, não sai nada. Aqui tem a missa, tem a igreja dos crente que os evangélico vai, e o que? A bola que a turma corre atrás, pra quem gosta de jogar bola vai correr atrás da bola, agora nóis não tem divertimento nenhum, aí a gente fica em casa. Ué, não é verdade? Não tem divertimento nenhum aqui na Maravia, aí gente fica em casa. Falei na reunião que teve na escola, eu não sei falar bonito, mas eu falo. Porque as veiz tem reunião na escola e eles me chama e eu vô, eu não tenho vergonha de falar. Muita gente vai na reunião e não fala, fica assim ó (faz gestos com a boca). (Maria da Luz Caetano Lima, reunião realizada no dia 15/05/2023).

A reflexão de Maria condiz com os apontamentos de Ana Amélia Camarano e Ricardo Abramovay (1999) acerca do êxodo rural na região sul. Segundo esses autores, entre 1950 e 1980 as áreas rurais das regiões Sudeste e Sul proveram expressivo volume migratório às áreas urbanas. Em 1970, a população rural brasileira havia alcançado o seu maior percentual, 41 milhões de habitantes, 44% de toda população brasileira. Ao passo que em 1996, a população rural sofre amplo declínio, 33,8 milhões de brasileiros/as, 22% da população nacional. Na década de 1980, aproximadamente 40% da população que vivia nas áreas rurais migrou às áreas urbanas. Em Maravilha, especificamente, a massiva migração ocorreu na segunda metade da década de 1970 e no início de 1980.

Uma publicação escolar de 2005 fertiliza possibilidades reflexivas sobre Maravilha não contempladas no “Jornal de Maravilha”. A primeira edição do jornal escolar “Folha da Maroka”, criado e elaborado pela professora Rosana Peres, agrega, em sua primeira página — escrita por Célia Machado, na época matriculada na educação de jovens e adultos —, elementos da memória coletiva local. Célia destaca que os moradores mais antigos de Maravilha afirmam que toda região era uma mata, derrubada o longo do processo de contrução das casas. A primeira delas, construída, aproximadamente, em 1947.

Na narrativa êmica de Célia, a mata surge pela primeira vez como protagonista e sinaliza, ainda que de modo modesto, uma história anterior ao café.

> E por aí foram sendo levantadas outras casas. Nas fazendas, havia muitos paiões, galpões e ranchos, a maioria construídos com lascas retiradas do palmito e cobertos com tabuinha ou sapé. Não havia luz elétrica, nem fogão a gás, nem água encanada e nem conforto algurn, porém, os moradores que aqui viviam, aguardava Maravilha com expectativa a colheita do café. Aos redores de Maravilha, foram criados alguns vilarejos que receberam os nomes de: Gaviãozinho, Escolinha, Volta Grande. Jaboticabal, Bairro dos Grilos, Posto agrícola e Cecadeira. Esses dois últinos porém, já não existem. O Posto agrícola eram terras reservadas às pesquisas de novas sementes e a Cecadeíra recebeu esse nome exatamente por estar ali instalado o cecador de café, junto à fazenda. Para ir do vilarejo ao distrito, foram abertas picadas na mata, derrubando apenas o suficiente para se passar de carroça, uma vez que era o meio de transporte mais utilizado naquela época, além de andar à cavalo, os moradores, muitas vezes se locomoviam a pé. (Célia Machado, Jornal de Maravilha, 2005, p.1).

Se há mata, há vida. Pessoas construindo caminhos, “abrindo picadas”, gente a pé, carroças, cavalos, ranchos de sapé, um bairro chamado “Bairro dos Grilos”, que, provavelmente, não recebeu esse nome pela sua quantidade de insetos. Quero dizer, gavião é uma ave da região, assim, portanto, Gaviãzinho faz referência à fauna local. Escolinha é um vilarejo que recebeu esse nome em decorrência de uma escola rural que foi construída nessa região. A Volta Grande é um bairro rural de estrada extensa, no vilarejo Posto agrícola pesquisas sobre sementes de café eram realizadas. Ao passo que o Vilarejo Cecadeira faz referência ao cecador de café. O Bairro dos Grilos, por esse caminho, sinalizada uma história comum ao norte do Estado do Paraná.

Folha da Maroka

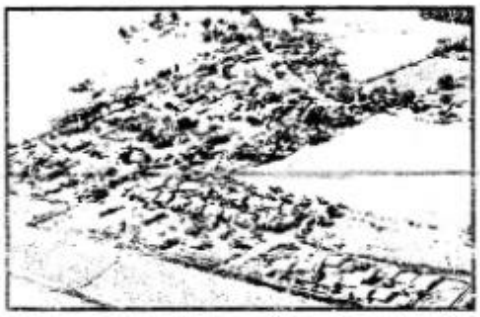
Edição número 1 – Maio de 2005
Criação e elaboração – Professora Rosana Peres
Diretor da escola: Professor Ciação
Diagramação e Logotipo – Wellington de P. Pereira

DISTRITO DE MARAVILHA

Uma pequena extensão de terras da Fazenda Maravilha, originou-se neste distrito. Segundo contam os moradores mais antigos, essa região era toda formada por matas, que derrubadas, foram dando espaço às moradias. Por volta de 1947, foi construída a primeira casa em Maravilha. Já com a mente voltada para o comércio, o primeiro morador construiu anexo à sua casinha um empório de secos e molhados, como era denominado naquela época.

E por aí foram sendo levantadas outras casas. Nas fazendas, havia muitos paióes, galpões e ranchos, a maioria construídos com lascas retiradas do palmito e cobertas com tabuinha ou sapé

Não havia luz elétrica, nem fogão a gás, nem água encanada e nem conforto algum, porém, os moradores que aqui viviam, aguardava Maravilha com expectativa a colheita do café. Aos redores de Maravilha, foram criados alguns vilarejos que receberam os nomes de: Gaviãozinho, Escolinha, Volta Grande, Jaboticabal, Bairro dos Grilos, Posto Agrícola e Cecadeira, esses dois últimos porém, já não existem, o Posto Agrícola eram terras reservadas às pesquisas de novas sementes e a Cecadeira recebeu esse nome exatamente por estar ali instalado o cecador de café, junto à fazenda Para ir do vilarejo ao distrito, foram abertas picadas na mata, derrubando apenas o



Vista Aérea de Maravilha

Nosso Diretor e Professores

suficiente para se passar de carroça, uma vez que era o meio de transporte mais utilizado naquela época, além de andar à cavalo, os moradores, muitas vezes se locomoviam à pé. Não havia igreja, as missas eram celebradas embaixo de lonas instaladas onde hoje é a igreja católica. Com a união de vários agricultores e doações, em sua maioria em sacas de café, foi arrecadado o suficiente para se construir a nossa capela.

Aulas também aconteciam em uma casa improvisada, pois não havia escola. Porém, os tempos de glória do café chegavam ao fim, os cafezais foram se acabando, a falta de preparo correto do solo, as geadas, as secas e até mesmo o excesso de chuva na época da colheita, foram desestimulando o lavrador que começou a produzir pouco e vender barato, então a solução foi tentar uma nova cultura, acabaram por investir tudo no plantio do rami.

Grande parte das propriedades aos redores de Maravilha plantaram muitos alqueires de rami. O homem do campo, calejado pelo trabalho árduo com o café, agora dava sua vida pelo rami e muitos ficaram sem partes de seus membros (mãos e até braços que eram decepados na máquina de bater o rami. Um trabalho violento de sangue e dor pois quando não era a máquina, era o ferro de cortar o rami, extremamente afiado, que feria o pobre lavrador. Este, cansado de tanto sofrimento, acabou deixando as terras próximas ao distrito, indo embora para outras regiões. Por aqui restaram alguns poucos, tentando o comércio com pequenos bares e mercearias, vendendo suas mercadorias aos que ficaram.

Dificuldades muitas, principalmente financeiras, porém o desejo de conquistar seu espaço fez com que os moradores de Maravilha mudassem seu conceito de vida. Não havia mais o café e nem o rami, e era preciso sobreviver. Distribuídos pelas propriedades rurais, foram cultivando outros produtos como: arroz, feijão e milho, e assim foi vivendo essa pequena comunidade, unida e ordeira até os dias atuais.

Hoje as plantações mais comuns são: a soja, o trigo e o milho, na pecuária se produz carne e leite. Toda economia do distrito é obtida através do trabalho com a lavoura, com a criação de porcos, aves e com o gado.

Ainda temos em Maravilha, três igrejas, cada uma com doutrina diferente a seguir, respeitando sempre o mesmo Deus. Temos ainda o posto de saúde, que não dispõe de muitos recursos, mas auxilia sempre que pode, temos a escola onde educamos os nossos filhos e também estudamos, hoje ampliada não em tamanho, mas em capacidade, tendo o 1º grau e o supletivo de 5ª a 8ª séries à noite, enriquecendo ainda mais nosso currículo.

Aqui tem gente honesta, que luta com dignidade para defender o seu pão de cada dia. Por este e muitos outros motivos é que tenho orgulho em dizer que esse distrito é uma "maravilha".

Célia Machado.

Figura 8 - Folha da Maroka. Colégio Estadual de Maravilha. Edição número 1, maio de 2005.

Célia observa que os "tempos de glória do café" chegaram ao fim em virtude de fatores climáticos e da falta de preparo da terra, que reduziu amplamente a produção dos

grãos. Ela cita a geada como um dos fatores que levaram ao arrefecimento da produção do grão. Na memória coletiva local, a geada de 1975 é apontada como o fator determinante para o "fim" dos cafezais e para o início do massivo processo migratório, referido por Maria Caetano.

De modo análogo ao entendimento de Célia, a companheira de viagem Carolina Alves de Souza, Lóla, afirmou em uma das reuniões de trabalho que realizamos em agosto de 2022, que a "geada braba" foi a principal responsável por "acabar" com as plantações de café em Maravilha.

> Acabou o café em 75 com a geada braba que deu. Aquela Geada que queimou tudo, queimou até a raiz do pé de café. Aí precisou arrancar, cabou o café. Quando deu a geada eu já tava noiva do meu marido. Queimou tudo, até o pé de café que tava debaixo do encerado, queimou tudo. Lá em casa ainda saiu água da torneira porque a água era encanada e o pai tinha aquela serpentina de água quente, então acendia o fogo e tinha um tambor em cima. Foi onde saiu água das torneira, mas das outras casa não saia água da torneira, congelou tudo. No corguinho, os menino foi vê, tava a mesma coisa de um vidro. Congelou os corguinho, congelô. Matou tudo (Carolina Alves de Souza, Percurso de Memória, p. 6).

Rita Elena Hortêncio Neves, companheira de viagem que também me acompanhou ao longo da jornada de pesquisa, reiterou que circulava entre a população local a ideia de que a partir da geada de 1975 haveria uma mudança repentina no clima e também reforça que a geada "acabou com o café" de Londrina.

> Eu lembro que o pessoal dizia, falavam que a partir daquele ano iam surgir várias geadas, que todo mundo já se preparasse porque ia mudar o clima, o clima ia mudar com o tempo. Então nós já ficamos bem mais atentos depois disso daqui, diziam que ia surgir cada vez mais e mais geadas, só que brava como essa, só essa de 75, ficou na história! Acabou com o café. Londrina tinha muito café (...), diziam que muita coisa ia surgir a partir daquele tempo, que ia surgir muita pobreza, muita dificuldade porque quando dava uma geadona do tipo daquela era necessário, explicavam até que para vermes era bom, né? (Rita Elena Hortêncio Neves, Percurso de Memória, p.19).

Devido à expressiva produção e exportação de café, Londrina chegou a ser reconhecida como a capital mundial do café, o que, segundo Rita, sofreu uma invertida com a geada de 1975.

> Nós já conhecíamos a geada, mas não como aquela, tão prejudicial. **Ela acabou com todo o cafezal de Londrina, a capital mundial do café**

> **acabou, né? Muitos tiveram que cortar os seus cafezais.** Dizia que ia mudar a cultura também, eu vivia na cidade (...), ouvia falar, mas não tinha um grande entendimento do que era mudar a cultura das plantações, o cultivo. E mudou porque onde tinha café teve que cortar tudo e acabar. **Depois foi aparecendo milho, soja e ficou isso daí**. A maioria dessas fazenda aqui tudo era café, Aline. Esse trecho do Gaviãzinho até chegar em Londrina era tudo café. Posto Serrinha, ali tudo era café. Eu vinha de lá pra cá de ônibus Francovig, era tudo tão bonito. Eu queria registar, porque lá na frente ninguém vai nem saber, vai ouvir falar, mas não vai ter a **foto pra ajudar a lembrar (...)** (Rita Elena Hortência Neves, Percurso de Memória, p.20).

Tal memória condiz a perspectiva de autores como Tomazi (1997), que denomina a geada de 1975 como a "pá de cal" na cafeicultura do Estado. Na período reportado, o frio intenso levava ao congelamento da estrutura interna dos pés de café, o que foi associado ao derradeiro declínio dos cafezais no norte do Estado do Paraná. Em sua pesquisa de mestrado, Carolina da Silva Oliveira (2017), por outro caminho, defende que foi por meio de iniciativas governamentais, iniciadas na década de 1960, que se deu a diminuição drástica da cafeicultura no Paraná. Ela questiona a narrativa que atribui o fim cafeicultura no Estado, exclusivamente, à geada de 1975, ao destacar que a substituição da cafeicultura já ocorria desde 1960, motivada por iniciativas governamentais que estimulavam a produção agrícola de lavouras mecanizadas, como a soja e o trigo, e não contemplavam a produção cafeeira.

A presença imperativa das lavouras de soja e milho em Maravilha é posterior ao período de ascensão do rami no Distrito, uma vez que após o declínio da produção cafeeira, o algodão e, mais expressivamente, o rami passaram a ser implementados de modo mais intenso. A nomenclatura da planta deriva da palavra malaio ramish e ela é caracterizada como uma planta da família das urtigas, Boehmeria nivea. O seu cultivo foi introduzido no Brasil devido a resistência de suas fibras que podem ser utilizadas, entre outros itens, na fabricação de barbantes, cordas, tecidos e celulose.

A maior concentração de plantações de rami no país estava localizada no norte do Estado do Paraná, sobretudo em Uraí, Assaí e Londrina. Essas cidades chegaram a ser responsáveis por 60% de toda a produção do Estado. As plantações de rami foram intensificadas na década de 1960 e o declínio dessa lavoura ocorreu em 1990, juntamente com o acentuado decréscimo do trabalho manual e a entrada em cena da fibra sintética, produzida pelo mercado Chinês.

Praticamente todo processo de produção do rami implica no emprego do trabalho manual, do cultivo à colheita. A máquina periquito, utilizada para separar as hastes das cascas, entretanto, era utilizada para o desfibramento do rami. A narrativa de Célia Machado

sobre a história de Maravilha agrega informações sobre a transição do café para o rami e alega que parte das propriedades na região plantaram extensos alqueires de rami. Célia não deixa de ressaltar os riscos enfrentados pelos trabalhadores.

> O homem do campo, calejado pelo trabalho árduo com o café, agora dava sua vida pelo rami e muitos ficaram sem partes de seus membros (mãos e até braços que eram decepados na máquina de bater rami. Um trabalho violento de sangue e dor pois quando não era a máquina, era o ferro de cortar o rami, extremamente afiado, que feria o pobre lavrador). (Célia Machado, Jornal de Maravilha, 2005, p.1).

Joana Moreira dos Santos, Dona Joana, paralelamente a narrativa de Célia Machado, conta que o seu companheiro sofreu um acidente de trabalho na máquina de rami, conhecida como periquito.

> Meu marido trabalhava com ramim, só que eu não trabalhava ainda, nessa época que a gente morou lá (Fazenda São Francisco), tive a minha primeira filha e tive esse outro que morreu. Daí eu fui embora pra Minas, nesse período aí o meu marido machucou a mão, quebrou os dedos na máquina de ramim. Naquela época quando machucava na máquina de ramim pegava uma denização, pegava um dinheiro bão, né? (Joana Moreira dos Santos, reunião realizada no dia 14/07/2022).

Célia Machado, no “Jornal da Maroka”, associa o exôdo rural ao desgaste do trabalhador e as dificuldades financeiras para permanecer no campo e ressalta o impacto gerado pela devastação dos cafezais, com geada de 1975, no declínio da população local. Em Maravilha, para ela, “restaram alguns poucos, tentando o comércio, pequenos bares e mercearias, vendendo as suas mercadorias aos que ficaram” (Célia Machado, 2005, p.1). Celía pontua a presença extensiva das lavouras mecanizadas de soja, trigo e milho, além da criação de porcos, aves e gado como as principais atividades econômicas locais.

Nesse cerzido de memórias, uma costura entre os jornais escolar e político narrou com as protagonistas da história de Maravilha, por meio de relatos orais, elementos históricos da formação do Distrito. Entendo que Maravilha surge do efeito de políticas públicas migratórias, agregadas a interesses privados, e tem o seu declínio populacional também associado aos interesses econômicos. Em outras palavras, Maravilha é alvitre de toda a transformação de uma região, a despeito da vida e dos interesses das pessoas, em prol do fuxo do capital internacional e, depois de constituída, vivencia o deslocamento de milhares de

pessoas às áreas urbanas. Mais uma vez, em virtude dos processos políticos e interesses econômicos do capital internacional.

Em diálogo com essas memórias e com a literatura consultada, destaco que distintos fatores agredados levaram à massiva migração de Maravilha. São eles, a geada de 1975 e, com ela, o acentuado declínio dos cafezais, o incentivo governamental a lavouras mecanizadas e, com isso, a redução do trabalho manual, o fuxo global do capital econômico e a permanência da monocultura; as transformações nas relações de trabalho, a falta de políticas públicas de permanência para as populações rurais e a inexpressiva, para não dizer inexistente, fiscalização da aplicação dos direitos trabalhistas para os/as trabalhadores/as rurais de Maravilha no período relatado.

De acordo com Maria José Carneiro (1998), contudo, não entendo que os processos acima destacados signifiquem uma homegeização que reduz o campo a uma continuídade da vida urbana, como reiteram as abordagens de Lefebvre (1972), Duby (1984), Mendras (1976), Graziano da Silva (1996) e Ianni (1996). Para Ianni (1996), o desenvolviemnto do capitalismo no campo implicaria em um processo de generalização e de enraizamento de "formas de sociabilidade, instituições, padrões, valores e ideais que expressam a urbanização do mundo" (Ianni, 1996, p.60).

Ainda que as medidas consideradas modernizadoras na agricultura tenham se fundamentado "no padrão de produção (e de vida) urbano-industrial, seus efeitos sobre a população local e a maneira como esta reage a tais injunções não são, de modo algum, uniformes (...)" (Carneiro, 1998, p.53).

2.5 Trilhando um caminho migrante: fazendeiros, sitiantes, gatos, colonos/as, boias-frias e peões.

Dois meios de transportes eram predominantes para a chegada das pessoas e de seus familiares à Maravilha, ônibus e caminhão. As famílias que chegavam de caminhão, geralmente, "de mala e cuia", já tinham algum vínculo estabelecido em Maravilha, alguém que já conheciam — um compadre ou uma comadre de sua região de origem —, determinado laço familiar ou de trabalho. Havia também as famílias que tinham adquirido pequenas propriedades na região. Por outro lado, muitas pessoas chegavam à Maravilha de ônibus.

É o que conta Dona Joana, em 1967, com 14 anos, ela se deslocou com o marido Rodnei Pereira dos Santos de Minas para a Fazenda São Francisco, em Maravilha. Seu

companheiro já havia trabalhado em Londrina e via na cidade uma oportunidade de trabalho. Após três dias e três noites, em uma viagem de "trem de Ferro", com baldeações e paradas para dormir, eles chegaram à Londrina.

> Nois viemo de trem de ferro pra cá. Nois viemo de ônibus até Montes Claro, de Montes Claro viemo de trem de ferro. Nasci em Francis Sá (Francisco Sá, também conhecida como Brejo das Almas). Eu não lembro, não, mas parece que a viagem foi trêis dia e trêis noite até aqui em Londrina, parece que é isso. Nois viemo de Montes Claro até Londrina de trem de ferro. Dava aquelas parada, né? Quinem eu falei pro cê outro dia, dava aquelas parada. Em São Paulo nois ficô – tanto que dessa primeira veiz nois ficô na ligação –, posemo em São Paulo, no outro dia nois viemo de novo embora aqui pra Londrina. Aí acho que era trêis dia e treis noite memo pra chegá aqui em Londrina. Ele (marido) já tinha morado pra cá quando era sozinho, ele gostava muito do Paraná, porque ganhava dinheiro, porque em Minas não trabaiava, quando trabaiava também não recebia, era um povo muito pobre. Só trabaiava, não ganhava quase nada, quando ia receber o dinheiro, o dinheiro já não valia mais nada, demorava di pagá, né? Daí ele quis vim aqui pro Paraná, aí eu peguei e vim. Daí essa irmã dele quis vim com o cunhado. (Joana Moreira dos Santos, reunião realizada no dia 14/07/2022).

A Praça Rocha Pombo,[29] localizada entre a Antiga Estação Ferroviária de Londrina — Museu Histórico de Londrina Padre Carlos Weiss — e a antiga Estação Rodoviária — hoje Museu de Arte de Londrina — eram os cartões de visita dos/as recém-chegados/as viajantes.

[29] Em 1937, a praça recebeu o nome de Rocha Pombo em homenagem ao historiador e poeta José Francisco da Rocha Pombo.

Figura 9 - “Pátio da Estação Ferroviária de Londrina após a chuva”. Acerco: Instituto Moreira Sales. Autor: Haruo Ohara. Década de 1950.

O espaço no qual a praça foi construída foi deixado aberto em 1930, período no qual a CTNP iniciou o planejamento de Londrina, pelo agrimensor Alexandre Razgulaeff. Com a inauguração da Estação Ferroviária, em 1935, ela passou a se constituir como a primeira referência da cidade para os que chegavam — posteriormente, em 1952, foi inaugurada a Estação rodoviária. Cercada de um lado pela Estação Ferroviária — Rua Benjamin Constant — e do outro pela Estação Rodoviária — Rua Sergipe — nos arredores da praça surgiram pensões, hotéis e bares.

O desenho da Rocha Pombo foi inspirado na ideia de trilhas que, em direções diversas, promoviam encontros e entrelaçavam destinos. Era ali que a linha de vida de muitos trabalhadores encontrava as trilhas dos gatos. Ao chegar a Londrina, as pessoas buscavam pequenas pensões que circundavam a antiga Estação Ferroviária e, consequentemente, a praça. A praça e as pensões eram um dos pontos nos quais os gatos — intermediadores de trabalho que recrutavam mão de obra para os fazendeiros — aliciavam trabalhadores para as propriedades rurais remotas. O percurso, na maioria dos casos, era concluído de ônibus ou caminhão.

Figura 10 - Praça Rocha Pombo, 18 de setembro de 1950, Comício de Getúlio Vargas. Autoria: Augusto Galante. Acervo: Folha de Londrina/ Prefeitura do Município de Londrina/ Museu Histórico de Londrina Padre Carlos Weiss.

É o que conta Dona Joana, ao narrar o primeiro contato que o seu companheiro Rodnei teve, em uma pensão nos arredores da Praça Rocha Pombo, com Juvenal, o "Gato Preto". Alcunhado em função do trabalho que exercia, Juvenal era um dos gatos da Fazenda São Francisco.

> Nois fiquemo na pensão pra procurá trabalho, né? Tinha muito dessas pensão, Londrina era bem pequenininha quando nois veio da primeira veiz, era pequena. Aí lá na pensão apareceu esse Juvenal, que era o Gato daqui da fazenda, né? Eles chamava ele de Gato Preto, porque ele era bem pretim, né? Ele era um homão artão, a turma chamava ele de Gato Preto. Ele ia todo dia em Londrina procurá gente pra trabalhá, né? Que por aqui por perto não achava. Ele ficava lá, ia nas pensão, porque era normal das pessoa vim e ficá nas pensão pra procurá serviço, né. Ele já ia nas pensão, lá encontrou esse meu marido e meu cunhado, aí contratô eles pra trazê pra cá. Aí nois viemos de ônibus, viemo de ônibus, esse dia não tava chovendo, não (sorri), aí tinha ônibus. Aí cheguemo ali, mudança não tinha nada, era só as vazia que ia dentro de um saco, era só coisa de vazia assim, coisa de cama, nois carregava tudo nas mala e nos saco. (Joana Moreira dos Santos, reunião realizada no dia 14/07/2022).

A narrativa de Dona Joana elucida a compreensão da configuração das relações de trabalho no distrito e joga luz à organização social de Maravilha nas décadas de 1950, 1960, 1970, 1980 e 1990. Os fazendeiros, que na maioria das vezes não moravam no Distrito, contratavam os gatos, empreiteiros que aliciavam os trabalhadores recém-chegados, para o

trabalho nas colônias das fazendas. Além dos fazendeiros, alguns sitiantes mais abastados também participavam dessa dinâmica.

A semântica da palavra gato é reveladora das relações nas quais os gatos estavam inseridos. O gato é um animal considerado astuto e, na narrativa cotidiana, é concebido como caçador. Nas relações entre os fazendeiros e os sitiantes mais abastados com gatos e trabalhadores, os gatos eram os responsáveis pela dinâmica de atrair, ou seja, "caçar" mão-de-obra. Nessa estrutura de exploração do trabalho, ainda que os gatos emanassem o canto da sereia, eles compartilhavam com os trabalhadores que atraiam a condição de não serem proprietários dos meios de produção.

Essa conjuntura trabalhista permaneceu nas décadas de 1980 e 1990. Célia Dalva de Jesus, minha mãe, em uma reunião que realizados em meados de 2025, narra à história a partir ponto de vista das famílias nas quais o pai atuava como gato. Arivaldo Oliveira de Jesus, migrante sergipano, atuava nas plantações de rami e se deslocava de Maravilha para o centro de Londrina a procura de trabalhadores/as.

> Era assim, os gatos do ramim, os meeiros, vinha pra Londrina buscá o pessoal pra trabalhar. A pessoa tava ali e precisava trabalhar, né? Meu pai ia pra Londrina, lá na Rocha Pombo ele encontrava o pessoal que queria trabalhar. Muita gente chegava e ficava na praça sem dinheiro, sem serviço, sem nada. Lá na Praça Rocha Pombo, uma vez, tava uma família, o casal e um casal de filhos, o pai perguntou se o homem tava querendo trabalhar, o homem nunca tinha trabalhado no ramim. Aí o homem falou que tava procurando serviço. Aí o pai pegou eles e levou lá pra casa, chegou a noite em casa o pai com esse casal e um casal de crianças. A mãe arrumou janta, eles jantaram. Arrumou um colchão e eles dormiram na sala. No outro dia, o pai arrumou um casinha que tinha lá pro lado de baixo, no Gaviãozinho, pra eles dormirem lá. O pai tinha uma camionete pra buscar o pessoal, teve um tempo que teve uma Brasília Isso que tô contando foi no ano de 1984. Tinhas as casas lá no sítio, umas casinhas simplesinhas, não tinha banheiro, não tinha água encanada, nada. (Celia Dalva de Jesus, reunião realizada em 23/06/2025).

A condição das habitações nas quais os trabalhadores/as e seus/as famíliares eram recebidos, também foi narrada por Dona Joana. A sua referência era a Fazenda São Francisco, nos anos finais da década de 1960. Essa realidade não é excluvisa dessa fazenda, uma vez o processo de derrubada da mata para constituir as plantações foi gradual. A construção das colônias era paralela a presença dos/as trabalhadores/as, não havia uma uma estrutura organizada para recebê-los/as. Nos primeiras décadas de formação do Distrito, as pessoas que chegavam às fazendam moravam em ranchos de sapé, apenas posteiormente foram construídas casas com madeira extraída das matas locais.

> Aí viemo aqui pra essa fazenda, aí cheguemo alí, não tinha muita gente fazenda nessa época, não, aí nois foi mora num rancho. O homi (Gato Preto) falou assim: “Eu precisava muito de gente pra trabalhá, só que lá na fazenda não tem casa, tem um rancho, se voceis quisé fica lá nesse rancho até fazer uma casa pra voceis, ceis vão trabalha, até providenciá uma casa pra voceis”. Ali já não era muio pertim do Tibagi, não. Aí nois foi morá nesse rancho de coqueiro, cercado de lasca de coqueiro e coberto de tabuinha. A gente tampava tudo aquelas frestas porque se não era frio demais, nois mudô meis de abril, era geada, tava geando mesmo, eu nem conhecia geada. Lá em Minas nem Brusa de frio nois num tinha, porque num esfriava, agora diz que já gia lá também, mas na época que eu era pequena não era frio. Aí cheguemo aqui meis de abril, aquela geada, meu marido tampô tudo aquelas frestinha que tinha pra não entra vento e nois fiquemo morano nesse rancho de coqueiro, o chão era terra, chão mês. Aí depois fizero uma casa pra nois, de tauba, coberta de telha, mas o chão era chão mês, era o chão só cercado de tauba e coberto de teia. (Joana Moreira dos Santos, reunião realizada no dia 14/07/2022).

Esses trabalhadores/as eram denominados/as como colonos/as. Ainda hoje, muitos deles/as se referem à forma de trabalho que exerciam como “trabalho de colono/a”.

> Pra gente era caro tirar foto, cá a gente não era empregado (aponta pra foto), o Zé, coitado, ele trabaiava na roça, só via dinheiro quando você colhia tudo. Fazia a colheita, né? Aí vendia e você via dinheiro, né? Não é que nem agora que a gente vai lá todo mês e recebe o seu dinheirinho, de primeiro não tinha isso, então às vezes você ainda vendia (a parte da colheita), pagava as contas que você dividia, mas ainda saia devendo? A gente trabaiava de colono naquele tempo. (Bela de Souza Mendes de Oliveira, reunião realizada no dia 28/08/2023).

Em Maravilha, foram relatadas duas formas por meio das quais essas relações se estabeleceram. Como mencionado nos tópicos anteriores, na primeira delas, as/os trabalhadores/as eram denominados/as como meeiros/as, isto é, plantavam em um percentual de terra, sem salário fixo e sem direitos trabalhistas, ao final da safra, o resultado da colheita era dividido, percentualmente, entre o proprietário da terra, o fazendeiro, e o/a trabalhador/a, o/a colono/a. Ocorre que, ao longo do processo, os/as trabalhadores/as faziam dívidas para arcar com as necessidades da família nas vendas das próprias fazendas ou nas vendas rurais e comércios do distrito, de modo que, ao final do processo, o trabalhador iniciava a nova safra, na maioria das vezes, endividado.

A segunda forma por meio da qual as relações de trabalho eram estabelecidas entre colonos/as e proprietários de terra — vivenciada especificamente na colônia da Fazenda São Francisco, na plantação de rami — era por porcentagem. Ela foi descrita, de forma detalhada,

por Dona Joana. O trabalho assalariado, com registro em carteira, começou a se tornar mais frequente nas colônias em Maravilha somente a partir da década de 1990.

> Nois moro lá na fazenda 17 ano, mas só tinha seis ano de registro. Os outros ano foi tudo sem registro. A gente trabaiva sem registro, mas só que tinha férias e décimo terceiro, mas só que depois que nois saiu, tinha só seis ano de registro. Depois acho que a lei foi mudano, aí tinha que registrá, né? Mas só que eles não ponhô aqueles ano que tinha pra trais, né? Era ganhado com a produção da fibra, o trabalho era por produção. Quando acabava a safra do ramim, aí nois trabaiava por dia. Carpi, prantá as rama de ramim, aí era tudo por dia. Quando era a safra do ramim mesmo era por produção, aí via quantos quilo produzia na semana e dividia pra aquele pessoal todo que trabalhava. Dividia pra todo mundo. Nois não ganhava bem, não, ganhava muito pouco. Mas era onde tinha mais serviço, aí era onde que o povo ficava. Eu memo trabaiei, meus filho memo trabaiou no Ramim. (Joana Moreira dos Santos, reunião realizada no dia 14/07/2022).

Figura 11 - As relações de trabalho nas fazendas. Fonte: Acervo do Estudo.

É importante ressaltar que o registro dos trabalhadores rurais passou a se constituir como obrigatório em 1963, com a publicação do Estatuto do Trabalhador Rural (Lei nº 4214/63). Os direitos já garantidos aos trabalhadores urbanos — como férias, décimo terceiro, repouso semanal, sindicalização, indenização e aviso prévio — foram estendidos, formalmente, aos trabalhadores rurais. Em Maravilha, todavia, a regulamentação da lei, não mudou instantaneamente as relações de trabalho, ainda que a ditadura militar não seja verbalizada expressamente nos relatos das companheiras de viagem, os efeitos do autoritarismo e da restrição de direitos chegavam à experiência desses/as trabalhadores/as pela

boca dos “patrões”, isto é, pelos costumes. O golpe militar de 1964 e as represálias à organização sindical que ele impunha restringia, diretamente, a mobilização coletiva dos/as trabalhadores/as.

Ao se referir ao processo de colonização no Rio Grande do Sul, Jean Roche (2022, p. 36), menciona que no século XX “colonizar é, por um lado, introduzir com novos habitantes, mão de obra inexistente no lugar e, por outro, empregá-la nos estabelecimentos agrícolas”. Ele reitera que ao desejar construir uma nova nomenclatura “jurídica ao imigrante, o legislador brasileiro adotava como critério a intenção manifestada pelo estrangeiro de estabelecer-se num ponto do território e nele exercer uma profissão, de preferência agrícola” (Roche, 2022, p. 36).

Em Maravilha, não foram estabelecidas colônias de imigrantes de países específicos, como é o caso do Rio Grande do Sul e de inúmeras cidades do norte do Estado do Paraná, como Assaí e Uraí (colonização Japonesa). Nas colônias das fazendas, eram introduzidos/as migrantes — advindos/as de distintas regiões do país — para suprir a demanda de mão de obra da região. Essas pessoas passavam a viver nas colônias das fazendas, “empregadas”, portanto, no estabelecimento agrícola.

Assim, em Maravilha, as colônias das fazendas denominavam os lugares nos quais viviam os colonos, isto é, dos *sujeitos* da ação. Nesse sentido, como postulado anteriormente, o termo é mobilizado para se referir a um/a trabalhador/a que habita uma localidade, compartilhada como outros/as trabalhadores/as, dentro da fazenda na qual trabalha. O termo “trabalho de colono”, por exemplo, diz respeito a forma como as relações de trabalho se estabeleciam, ao passo que a ideia de vida nas colônias, refere-se a um modo de vida que se estabelecia nesses vilarejos dentro das fazendas, caracterizando, por conseguinte, por relações que se constroem em seus próprios termos, ou seja, que têm o seu próprio devir. Nas colônias, além de trabalhar, as pessoas viviam as suas vidas.

Os/as colonos/as em Maravilha não eram os proprietários/as da terra, mas as pessoas que viviam na terra, ou seja, no território de uma fazenda. Os proprietários da terra não eram denominados como colonos e, curiosamente, essa constatação leva a dois caminhos distintos, por um lado à ausência de uma relação dos fazendeiros com a territorialidade — isto é, a terra parece se restringir ao seu potencial lucrativo — e, por outro, de modo inverso, aciona a relação de pertencimento do/a colono/a com território. O/A colono/a habita a colônia, portanto, constrói a sua vida nessa territorialidade.

Ao mesmo tempo em que existia uma relação de subordinação dos/as colonos/as aos fazendeiros, devido à forma como as relações de trabalho se constituíam, havia, por outro lado, um modo de apropriação do lugar pelos/as colonos/as implicado ao desejo de fazer casa que subverte a relação de propriedade formal. Em outras palavras, os fazendeiros — que em sua maioria não viviam em Maravilha e estabeleciam restritos laços com o lugar — eram os proprietários formais da terra, ao passo que os/as colonos/as, de modo inverso, criavam laços de pertencimento com a territorialidade. Por isso mesmo, muitas colônias constituíam vilarejos fundamentados em princípios comunitários nos quais as dádivas organizavam as relações entre os/as vizinhos/as.

Os/as trabalhadores/as que não estabeleciam moradia nas fazendas eram chamados/as de boias-frias. Para eles/as, também não havia a garantia de direitos trabalhistas e o pagamento pelos serviços prestados era feito por meio de diária, ou seja, o/a trabalhador/a recebia apenas pelo dia que trabalhava. Além dos boias-frias, os peões eram trabalhadores que passavam pequenos períodos nos sítios e fazendas, vivendo em camas improvisadas nas tulhas.

Já os pequenos/as proprietários/as rurais, os sitiantes, — como eram chamados e como é o caso da minha família —, de modo geral, trabalhavam entre os/as integrantes da família. E, em períodos específicos, geralmente em época de plantio ou de colheita, também se beneficiavam da exploração do trabalho “boia-fria” ou do trabalho dos peões. A exploração do/a trabalhador/a estava entranhada em todas as esferas organizacionais de Maravilha e, nesse sentido, todos que passamos por lá, carregamos uma história comum.

> Uma veiz o caminhão de boi fria tombou logo cedo, bem cedo, morreu três pessoa. Nossa, meu Deus! Eles vinha (de Londrina), trabaiava, depois ia embora. Nossa, vinha muita gente trabaiá no algodão e no Rami. Depois vinha todo mundo carpi soja, aí depois foi surgindo essas máquina que não tinha, as colheitadeira, aí foi acabando o serviço. Café a coieta era tudo na mão. Rami a turma cortava e tinha as máquina pra bater (Maria da Luz Caetano Lima, reunião realizada no dia 15/05/2023).

Em linhas gerais, a organização do trabalho nas fazendas se constituía por relações estabelecidas entre fazendeiros, gatos, colonos/as, boias-frias e peões. Nos sítios, entre sitiantes, boias-frias e peões. Outros arranjos, contudo, eram frequentemente elaborados. E todos os grupos, de algum modo, relacionavam-se com os/as comerciantes de Maravilha.

Em termos descritivos, Arrabal, F. M., Leitzke, R., & Sabino, J. (2011) apresentam algumas informações sobre a organização das relações de trabalho em Maravilha na década de

1980 e a relação dos trabalhadores rurais com o comércio local. No período de publicação do texto, Maravilha já havia vivenciado um primeiro processo de êxodo rural que havia reduzido em mais de 60% a população local.

> No que se refere ao comércio, segundo os proprietários ali fixados, "é bastante fraco" , afirmando que já houve no passado dias melhores, devido às plantações de café então existentes. Atualmente, a população é constituída em sua grande parte de bóias-frias, com péssimas condições financeiras, e os que tem "melhores condições de vida", se dirigem à Londrina para efetuar suas compras.
> No Distrito de Maravilha existem apenas empórios e mercearias, não possuindo lojas de roupas e calçados. O domingo é o dia da semana de maior movimento do comércio, quando os trabalhadores rurais, em sua maioria, podem efetuar suas compras. (Arrabal; Leitzke; Sabino, 2011, p. 21-22).

As relações de trabalho relatadas, muitas vezes, levavam a outras combinações. Sitiantes que, porventura, prestavam serviços para os fazendeiros, vizinhos/as sitiantes que trocavam serviços, vizinhos/as colonos/as que trocavam serviços e estabeleciam parcerias de trabalho e de afeto. É o que relata Luzia,

> Na colônia, tinha lá o proprietário da terra, o patrão, só que **entre os colonos tinha essa troca de serviço, troca de mistura, troca de semente, troca de verduras** de uma horta que tava produzindo bastante e repartia com os vizinhos. Então era uma troca, **a gente sempre tinha as coisas por conta da troca**. Era assim uma comunidade, apesar de que tinha muita briga de comadre, de fuxico, tinha muito fuxico (...). Que o fulano falou, que fulano falou, que fulano falou, virava uma fuxiqueira. (Luzia dos Santos, reunião realizada no dia 18/08/2022).

Para além das relações de trabalho entre os proprietários da terra e os/as colonos/as, a vida comunitária nessas comunidades rurais transcorria em seus próprios termos e criava linhas de fuga que escapavam das relações formais entre “patrões e empregados”. O preceito de vida comunitário inventava uma trama de relações muito particular, elas envolviam trocas e o estabelecimento de parentesco.

A partir das correlações construídas ao longo deste tópico, é possível concluir que, inicialmente, houve a projeção de um movimento que visava atrair trabalhadores/as rurais para a região ao norte do Estado do Paraná, incluindo Maravilha, para o trabalho na colheita do café e, posteriormente, para outras lavouras, tal como a lavoura do rami e do algodão. A transformação produtiva e mecanização do trabalho rural, contudo, forçou muitos/as desses trabalhadores/as a mais um processo migratório, a despeito de seus desejos de permanência, muitos deles/as se deslocaram para os centros urbanos.

3 CAMINHOS À CONSTRUÇÃO DAS TRILHAS E TÉCNICAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS DE UMA PESQUISA DE CAMPO COM IMAGENS

No dia 07/05/2022, escrevi em meu caderno de campo que ao caminhar com Maria Caetano ─ "medir a rua", como ela costuma chamar ─ ela sempre me contava uma história, apresenta-me alguém, falava sobre o passado a partir de lugares ou coisas que provocam a sua memória e, por meio dele, refletia sobre o presente. Ela apontava para as plantas pelas quais passávamos e explicava quem cuidava dessas plantas e daquele pedaço de terra no qual elas estavam plantadas. Naquele dia, escrevi que em sua presença eu me percebia mais sensível para alcançar a presença das pessoas nas plantas cultivadas em espaços públicos.

Nas caminhadas com Maria pelas ruas e lugares de Maravilha, ela me apresentava um movimento implicado à ação das pessoas e suas relações com as plantas, com os lugares públicos e com o cultivo. Ali, percebi que a relação com o ato de plantar está presente em todo o Distrito e que faz parte da experiência local o cultivo de alimentos em casa, nas calçadas não asfaltadas, em terrenos não construídos e, em qualquer outro pedaço que seja possível plantar.

A ação de caminhar com as pessoas e aprender ao longo do movimento ─ muito marcante na experiência que tive em campo ─ já estava presente na narrativa que compartilhei acima. Ao longo de todos os ciclos de pesquisa de campo que vivi em Maravilha, esse movimento físico e psíquico foi reconstruído e reinventado enquanto caminhava com as companheiras de viagem nas suas fotografias. Uma vez que, a partir das histórias narradas e de memórias acionadas pelas imagens, elas percorriam e experimentavam as fotografias como amplas paisagens de memórias.

Assim, na medida em que todo o processo de pesquisa começou a se desenhar que ─ ao longo do cruzamento de linhas de vida de pessoas que compartilham uma territorialidade ─, informada pelo processo, passei a compreender as pessoas que me acompanharam e me conduziram ao longo do estudo que originou esta tese como companheiras de viagem. Afinal, foi como um longo processo de viagem, que acionava outras viagens, que experimentamos a pesquisa em parceria A partir do movimento de memória acionado pelas fotografias, as companheiras de viagem visitaram e (re)visitaram pessoas, criaram e (re)criaram lugares, viveram e (re)viveram a experiência da imagem e da memória no corpo.

> Como diz muito eloquentemente a especialista em estudos de ciências Karen Barad (2007: 1985): "Nós não atingimos o conhecimento ficando parados fora do mundo em sua transformação diferencial". Somente podemos

> observar como companheiros de viagem os seres e as coisas que chamam a nossa atenção por sermos já do mundo. Não há contradição, então, entre participação e observação, uma coisa depende da outra. (Ingold, 2022, p.20).

Por esse caminho, este capítulo apresenta a construção das trilhas e técnicas que formaram o primeiro percurso teórico-metodológico da longa viagem compartilhada que construiu esta tese. Destarte, como a sua construção está implicada às trilhas e técnicas cerzidas ao longo da experiência de campo etnográfica, as narrativas de campo são trilhas fundamentais que incidem nas técnicas de pesquisa que produziram este percurso teórico-metodológico.

3.1 Antes da viagem, um hiato.

Esta tese contou com a interlocução e coautoria de seis companheiras de viagem, Maria da Luz Caetano Lima, Rita Helena Hortêncio Neves, Carolina Alves de Souza, Luzia dos Santos, Aparecida dos Santos Maffi e Bela de Souza Mendes de Oliveira, mulheres negras e brancas que possuem faixa etária entre 65 e 86 anos. O compartilhamento de experiências comunitárias no Distrito de Maravilha foi o pressuposto basilar à composição desta malha relacional, uma vez que este estudo se debruça na investigação dos sentidos de uma experiência coletiva — vivida nessa territorialidade compartilhada —, no contexto de memórias e trajetórias (in)visibilizadas.

Por essa vereda, de partida, é importante destacar que todas as companheiras se conhecem e, de algum modo, têm as suas trajetórias entrecruzadas, visto que partilham a experiência de habitar a região de Maravilha há mais de meio século. As suas trajetórias estão imbricadas à própria história de formação de Maravilha. Ao longo do processo de formação desta malha, algumas companheiras de viagem apresentaram acervos fotográficos volumosos, tal como Rita, ao passo que outras possuíam um número restrito de imagens.

Ao longo do estudo, além de nossas vidas, compartilhamos fotografias e álbuns fotográficos na sensível tarefa de correlacionar as trajetórias das companheiras à produção e reinvenção de suas memórias e da memória coletiva de Maravilha. Suas fotografias são carregadas de sentidos e marcam experiências de mulheres que, em sua maioria, nasceram em meados do século XX. A partir desta malha de relações, elementos integrantes de suas vidas, em mais de meio século de experiência comunitária, imbricam-se a questões de gênero, geração, parentesco, classe social e etnia que marcam um processo no qual a experiência local

se relaciona com o contexto nacional e global na construção/invenção de vidas e de uma territorialidade.

É importante ressaltar, contudo, que a vida do estudo está associada à vida das companheiras e viagem e à vida da proponente do estudo, à minha vida. E, nela, a alguns percalços. De tal modo, a formação desta malha de interlocução teve início, em um primeiro momento, associada à construção de meu projeto de monografia, em 2010. Na ocasião, a proposta que hoje fundamenta esta tese começou a ser elaborada a partir do meu contato com álbuns de família e fotografias avulsas de mulheres que viviam/vivem em Maravilha. O seu fomento teórico inicial era sustentado nas propostas de Mirian Moreira Leite (2001), no livro "Retratos de Família", e de Ecléa Bosi (2004), em "Memória e sociedade: lembranças de velhos". Na circunstância referida, contudo, a minha trajetória pessoal levou-me para outros caminhos. A possibilidade de reassumir o projeto, entretanto, seguiu comigo.

No hiato, reinvenções e novas linhas levaram-me à Maravilha. A proposta de minha monografia foi reconfigurada a partir das possibilidades do tempo presente e, durante a sua reconstrução, no decurso da Pandemia de Covid-2019, surgiram novos diálogos e possibilidades. Naquela circunstância de trauma e terror coletivo, ligações telefônicas e aplicativos de troca de mensagens se constituíram como a nossa realidade comunicacional.

Havia uma emergência ética de estabelecer um diálogo prévio com as pessoas, então identificadas como possíveis interlocutoras do estudo, e de realizar uma construção dialogada do projeto, visto que ele desencadearia nesta tese e, nela, as memórias e histórias de vida são mobilizadas por meio dos acionamentos e ardências das fotografias, característica que inviabilizou, completamente, a possibilidade de anonimato. Em uma ligação telefônica, nos meses iniciais de 2020, reapresentei a proposta de pesquisa, ainda aberta, à Maria da Luz Caetano Lima, que, nos anos precedentes, havia demonstrado interesse em integrar o estudo comigo.

Naquele contexto, o diálogo, então mediado por aparelhos telefônicos, estava sujeito à afinidade das pessoas com essa tecnologia, ao sinal telefônico local — nem sempre disponível —, ao acesso à internet e, principalmente, à presença das pessoas em suas casas, visto que, em Maravilha, parte significativa das pessoas com essa faixa etária, não tem o hábito de levar o celular consigo quando se locomovem, seja no distrito ou nos terreiros de suas casas. Em pontuais exceções de deslocamento nas quais o aparelho celular está presente, nem sempre há rede ou conexão disponível. Diante disso, as perspectivas dialógicas, naquele

contexto de distanciamento, estavam condicionadas à possibilidade de entendimento do que era rotineiro no cotidiano das pessoas com as quais eu estava me propondo a trabalhar.

Na ocasião, além de Maria, iniciei um processo dialógico com outras mulheres — as quais serão mantidas em anonimato em virtude de suas escolhas pessoais. Essas mulheres sugeriram novas possibilidades de interlocução e reiteraram a importância da pesquisa, contudo, muito embora no decurso do ano de 2021 as vacinas houvessem se tornado uma realidade para uma significativa parcela da população brasileira, as restrições sociais ainda se caracterizavam como medidas fundamentais para o controle epidêmico, o que inviabilizava a minha presença em Maravilha.

Assim, foi apenas após o arrefecimento da pandemia, em outubro e novembro de 2021, que encontrei uma abertura para iniciar uma estadia, de aproximadamente duas semanas, em Maravilha, cuja proposta consistia em apresentar o projeto de pesquisa, dessa vez de modo presencial, às habitantes de Maravilha que haviam demonstrado interesse em construir o estudo junto comigo.

Na ocasião, percebi que encontros pré-agendados por um corpo ausente, ainda que oferecessem oportunidades dialógicas ímpares, inseriam-se em uma dinâmica que dificultava o compartilhamento de experiências comunitárias, nas quais as vidas das pessoas estão imersas. Uma vez que as questões pertinentes à vida comunitária de Maravilha são elaboradas por meio da oralidade, nas ruas, nas instituições religiosas, nas roças, nas casas, no posto de saúde, entre outros lugares, a "mídia" local é, eficientemente, produzida e propagada por meio "do boca a boca".

Diante disso, compreendi que não bastava agendar idas eventuais ao campo, com prazos e entrevistas estruturadas pré-determinadas, era preciso compartilhar a experiência de estar presente, de ser afetada, como sugere Jeanne Favret-Saada (2015).

3.2 Viagem às companheiras de viagem: como começar uma etnografia?

Primavera, outubro de 2021.

Inverno, julho de 2025.

Como iniciar uma etnografia? Começo com uma pergunta sobre começos, já dentro do ônibus que me levaria de volta ao Distrito de Maravilha. Procuro refúgio nos "Argonautas do pacífico Ocidental" e acompanho a argumentação de Malinowski (2018 [1922]), "Imagine-se o leitor sozinho, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma

aldeia nativa, vendo a lancha ou o barco que o trouxe afastar-se no mar até desaparecer de vista" (Malinowski, 2018 [1922], p.58). É assim que Malinowski abre o relato sobre a sua experiência etnográfica entre os "nativos" das Ilhas Trobriand, na Nova Guiné.

Nestas três linhas, Malinowski começa destacando uma condição, ele descreve um lugar e sugere um sentimento. O etnógrafo está sozinho, em uma praia distante, assistindo tudo que considera familiar se distanciar. A experiência etnográfica que se passará depois, inicialmente, será marcada pelo desconhecimento mútuo, pelo desafio da permanência e pela observação participante. Do encontro entre os mundos dos/as "nativos/as" e do Antropólogo resultaria a etnografia.

Fecho o livro, pego o caderno de campo e escrevo os dois parágrafos supracitados. Pergunto a meu caderno de campo, até então silencioso: E quando a Antropóloga é a "nativa"? As próximas letras irrompem o silêncio interpelado pela interrogação e o caderno de campo se abre como instrumento narrativo-perceptivo.

Lembro-me da descrição de Magnani (1997) sobre o encontro etnográfico, narrado como uma aventura que se constrói por meio da diligência mútua entre aqueles/as que contam e aqueles/as que procuram compreender, tal como "na leitura de Ítalo Calvino, em As Cidades Invisíveis — protagonizaram Marco Polo e Kublai Khan — seu objetivo: a busca de um código compartilhado para entender e apreciar as diferenças entre as inúmeras cidades do vasto império e que, no fundo, eram uma só" (Magnani, 1997, p.12). Em Magnani, assim como em Malinowski, a etnografia resulta do encontro com o outro.

Penso, inevitavelmente, nas reflexões de Abu-Lughod (1991), quando a antropóloga pontua que a ideia de cultura se constituiu como uma ferramenta fundamental na produção do outro e argumenta que essa noção é carregada de hierarquia, uma vez que se sustenta na divisão entre Ocidente e não Ocidente. Coloco um asterisco no texto e uma nota indicando uma pesquisa posterior.

> [...] na divisão historicamente construída entre Ocidente e não Ocidente. [A antropologia] tem sido e continua a ser, primariamente, o estudo do outro não Ocidental pelo self Ocidental, mesmo se em uma nova aparência ela procure, explicitamente, dar voz ao Outro ou apresentar um diálogo entre o self e o outro, textualmente ou através de uma explicação do encontro no campo (Abu-Lughod, 1991, p. 139).

O meu primeiro encontro, percebido nas frases iniciais do caderno campo, é resultado da continuidade de processos inflados na virada antropológica. Ele acompanha as possibilidades de fazer e pensar a antropologia de seu tempo. Se na década de 1980 a

antropologia passa a tensionar as suas categorias históricas, no contexto contemporâneo a disciplina se abre aos tensionamentos propostos por "antropólogos/as-nativos/as". Ou seja, o/a outro/a estudado/a pelo/a antropólogo/a é concomitantemente construído enquanto *self,* como se propõe pensar Abu-Lughod (1991). E, fazer antropologia, nesse contexto, não pode se dissociar de uma reflexão sobre a prática antropológica.

Estava compartilhando o meu barco de quatro rodas, amarelo e popular, com mais de três dezenas pessoas, ele não me levaria a um território desconhecido e, diferentemente de Malinowski, eu não me sentia sozinha ao conceber a minha chegada à Maravilha. A sensação era outra, eu seria vista em demasia, uma sensação que não escondia a solidão, mas ressaltava, de modo mais acentuado, uma presença implicada[30]. O meu "campo", duplo em sua condição, talvez triplo, seria campo de estudo e, também, campo no sentido de sua localização geográfica, ou seja, área rural, mas, acima de tudo, ele também já foi, e agora voltava a ser, casa.

Em meu barco, eu pensava que enquanto a antropologia canônica era feita por um/a estranho/a que se deslocava para um lugar recôndito, desconhecido, em meu contexto — partilhado por uma parcela crescente de antropólogos/as —, eu voltava para casa para fazer antropologia. Estava diante da possibilidade de estranhar[31] o familiar, como postulou Gilberto Velho (1978). O que implica em uma associação deste estudo às condições históricas e situadas do fazer antropológico e o correlaciona, de modo interdependente, a um tempo que emaranha o passado e o presente da disciplina e, de tal modo, (re)cria possibilidades antropológicas.

Se antropologia clássica, então fundamentada nas concepções históricas e epistemológicas de seu tempo, construiu as suas categorias a partir de uma fronteira que delimitava antropólogos e "nativos" — *sujeito*-pesquisador/a e *objetos* de análise, os/as pesquisados/as —, a entrada de novos corpos — afinal, não parece ser possível fazer antropologia sem eles — na antropologia contemporânea alarga essas possibilidades. A minha primeira incursão, ainda no ônibus, já denotava que nada se explicaria em termos opositores. Nela, lugares se interpenetravam e condições construídas como opostas se emaranhavam e se fundiam. Nada parecia fixo, afinal, se estamos todos/as vivos/as no mundo, as nossas relações provocam novas possibilidades de fazer, pensar e aprender antropologia junto com as pessoas.

[30] Palavra que só surgiu neste texto após a banca de qualificação, por sugestão da Professora Andréa Cláudia Miguel Marques Barbosa.

[31] Para o autor, "O processo de estranhar o familiar torna-se possível quando somos capazes de confrontar intelectualmente, e mesmo emocionalmente, diferentes versões e interpretações existentes a respeito de fatos, situações" (Velho, 1978, p.127).

Como destaca Ingold (2017), antropologia se constitui como um processo investigativo sobre as condições e possibilidades nas quais a vida humana acontece no mundo, ao passo que a observação participante é entendida como um modo de realizar o trabalho antropológico. A antropologia, por esse caminho, estaria próxima à educação, uma vez que ela se constituiria como uma forma de aprender com as pessoas.

Nesse aspecto, o antropólogo questiona perspectivas que concebem a etnografia como um fim para a antropologia, destituindo-a de suas próprias razões. Para ele, essa associação afastaria a antropologia do debate sobre importantes questões contemporâneas. Uma vez que o objetivo da etnografia consistiria em "produzir uma descrição — escrita, fílmica ou que faça uso de outro meio gráfico — da vida como ela é de fato vivida e experienciada pelas pessoas em dado lugar e em dado período" (Ingold, 2017, p.224). Destarte, a etnografia não pode se constituir como um modo de generalização antropológica que restringe a vida das pessoas a estudos de caso.

> A sua visão era — e continua sendo — que a etnografia é idiográfica, dedicada à documentação das características empíricas; e a antropologia é nomotética, dedicada à generalização comparativa e à busca por leis que expressem regularidades na condução dos assuntos humanos. A ideia é que primeiro você faz a sua pesquisa etnográfica e então – em um estágio subsequente – você converte o seu estudo em um caso para comparação, disposto ao lado de outros estudos similares, na esperança de que algumas generalizações viáveis possam emergir. (Ingold, 2017, p.224).

O argumento de Ingold é importante, pois além de dar visibilidade ao cruzamento da antropologia com o colonialismo, anunciando a história da disciplina, ele também anuncia os seus respectivos espectros no presente. Para ele, a observação é um modo de aprender com as pessoas e, como tal, não se confunde com processos de *objetificação*. Isso significa que os antropólogos falam com as suas próprias vozes a partir daquilo que aprendem com as pessoas, ou seja, não estão dizendo por elas.

Ao questionar a autoridade etnográfica, Ingold problematiza a compreensão de que a etnografia se caracteriza como um instrumento para a generalização da antropologia e, por esse caminho, ressalta que a presença antropológica só poderá ser sentida entre as outras disciplinas "se abandonarmos a pretensão de que apenas temos autoridade para falar como etnógrafos e que não temos nada para dizer por nós mesmos" (Ingold, 2017, p.227).

Diante disso, o processo etnográfico implicado ao trabalho antropológico que eu começava a construir, de modo quase obrigatório, denotaria uma reflexão sobre o meu lugar

na pesquisa. Ali mesmo, no ônibus, eu percebi que o meu primeiro encontro etnográfico acabava de acontecer. Ele fundia, não mais opunha, portanto, antropóloga e "nativa". É quando me debruço sobre a condição de "antropóloga-nativa", uma vez que ali mesmo eu pensava, observava, participava e já fazia antropologia ao aprender com as pessoas que eu acompanhava.

O processo etnográfico, associado ao fazer antropológico desta pesquisa, não poderia se restringir a uma descrição da antropóloga sobre "as nativas", uma vez que eu experimentava os dois lugares. E, por outro lado, eu não poderia falar sobre Maravilha, por exemplo, como um lugar desconhecido, uma vez que eu também já vivi lá, contudo, eu já morava longe há tempo suficiente pra não me sentir autorizada a falar de Maravilha como alguém que permanece lá.

Ao mesmo tempo em que a minha implicação tensiona a fronteira a partir da qual a antropologia clássica construiu o "seu outro", ela também não me isenta dos pressupostos políticos e epistemológicos que orientam, constroem e fundamentam as minhas descrições etnográficas, construídas a partir da relação com *sujeitos* politicamente posicionados no mundo e movidos por interesses e desejos particulares (Clifford, 2002).

Appadurai (1988) alega que a terminologia "nativo/a" está diretamente associada à noção de nascimento, portanto, a uma concepção de pertencimento a um lugar. O/a antropólogo/a, por outro lado, é aquele/a que observa e escreve sobre o/a nativo/a. Assim como problematiza Abu-Lughod (1991), Appadurai também reflexiona sobre a concepção de que os/as nativos/as seriam pessoas que nasceram em lugares entendidos como remotos, distantes, portanto, do Ocidente. Ele reitera que o "antropólogo raramente pensa sobre si mesmo como nativo de um lugar, mesmo sabendo que ele é de algum lugar" (Appadurai, 1988, p. 37).

Eu não precisaria "empenhar-me" em ser "nativa", assim como não me forcei a ser antropóloga. Como pontua Narayan (1993), a oposição entre antropólogos/as e nativos/as resulta da forte relação entre a antropologia e o colonialismo. Portanto, perguntei-me: por que me classificar como antropóloga-nativa? Uma vez que, ao me entender assim, partiria de uma identificação que desconsidera, por conseguinte, as distintas identificações que edificam as pessoas e, por extensão, o fazer antropológico, suprimindo a confluência de processos que produzem os/as antropólogos/as, a antropologia e os fazeres antropológicos.

Ao que parece, seria necessário muito cuidado para não criar uma nova oposição — entre antropólogos/as-nativos/as e antropólogos/as-não nativos/as. Diante disso, acompanho

Narayan (1988), pois, para além da oposição entre *"insider"* e *"outsider",* ela propõe que os/as antropólogos/as sejam pensados/as a partir de identificações. Essas últimas, por sua vez, constituem-se como cambiantes e estão posicionadas em um campo de comunidades que se interpenetram e se estabelecem a partir de relações de poder.

No percurso do ônibus, percebi que a antropologia que eu queria fazer se aproximava e se afastava da antropologia clássica. Compreendi que as aprendizagens se dariam ao longo do movimento e que, nesse lugar, uma antropologia implicada encontrava com a antropologia clássica. Por outro lado, contudo, a intenção de construir uma antropologia fundamentada na coetaneidade, afastava-me daquilo que Johannes Fabian (2013) define como a negação da coetaneidade — presente nas abordagens clássicas da antropologia[32] —, isto é, "de uma persistente e sistemática tendência em identificar o(s) referente(s) da antropologia em um Tempo que não o presente do produtor do discurso antropológico" (Fabian, 2013, p.67).

A negação da coetaneidade evidencia a naturalização das relações de poder entre as pessoas que são pesquisadas e os/as pesquisadores/as, uma vez que as experiências de campo não são descritas como um processo compartilhado e, ao mesmo tempo, intersubjetivo. Dessa forma, ainda que o autor se refira, especificamente, à descrição etnográfica, a sua crítica não deixa de evidenciar a construção de um distanciamento entre antropólogos/as e "nativos/as" ao longo da experiência etnográfica.

Entendi que a tentativa de construção de um tempo coetâneo, naquilo que mais tarde constituiria a descrição etnográfica, encontrava as suas condições de possibilidade no processo antropológico implicado, afinal, uma antropologia implicada deve pressupor também a construção de uma descrição etnográfica implicada. Ainda assim, naquele momento, eu me perguntava: Como não chegar de paraquedas em campo?

[32] Fabian (2013) se refere às escolas britânica, norte-americana e a francesa.

Figura 12 - Para não chegar de paraquedas em campo. Acervo do Estudo, 2023.

É neste ponto, portanto, que — incerta sobre os começos etnográficos — comecei a me autorizar a construir uma narrativa implicada. Fechei o livro — alternava entre a escrita no caderno de campo e a Leitura dos Argonautas —, ao menos naquele momento, para abrir os olhos e me implicar também no presente.

3.2.1 Linha de ônibus 0260: Itinerário, Terminal Acapulco para Maravilha.

Primavera, outubro de 2021.

Inverno, julho de 2025.

> "Nos domínios de que tratamos aqui, o conhecimento existe apenas em lampejos. O texto é trovão que segue ressoando por muito tempo".
> (Benjamin, 2006, p.499).

O ônibus sai do Terminal do Acapulco aproximadamente às 17h45min e inicia o seu trajeto de pouco mais de 26 quilômetros na PR-445, Zona Sul de Londrina. Passa pelos bairros Ouro Branco, Tarobá, Parque das Indústrias, entre outros, e, no final do Jardim União da Vitória, começa o seu percurso rural. O veículo agora segue pela PR-218, ou seja, pela Rodovia João Alves da Rocha Loures, passa pelo bairro de chácaras Usina Três Bocas e continua o seu itinerário até chegar ao Distrito de Maravilha.

Se fosse uma pesquisa sobre a história construída como oficial do pioneirismo, eu começaria pelo nome da rodovia: João Alves da Rocha Loures, como mencionado no capítulo anterior, arquivos e palavras de pessoas silenciadas abririam algumas dobras na narrativa hegemônica do pioneirismo. Ali estaria o anjo da história Benjaminiano com seus olhos vidrados sob os escombros do passado, de novo e mais uma vez, nos convidando a vasculhar a história hegemônica de um território.

Figura 13 - Angelus Novus, Paul Klee, 1920.

A paisagem que se segue, vista pela vidraça do ônibus, narra junto a seu movimento de passagem fragmentos do cotidiano local. Enquanto o veículo passa pela Usina Três Bocas — bairro de chácaras que referência à segunda Usina Hidroelétrica de Londrina, construída em 1943 no Ribeirão Três Bocas —, avista-se cavalos, camionetes com carrocerias abarrotadas de caixas, alimentos e utensílios gerais de trabalho — carriolas, enxadas, bombas de veneno, motosserras, entre outros —, pela velocidade e peso é possível identificar os caminhões carregados, alguns com excesso de carga, eles são tão lentos que parecem se mover com dificuldade, tal como grandes tartarugas mecânicas.

Os veículos que transportam bovinos, por outro lado, têm uma presença olfativa, anunciam a sua presença pelo forte cheiro de excremento fresco que entra pelas janelas do ônibus. Homens com jeans justos e fivelas, calças manchadas de trabalho, sapatões/botinas,

homens tomando cerveja em vendas após o dia de trabalho, crianças recém-saídas da escola, ônibus escolar, homens em motos — moradores de sítios e chácaras da região que esperam as suas companheiras — muitas delas trabalhadoras domésticas — no cruzamento de estradas rurais com a Rodovia João Alves da Rocha Loures. Há plantações de hortaliças e tubérculos, principalmente mandioca.

As edificações próximas à rodovia são quase todas de alvenaria. A igreja, no entanto, permanece em madeira — ela lembra as primeiras construções da cidade —, assim como uma antiga venda, a Venda do Parra, muito conhecida pelos/as habitantes locais. Do Parque Ecológico Doutor Daisaku Ikeda — antiga Usina Hidroelétrica Três Bocas — até o núcleo do Distrito de Maravilha restam 17 quilômetros.

Muitas mulheres me acompanham no ônibus, a maior parte delas é composta por trabalhadoras domésticas que retornam para Maravilha após o dia de trabalho, há tanto trabalhadoras "mensalistas" como "diaristas." Elas se deslocam de Maravilha para Londrina nos primeiros horários de ônibus, respectivamente, às 05h15min e às 06h00min da manhã. Há também alguns homens que trabalham como vigilantes, no entanto, a maior parte deles se desloca para Londrina de moto. As "patroas" são assunto presente, o cansaço também, há vinte anos os celulares não eram tão frequentes nesse ônibus, hoje já não são mais uma presença ignorada.

À medida que o ônibus avança, a paisagem se modifica de forma mais abrupta, de modo que a tonalidade amarela do milho seco salta aos olhos, há um pó amarelo no ar que resulta do movimento de colheitadeiras e de caminhões nos extensos alqueires de monocultura, junto a ele nuvens de uma poeira avermelhada seguem os veículos que saem das estradas rurais para acessar a rodovia. Há um cheiro de palha de milho e de poeira no ar. Nas roças, há tantas máquinas nas roças quanto há pessoas. A mecanização do trabalho no campo e, em sua decorrência, a ampliação do índice de trabalhadores desempregados forçou o deslocamento de muitos trabalhadores para os centros urbanos. Foi o que me disse Maria Caetano, meses depois, em um dos muitos diálogos que tivemos: "Não tem serviço aqui na Maravia, por isso a maioria das pessoas trabalha na cidade. Voltam pra casa só pra dormir" (Maria Caetano, reunião realizada no dia 06/05/2022).

Pela vidraça do ônibus, é possível avistar antigas sedes de fazendas espremidas entre as plantações de milho e soja. Entre as extensas plantações, árvores solitárias lembram a quem deseja saber que aquela roça já foi mata fechada e, depois da derrubada da mata, cafezal. A paisagem alterna pasto e plantações de milho ou soja.

Sempre que chove, rastros de passos marcam o assoalho do ônibus, quando não, uma poeira avermelhada colore as suas janelas. A poeira é tão presente no cotidiano local, que as crianças costumam desenhar com dedos nos para-brisas dos veículos. Narrativas sobre o barro e, em sua decorrência, de veículos atolados são marcantes em Londrina, elas agregam o imaginário através do qual os/as habitantes de Londrina são denominados/as como "pés vermelhos". A fotografia de Haruo Ohara, realizada na década de 1950 em Londrina, colorida digitalmente por Japashop (à direita), dialoga com esse imaginário.

Figura 14 - Conjunto de imagens. Fonte: Instituto Moreira Salles. Acervo: Haruo Ohara. Década de 1950.

Meses depois, Rita Helena Hortêncio Neves contou que encontrava muitas dificuldades para retornar para a Fazenda São Francisco, em Maravilha, quando se mudou para uma casa na qual atuou como trabalhadora doméstica na região central de Londrina. Era início da década de 1970, a estrada que interligava Maravilha à Londrina ainda não era pavimentada,[33]

> E sabe, no início, quando eu mudei pra lá, eu vinha pra casa uma vez no mês, aí o tempo foi se passando e as coisas foram melhorando, passei a vir de 15 em 15 dias, porque eu também tinha as minhas ocupações na cidade, coisas de Igreja que eu gostava. Também, assim, era muito difícil vir pra Maravilha. Eu fiquei aqui, uma vez, uma semana chovendo sem poder ir embora. A estrada era toda de terra, não tinha asfalto. O ônibus da Francovig ficou encaiado, quebrado. Ficou chovendo muito, fiquei uma semana sem poder sair. Eu lembro que os meus irmãos vieram aqui (Distrito) pra ligar pra lá (Londrina) pra falar o que estava acontecendo. Assim que melhorou o tempo eu voltei. Eu ia com um sapato até na venda do Dito (risos) e depois

[33] O centro de Londrina começou a ser asfaltado na década de 1950.

> colocava outro. Já tava super cheio o ônibus. (Rita Elena Hortêncio Neves, reunião realizada no dia 24/05/2022).

Anos depois, em julho de 2024, Carolina Alves de Souza, Lóla, narrou que era um hábito entre os habitantes de Maravilha, quando o Distrito ainda não era asfaltado, colocar sacolinhas nos pés para chegar até o ônibus. Em dias chuvosos, ainda hoje, a tonalidade avermelhada da terra inscreve, feito tinta, a experiência de passagem das pessoas, entre muitos lugares, nas ruas e no assoalho do ônibus.

> Quando eu mudei pra cá (Maravilha), eu parei de trabaiá na roça e fui trabaiá na cidade, aqui era tudo terra. Quando chovia, ônibus só inha até lá embaixo, nois punhava a sacolinha nós pé, nois inha até lá. Amarrava a sacolinha e inha até lá no Makihara. Tinha um balde lá que a turma colocava pra jogá a sacolinha. Quando chovia, inha com a sacolinha no pé até o ponto. Quando saia lá da casa da patroa pegava duas sacolinha e ponhava na bolsa, quando chegava alí descia e ponhava a sacola de novo, pra não sujá o sapato. No outro dia cedo tinha que í de novo, como é que cê vai lavá? Não tinha tempo. (Carolina Alves de Souza, reunião realizada no dia 15/07/2024).

De volta ao ônibus e ao seu itinerário pela Rodovia João Alves da Rocha Loures. Ele passa pela entrada da sede da Fazenda Maravilha e, poucos minutos depois, aproxima-se da entrada principal de Maravilha. A fotografia abaixo foi realizada em 2024, na ocasião Maria com as costas viradas à entrada de Maravilha, ela caminhava para uma franja de terra que margeia o Distrito e a Rodovia.

Ao lado do braço direito de Maria, a textura amarelada das plantações indica o milho recém-colhido nas terras da Fazenda Maravilha. Ao lado esquerdo de Maria, após as primeiras casas do Distrito, as terras que também eram da Fazenda Maravilha foram transformadas em pequenos sítios e chácaras, nos quais também são plantadas roças. Nas franjas laterais da rodovia, entre a monocultura e o Distrito, ficam as rocinhas nas quais Maria e outros trabalhadores de Maravilha retiram o capim colonião e realizam plantações diversificadas.

Figura 15 - Maria e Xulica. Entrada de Maravilha. Rodovia João Alves da Rocha Loures. Maio de 2022. Acerco do estudo.

3.2.2 “Bem-vindos/as” ao Distrito de Maravilha

Primavera, outubro de 2021.

Inverno, julho de 2025.

Figura 16 - Conjunto de imagens. Entrada de Maravilha. Julho de 2025. Acerco do estudo.

Às 18h35min, o ônibus chega ao Distrito de Maravilha, deparo-me com uma placa de “Bem-vindos”, posicionada em frente à Capela Nossa Senhora de Fátima. O veículo vira na primeira rua à esquerda, Rua Paranapanema, e para logo na esquina, bem em frente da casa de Dona Bela. Sentada em uma cadeira na varanda de sua casa, Dona Bela conversa com

algumas pessoas que desceram do ônibus e se sentaram na mureta de sua área. As portas do ônibus se fecham e o veículo seguiu pela Rua Paranapanema.

O momento é aguardado, ele simboliza o retorno, cotidiano, das pessoas de Londrina para Maravilha, é um ponto de contato entre margem e centro. Os/as recém-chegados/as trazem informações, contam sobre encontros e escutam as novidades do dia, as informações circulam "no boca a boca", o maior meio de comunicação local, dentro e fora do ônibus. A verbalização da vida é um importante instrumento de organização da vida comunitária em Maravilha e, com ela, das relações de vizinhança e parentesco.

Ainda dentro do ônibus, em sua terceira parada, que condiz com a terceira esquina, vejo Maria esparramar algumas ramas de framboesa no arame da cerca de sua casa, paralela ao ponto de ônibus. Algumas pessoas descem em silêncio, outras se despendem do motorista e saltam do ônibus que continuará o seu percurso, deslocando-se até outros pontos do Distrito, até retornar, novamente, para a rodovia João Alves da Rocha Loures e, por meio dela, para o terminal do Acapulco.

Ao descer do ônibus, escutei duas pessoas comentarem, ali no ponto de ônibus mesmo, sobre um vizinho que foi picado por uma cascavel. Um homem atravessa a rua com uma enxada nas costas e cantarola um trecho da canção "Chico Mineiro", de Tonico & Tinoco, composta em 1945.

"(...) Fizemos a última viagem
Foi lá pro sertão de Goiás
Fui eu e o Chico Mineiro
Também foi o capataz
Viajemos muitos dias
Pra chegar em Ouro Fino
Aonde nós passemo a noite
Numa festa do Divino (...)"

Nas vidraças das casas era possível ver televisores ligados. Dentro do veículo e ali no ponto de ônibus, os temas das conversas articulavam elementos locais a assuntos nacionais e globais, a narrativa, todavia, era construída a partir de modos de verbalização locais. Carros e camionetes empoeiradas, roupas marcadas pelo suor do dia, anunciam pessoas que retornam da roça para o Distrito, junto àquelas que retornam da cidade.

Por apresentar alguns acessos que remetem ao mundo urbano, o núcleo do Distrito de Maravilha é classificado como urbano, todavia, do ponto de vista da experiência coletiva, nos diálogos e nas narrativas, as ruralidades são presenças muito vívidas. Como sustenta Carneiro (1998), ruralidades não podem mais ser definidas em oposição a urbanidades. Para ela,

> O rural e o urbano corresponderiam, portanto, a representações sociais sujeitas a reelaborações e ressemantizações diversas de acordo com o universo simbólico a que estão referidas. A ruralidade se expressa de diferentes maneiras como representação social — conjunto de categorias referidas a um universo simbólico ou visão de mundo — que orienta práticas sociais distintas em universos culturais heterogêneos, num processo de integração plural com a economia e a sociedade urbano-industrial. (Carneiro, 1998, p.73).

Por esse caminho, a ruralidade é pensada como processual e dinâmica e se constrói em constante reestruturação de elementos locais em relação com valores, hábitos e técnicas novas.

> Esse conjunto de reflexões nos leva a pensar a ruralidade como um processo dinâmico de constante reestruturação dos elementos da cultura local com base na incorporação de novos valores, hábitos e técnicas. Tal processo implica um movimento em dupla direção no qual identificamos, de um lado, a reapropriação de elementos da cultura local a partir de uma releitura possibilitada pela emergência de novos códigos e, no sentido inverso, a apropriação pela cultura urbana de bens culturais e naturais do mundo rural, produzindo uma situação que não se traduz necessariamente pela destruição da cultura local mas que, ao contrário, pode vir a contribuir para alimentar a sociabilidade e reforçar os vínculos com a localidade. Desse encontro, como observa Rambaud, nasce uma cultura singular que não é nem rural nem urbana, com espaços e tempos sociais distintos de uma e de outra (Rambaud, 1969, p.32).

As plantações de Maria, nas franjas do Distrito, constituem-se como uma expressão de modos pelos quais ruralidades e urbanidades se interpenetram em Maravilha. Essa fluidez, por conseguinte, provoca os consensos de outrora e desarticula concepções que associavam o rural à imobilidade.

Fui recebida por Maria na calçada de sua casa, na esquina das ruas Paranapanema e Ivaí, ao lado ponto de ônibus. Conversei com ela e com outras pessoas que passavam por ali. Algumas dessas pessoas perguntaram sobre os meus familiares e contaram coisas sobre os seus. O motivo de minha presença causava interesse. Maria respondeu que eu estava voltando para Maravilha para fazer um estudo no qual ela também participaria. Ela reforçou que estava me esperando desde 2010 e acentuou que sentia a necessidade de contar a sua história. Contei

que passaria apenas duas semanas em Maravilha, entretanto, reforcei que retornaria no início de 2022 para uma temporada de seis meses. A partir daí, a oralidade se encarregou de esparramar a minha presença. E, nesse caminho, realizei três ciclos de campo ao longo de 2022, 2023 e 2024, totalizando um ano e seis meses.

3.3 A caminho da roça: aprendendo com Maria Caetano sobre o fio de Ariadne

Em meados de março do ano de 2022, iniciei o primeiro ciclo de seis meses de trabalho de campo. Assim, ao me instalar e me (re)ambientar em Maravilha, Maria Caetano foi a primeira companheira de viagem a embarcar comigo no estudo. Ao seguir os preceitos da observação participante, como uma técnica de aprendizado engajada com a vida das pessoas, isto é, um meio de conhecer a partir do interior, segundo Ingold (2022), comecei a acompanhar Maria em sua rotina cotidiana. Minha companheira costuma levantar cedo da cama, antes da seis da manhã, ela prepara o café, organiza a casa e segue à roça assim que o orvalho das plantas começa a secar.

> Eu gosto de fazer o meu serviço com calma, por causo que se eu prantá tudo não tem nada pra fazer em casa. Eu pranto um pouco hoje, se der pra prantar um pouco de rama de mandioca eu pranto, porque eu pranto pra mim memo. Eu gosto de fazer o meu serviço sussegada. Eu trabaio, graças a Deus tenho saúde, daqui a pouco faço 69 (2022). A turma fala: '68 ano e trabaia?' Eu falo: 'Trabaio, não gosto de ficar em casa não. Deus me livre!' (Maria da Luz Caetano Lima, reunião de trabalho realizada no dia 15/05/2022)**.**

O núcleo habitacional de Maravilha é rodeado por fazendas e nelas a dinâmica de plantio é, economicamente, orientada pela monocultura. Entre essas plantações em larga escala e as primeiras casas de Maravilha, entretanto, há uma extensão de terra agricultada por Maria e outros habitantes do Distrito, na qual a produção da paisagem segue uma dinâmica distinta da produzida pela monocultura. Ali Maria faz uma de suas roças, em um terreno de aproximadamente 800 metros quadrados. Do outro lado da Rodovia, em aproximadamente 2400 metros quadrados, Maria estabeleceu outra roça.

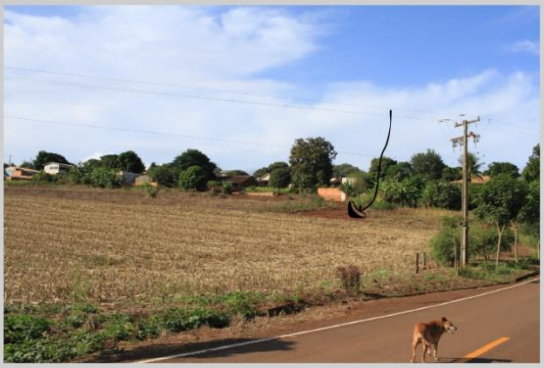
A imagem abaixo dialoga com o deslocamento de Maria de sua casa às roças que cultiva. O ponto preto apresenta a localização aproximada de sua casa, ao passo que a linha preta dialoga com o seu movimento até os retângulos verdes, que sinalizam a localização de suas roças. Ao longo do dia, ela se desloca inúmeras vezes entre a sua casa e as duas roças. No passado, todo o território que margeia o Distrito pertencia à Fazenda Maravilha, parte

significativa dele, ainda hoje, permanece como propriedade da fazenda, incluindo as roças que Maria criou e cultiva.

Figura 17 - Da casa às roças. Intervenção no mapa de Maravilha. Fonte: Google *maps*.

As imagens abaixo, integrantes do Trajeto Visual de Maria, apresentam as suas duas roças. Além delas, eventualmente, Maria planta em lugares não construídos nos fundos dos terrenos do Distrito. Entre a casa de Maria, localizada na esquina da Rua Ivaí com a Rua Paranapanema, e a rocinha que trabalhamos em maio de 2022, há uma distância de aproximadamente quatrocentos metros. Em muitas circunstâncias, íamos e voltamos da roça algumas vezes por dia.

(Entrada principal de Maravilha - Rodovia João Alves da Rocha Loures. As setas na imagem indicam os locais nos quais Maria planta. Ambos margeiam o núcleo Maravilha.)



Aqui tudo era mata, primeiro era mata aqui tudo, aí abriu aqui tudo. Eu e minhas irmã pegava lenha aqui tudo. Aí depois o Paulo Moura prantou algodão aqui tudo. Depois lá pra cima já era do Severino Moura. Aquela baixadinha que o Orlando pranta era tudo algodão, tudo era algodão antigamente. Aqui é terra da fazenda, mas ali do lado era dos Moura que tocava algodão.

(Maria explica que a atual roça era mata quando ela chegou à Maravilha. As imagens dialogam com um dia em que ela estava na rocinha na qual planta e, na ocasião, apontou à roça da fazenda Maravilha e mencionou que toda a terra - incluindo os 800 metros nos quais ela planta, de um lado da rodovia, e os 2400 metros, do outro lado - é propriedade da Fazenda Maravilha).

(Rocinha na qual Maria planta)

(Roça da fazenda Maravilha)

Figura 18 - As roças de Maria. Acervo do estudo.

Em suas roças, Maria cultiva alimentos diversificados, escolhidos a partir da adaptação desses alimentos com as estações do ano: ervilha; feijão andu ou gandu; quiabo; mandioca; milho; batata doce, entre outros, além de PANCs que surgem no terreno. Ao retirar o capim-colonião, conhecido como “colonhão”, dos terrenos, os(as) trabalhadores(as) produzem um desenho relacional que envolve um conjunto de mobilizações e uma dinâmica política de produção do lugar. Como pontua Ingold (2021), os lugares são como nós que atam linhas de peregrinação. Assim, “onde habitantes se encontram, trilhas são entrelaçadas,

conforme a vida de cada um vincula-se à do outro. Cada entrelaçamento é um nó, e, quanto mais essas linhas vitais estão entrelaçadas, maior é a densidade do nó" (Ingold, 2021: 219).

As relações em torno dessa terra são regidas por acordos, regulados pela palavra, que abrangem os(as) proprietários(as) formais da terra, os administradores, os(as) vizinhos(as) e as pessoas que cultivam a terra. A delimitação dos lugares, ocupados por cada trabalhador(a), segue uma lógica de produção do ambiente, organizada em pequenos quadros e retângulos que costumam ter as suas divisas, sempre móveis, marcadas com pedras, galhos e outros materiais encontrados, formando uma paisagem muito particular. Cada trabalhador(a) decide o que cultivar no lugar agricultado. O plantio é realizado de forma manual e, geralmente, os alimentos plantados são diversificados, o que configura uma dinâmica relacional distinta da produção em larga escala do agronegócio.

A separação entre o/a camponês/a e a terra dialoga diretamente com a conjuntura histórica de acumulação de capital, fundamento da propriedade privada capitalista — uma vez que foi por meio dos cercamentos que a propriedade comunal foi transformada em privada e que os/as camponeses/as foram apartados/as das terras, o que ocasionou migrações massivas para as zonas urbanas e o processo de proletarização (Engels, 2012; Marx, 1996). Assim, permanência no trabalho rural e os agenciamentos criados para que a possibilidade de agricultar a terra se transforme em uma realidade, configuram-se como micro desobediências cotidianas, por meio das quais esses/as trabalhadores/as alimentam linhas de fuga frente às padronizações impostas pelas abissais desigualdades nutridas pelo sistema capitalista.

Portanto, enquanto o agronegócio, majoritário nas fazendas de Maravilha, lida com a terra a partir de um instrumental mecânico e tecnológico, no qual o trabalho é quase todo realizado por máquinas — excetuando-se o controle das máquinas — os pequenos plantios, realizados nas cercanias de Maravilha, estruturam-se por meio de relações de trabalho comunitárias nas quais as tecnologias ancestrais orientam o trabalho manual. Há uma negociação política entre os/as trabalhadores/as, para a manutenção e cuidado do lugar, diretamente associada às relações de vizinhança que integram a malha comunitária de Maravilha.

A pessoa responsável pelo plantio, geralmente, leva para o proprietário[34] formal do terreno ou para alguém que mediou o acesso à terra alguns alimentos que colheu. O processo

[34] O acordo direto com os/as proprietários/as das fazendas é mais restrito, uma vez que a maioria dessas pessoas não vive em Londrina. Eventualmente, passam uma curta temporada em uma de suas fazendas e, quando isso acontece, há uma mobilização de pessoas e recursos para recebê-los/as.

não implica em uma obrigação formal ou contratual, no entanto, os diversos acordos construídos no lugar reforçam os princípios de organização comunitária de Maravilha.

Em abril de 2022, enquanto trabalhava com Maria em um terreno, ainda não construído, no qual ela havia plantado amendoim, uma vizinha, XXXX XXXXXX, falou para ela que o proprietário do terreno disse que era para Maria levar uma lata de amendoim para essa vizinha, uma vez que essa vizinha teria mediado o acesso de Maria ao lugar agricultado. Maria discordou e argumentou que ela havia conversado diretamente com o proprietário do terreno. Essa dinâmica protagonizada por Maria e sua vizinha evidencia um dos arranjos possíveis em torno da negociação para plantio em um terreno.

A fotografia abaixo dialoga com a organização dos instrumentos que Maria leva à roça. Ela costuma transportar os instrumentos necessários para o trabalho, tais como enxada, enxadão, sacos, grãos, entre outros, em uma carriola.

Figura 19 - A caminho da roça. Maria, acompanhada por Xulica, sai de casa para ir até uma das rocinhas que cultiva. Fonte: Acervo do estudo, 2022.

Nas rocinhas, nas cercanias de Maravilha, incluindo as que Maria cultiva, as pessoas exercitam a presença e, na comunicação com a terra, com os humanos e não humanos que ali interagem, elas fazem esses lugares nos encontros. Destarte, por meio do exercício intelectual

de aprender na experiência do corpo que faz roça e se faz são construídas múltiplas possibilidades de aprendizagens.

Em nossa rotina nas roças, enquanto trabalhávamos, um vizinho de roça encostava por ali, um/a morador/a de uma casa vizinha conversava com Maria, encostado/a no muro ou na área de sua casa, alguém pegava um atalho e parava por ali ou, simplesmente, as pessoas chegavam para conversar. Em maio de 2022, ao observar um bem-te-vi, Maria sussurrou o canto do pássaro e, depois de pensar um pouco, ela acentuou**:** "óia o Bem-te-vi passano. Ele tá falando assim: 'triste e ruim, triste e ruim". Na ocasião, ela sorriu e me explicou a sua conversa com o bem-te-vi mensageiro que também era uma conversa com o seu humor naquele dia.

Nas roças, o dia é estruturado pelos encontros, quase nunca planejados, contudo, sempre esperados. Elas se mostram lugares privilegiados para a reflexão sobre si. Do plantio à colheita, Maria cria e participa de todo processo de trabalho, de modo avesso às condições que produzem o trabalho alienado. A liberdade de gerir o seu tempo é paralela à disposição de implicar o corpo-mente à atividade que cria a sua presença efetiva na roça. Nesse sentido, Maria doa o seu tempo enquanto trabalha aos seres e coisas que despertam a sua atenção.

As modas de viola, "os modões", são tão frequentes na boca de Maria quanto o canto dos pássaros. Elas contam histórias e alimentam uma relação com a terra que evoca o pertencimento daqueles que as entoam, constituindo-se como instrumentos afetivo-reflexivos de profunda identificação. Em algumas situações, Maria começava a cantarolar um "modão" em sua rocinha e um vizinho de roça a acompanhava, tanto na música quanto no movimento da enxada. Como reitera Dénètem Touam Bona[35]," trabalhar junto é partilhar uma pulsação coletiva, vibrar em uníssono, comungar num só canto" (Bona, 2020, p.23).

Nesse contexto, entre os/as agricultores/as[36], proprietários/as de pequenos sítios e trabalhadores/as implicados à terra que não possuem a propriedade formal dela, os vínculos comunitários, as relações de solidariedade e as trocas são marcantes da constituição relacional. Em outra ocasião, especificamente no dia 23/05/2022, Maria havia compartilhado ramas de mandioca com uma família — conhecida como família do Mineirinho — que vive do plantio de mandioca em um sítio nos arredores de Maravilha. Logo pela manhã, ela passou

[35] Bona (2020) se refere à tradição do trabalho cantado e dançado no Sul dos Estados Unidos, *work songs*, entendido como a matriz do blues. Bona relaciona esse trabalho cantado com *coumbite*, no mundo rural haitiano.
[36] Não me refiro aos/às fazendeiros (empresários do agronegócio), uma vez que a maioria deles/as não vive o cotidiano local e, muitos/as, não possuem relação de pertencimento com a territorialidade. A fazenda, em muitos casos, é somente mais uma de suas propriedades.

na casa[37] de Luzia, acompanhada de Edvando — neto de Mineirinho — para me chamar para "juntar" as ramas com eles. Já na roça, ao pegar as ramas, o homem disse a ela que levaria um frango caipira na próxima vez que passasse pelo Distrito.

Enquanto separávamos e cortávamos as ramas, Maria explicou para Edvando algo que organiza a sua relação com o plantio, as fases da lua. Ela reforçou que "lua boa pra plantar é a Lua cheia" e disse que também planta durante a Lua Nova, afirmando que as Luas Crescente e Minguante "não prestam pra plantar". Os caules dos tubérculos plantados durante a lua crescente, segundo ela, crescem em demasia, contudo, produzem pouco. Ao passo que os agricultados em Lua Minguante ficam sem vitalidade, a planta fica "minguada". Maria perguntou para Edvando em qual lua ele costuma plantar e reforçou que havia conversado um vizinho que não acertava plantar mandioca. Ela argumentou que isso acontecia com ele devido ao fato dele plantar mandioca "pelo rumo", ou seja, não seguir as fases da lua.

Edvando apontou para duas extensas roças de trigo, uma delas propriedade da Fazenda Maravilha, situada do lado de baixo da rocinha de Maria, e, a outra, localizada do outro lado do asfalto, pertencente a um agricultor local. Ambas seguem a lógica do trabalho mecanizado. Edvando disse que ele havia plantado o trigo da roça que fica do outro lado do asfalto e reforçou que plantou porque recebeu para fazer isso. Reiterou, a contragosto, que não plantou o trigo "em lua boa" e asseverou que por esse motivo a plantação não estava bonita. Ao olhar para o trigo da Fazenda ele reforçou: "olha como tá bonito, esse foi plantado em lua boa".

O homem, na faixa de seus 25 anos, contou que ele também segue as fases da lua para "capar", castrar, os animais e reforçou que aprendeu com o avô. Segundo ele, somente realiza a castração durante a lua nova, porque nas castrações realizadas durante a lua cheia o animal fica muito inchado. E reforçou que a castração apenas pode ser efetivada no terceiro dia após a mudança de lua, durante o período da manhã. Maria se surpreendeu e demonstrou identificação com Edvando, mostrando-se preocupada com os vizinhos de roça que estão deixando de se orientar pela lua.

A inquietação de Maria consiste em uma reflexão sobre a desvalorização dos conhecimentos ancestrais, construídos a partir da experiência e compartilhados oralmente, em decorrência de processos de plantio fundamentados em preceitos mecanizados e desvinculados da experiência histórica comunitária. É perceptível, no entanto, que as duas lógicas de relação com a terra e com a vida coabitam em Maravilha. Edvando, por exemplo,

[37] Durante os meus três ciclos de pesquisa de campo fiquei hospedada na casa de Luzia.

ao trabalhar para alguém que segue a perspectiva de plantio em larga escala do agronegócio — fundamentada em uma lógica de produção globalizada — segue a dinâmica de trabalho do local no qual foi empregado, ainda que não concorde com ela. Na pequena propriedade de sua família, no entanto, ele prática os preceitos apreendidos e experimentados com o avô.

De modo recorrente, os/as lavradores/as que plantam nas franjas do Distrito dialogam sobre o efeito do que eles denominam como veneno[38] em suas pequenas plantações. Devido à proximidade das grandes lavouras com essas pequenas plantações, as substâncias químicas utilizadas nas plantações em larga escala chegam através do vento em suas roças. O "vento trouxe o veneno do vizinho", pontuou Maria, ao mencionar que houve uma redução da diversidade local de plantas e argumentar que algumas plantas praticamente desapareceram da região, outras — como é o caso do chuchu que ela plantou no ano anterior — deixaram de florir.

Nesse sentido, o fato de as duas lógicas coabitarem não significa, entretanto, a existência de simetria e a ausência de hierarquia. A obstinação de agricultores como Maria, contudo, aponta para o agenciamento de experiências fundamentadas em conhecimentos ancestrais que permanecem criando possibilidades não convencionais de (re)existência. Maria é uma *griotte*, griô, ela tem ampla circulação na vida comunitária do Distrito, assim como a sua voz e os seus saberes, por meio deles, as tecnologias ancestrais continuam atuando em Maravilha. Como pontua Isaac Bernat[39], ela "mantém, por intermédio da oralidade, a tradição da comunidade a qual pertence (Bernat, 2008, p.57)".

A preocupação de Maria na situação referida enuncia a sua relação de pertencimento e demonstra uma ontologia marcada pela ruralidade na qual o corpo-mente não é percebido de modo exterior ao cosmos. Ela associa o humor ou a vitalidade, por exemplo, às condições climáticas.

> Quando o tempo muda ocê muda também. Esses dia assim eu não tava com corage de fazer nada, cochilei até aqui com a cabeça na mesa. O sol tava muito quente. Foi na segunda isso. O tempo muda o seu jeito, você pode ficar esquisita ou desanimada. O tempo que não chove, não faz sol, aquele tempo embaçado assim, aí o dia fica esquisito. Igual hoje, o tempo tá encoberto e eu tenho que ficar o dia inteiro dentro de casa, ai credo! (risos) (Maria da Luz Caetano Lima, reunião realizada no dia 17/08/2022).

[38] Os defensivos agrícolas são chamados pelos/as trabalhadores/as de venenos.
[39] Entre muitos outros aspectos, Isaac Bernat argumenta que os *griots* são responsáveis pela circulação, por meio da oralidade, da memória coletiva.

Minha companheira de viagem elucida uma relação de integração entre o *sujeito* — corpo-mente não ambivalente — e o ambiente, na qual o interno — corpo-mente — e o externo — ambiente — não se opõem, ao contrário, mesclam-se e interpenetram-se. A sua apreensão comunica uma forma de estar no mundo e de se perceber implicada à presença e ao pertencimento a uma territorialidade que informa, portanto, a distinção entre um modo de lidar com a terra implicado, de quem habita, e, por outro lado, um modo de lidar com a terra de uma agricultura mecanizada que cria outros lugares e se relaciona com a terra de forma mercantilizada. E, assim, reduz o protagonismo humano, uma vez que enxuga a presença, ao reduzir frequência, e, por esse caminho, desestimula o pertencimento.

Diante disso, escolha de qual alimento plantar é um caminho que pode reforçar ou não o pertencimento. Uma plantação de quiabo, por exemplo, impõe a presença permanente do/a agricultor/a na roça, visto que, em época de colheita, o quiabo endurece com muita rapidez, o que inviabiliza o seu consumo. É preciso exercitar a presença. Ao passo que nas plantações de soja, trigo ou de milho a mecanização constrói e impõe novas dinâmicas aos lugares. São poucas pessoas trabalhando nas máquinas e o trabalho se dá em momentos muito específicos, de modo geral, no plantio, na colheita e em ocasiões necessárias.

Em uma roça como a de Maria, contudo, há uma presença implicada ao fazer permanente. As pessoas não só trabalham nas roças, elas vivem as roças e as suas relações — com humanos e não humanos. Ali acontecem trocas múltiplas de sementes, de saberes, de presenças. Diante disso, portanto, as relações construídas reforçam e refazem os vínculos comunitários. Essa experiência remete a processos históricos que marcaram as relações entre os/as colonos/as no Distrito de Maravilha.

As trocas e as relações comunitárias, implicadas a vínculos com a terra, configuravam-se como um traço das relações entre os/as colonos/as. Luzia dos Santos cresceu nas colônias das fazendas na região de Maravilha, ela reitera que,

> A vida na colônia era uma comunidade assim que tinha, né? Tinhas as desavenças, tinha sim, mas tinha também a união. Quando matava porco, por exemplo, porque todo mundo tinha o seu porquinho, o seu capado – as pessoas criavam o seu porco gordo por conta da banha (...) –, quando o meu pai matava porco, ele pegava um pedacinho pra cada pessoa da colônia e às vezes a pessoa nem morava na colônia. Se ele tinha uma comadre que morava longe, em outro sítio, ele pegava aquele pedacinho e ia levar lá longe, lá em outro sítio. Ele pegava aquela carne e ia levar lá pra essa comadre. Ele dividia lá para todos os vizinhos, para todas as pessoas da colônia e depois levava um pedaço pra comadre Rosalina, eu sempre queria ir junto. (Luzia dos Santos, reunião realizado no dia 18/08/2022).

Na narrativa de Luzia dos Santos, assim como na de Rita Helena Hortêncio Neves e Maria da Luz Caetano Lima[40], as trocas são enunciadas como o fundamento da vida comunitária. As três companheiras são mulheres negras, nascidas em Minas Gerais, ou de família oriunda de Minas — como é o caso de Rita — e todas viveram em colônias na região de Maravilha. De tal modo, essas relações de troca — que se estabeleceram nas rocinhas localizadas nas cercanias de Maravilha — dialogam com as trocas que ocorriam entre os/as colonos/as e sua ampla circulação na organização da experiência comunitária.

Maria, por exemplo, não vende as ramas de mandioca quando alguém a procura com essa intencionalidade, uma vez que não considera ético vender aquilo que ela também ganhou. O que foi trocado ou que alguém ganhou, geralmente, é trocado ou doado, ainda assim, algo que é doado, geralmente, entra na malha de trocas, já que a retribuição ocorre sem a necessidade de verbalização. Há um consenso ético que circula "no boca a boca" e regulamenta essas relações. Para Maria, portanto, vender algo que ela ganhou seria equivalente à transgressão de uma fronteira ética.

De forma paralela, Luzia reforça que entre os/as colono/as as relações estabelecidas com a terra e com outros/as colono/as tinham uma dinâmica própria. Ao fortaleceram alianças, as trocas abriam linhas de fuga e constituíam um modo de vida comunitário que escapava das relações desiguais entre os/as colonos/as e os proprietários das terras. A terminologia comunidade — reitera Ingold (2019) — advém do latim *com*, que significa junto, mais *múnus*, que agrega o sentido de dádiva. Ela "significa não apenas 'viver juntos', mas também 'doar juntos'. Pertencemos a comunidades porque cada um de nós, sendo diferente, tem algo a oferecer. Assim, a identidade em comunidade é fundamentalmente relacional" (Ingold, 2019, p.31).

> Os vizinhos uns ajudavam os outros, aquele tempo era uma época de trocas. Tipo assim, quando o meu pai tinha que colher o feijão, vinha um vizinho lá, dava um dia, dois dia de trabalho pra ele lá, ajudava a arrancar tudo lá. Aí quando o vizinho tava precisando do serviço eles iam lá com a turma de casa, trocava serviço, não era dinheiro tudo assim, era troca de serviço, troca de favor que eles falavam, né? Eu lembro que aquele tempo era assim (...), quando o meu pai criava um porco, na época que matava o porco, ele tirava aquele monte de pedacinho e ia com um pratinho levar um por um no vizinho (Luzia dos Santos, reunião realizado no dia 03/04/2023).

[40] Como mostrarei abaixo, essas três mulheres tornaram-se minhas companheiras de viagem.

Bona (2020), em “Cosmopoéticas do Refúgio”, ressalta que o ritmo e a organização do *coumbite*[41] caracterizam uma forma de organização social que se opõe à hierarquia. De acordo com ele, quando os grupos de camponeses que foram escravizadas retomavam a posse de uma parcela da terra no Haiti, como instrumento de garantia de liberdade — após a luta com as tropas napoleônicas e, posteriormente à revolução, contra as elites crioulas que buscavam reestabelecer as grandes *plantations* —, eles reassumiam as práticas de aliança construídas em comunidades marrons que se fundamentavam em concepções de igualdade e de reciprocidade. O trabalho não era pago, mas sim trocado.

Os camponeses narrados por Bona cultivam a terra do próximo, que por sua vez cultivava a sua. Nesse caminho, o autor ressalta que,

> No caso do esquadrão haitiano, oito lavradores trabalhavam juntos o ano todo, nas terras de casa um de seus membros: cada compadre beneficiando do trabalho de todos os demais um dia por semana. Trata-se de um sistema extremamente igualitário: aquele que comanda o esquadrão é o dono do campo. A rotação dos campos leva então à rotação do comando. (Bona, 2020, p. 21-22).

A exploração do trabalho e dos/as trabalhadores/as, em Maravilha, constituiu-se como um marco das relações entre os proprietários das terras e os/as colonos/as. Cabe destacar, contudo, que os/as colonos/as não eram os/as proprietários/as das terras, no entanto, eram eles/as, os/as lavradores/as, que estabeleciam vínculos de pertencimento com o lugar. O estabelecimento de vínculos e as práticas de aliança e reciprocidade entre os/as colonos/as, contudo, estimulava o exercício da liberdade, em um cenário de forte restrição de direitos trabalhistas e, nesse lugar específico, as relações entre os/as colonos/as escapava da centralização da autoridade patronal.

> Na colônia tinha lá o proprietário da terra, o patrão, só que entre os colonos tinha essa troca de serviço, troca de mistura, troca de semente, troca de verduras uma horta que tava produzindo bastante e repartia com os vizinhos. Então era uma troca, a gente sempre tinha as coisas por conta da troca. Era assim uma comunidade, apesar de que tinha muita briga de comadre, de fuxico, tinha muito fuxico, que o fulano falou, que fulano falou, que fulano falou, virava uma fuxiqueira (Luzia dos Santos, reunião realizado no dia 18/08/2022).

[41] Segundo Bona, a expressão deriva da palavra espanhola “convite”, transformada em *“konbit*” ou “*koumbit*” na língua crioula. No crioulo falado no Haiti, tornou-se *coumbite* “para indicar uma reunião e uma festa. Mantém semelhanças com o trabalho em mutirão” (BONA, 2020, p.89). A expressão “*coumbite*” remete a tradições africanas presentes em diferentes lugares da África ─ assim como no “doukpwê”, do Daomé, atual Benin ─ e define um trabalho agrícola realizado coletivamente.

A vida nas colônias “era uma troca”, como reforça Luzia dos Santos, e, como em qualquer exercício comunitário, “na comunidade colônia”, os conflitos integravam a narrativa. Assim, se a vida comunitária pressupõe o preceito da Dádiva, “doar juntos” — como pontua Ingold (2019) —, presume, além de alianças, a rivalidade, as contendas, os conflitos e desafios que envolvem a sobrevivência em um cotidiano comunitário marcado pela expressão da desigualdade, no qual o exercício da vida e a constituição e manutenção das famílias ocorre por meio exercício da troca.

Nesse sentido, nas colônias as trocas operaram como uma possibilidade de fuga do controle patronal. Para Bona (2009), arte da fuga se constitui como uma subversão a partir de dentro, ela cria condições para que o real escape, inventando nele variações que tem a possibilidade de contornar as tentativas de captura. A fuga integra “uma forma de vida e de resistência que, longe do frente-à-frente espetacular da revolta heroica, opera na sombra uma retirada, uma dissolução contínua de si” (Bona, 2009, p. 48).

Ao acompanhar Maria no trabalho cotidiano nas roças, gradualmente, percebi que as trocas permanecem criando agenciamentos múltiplos em Maravilha, de modo que elas prosseguem marcando alianças, reciprocidades e operando como dispositivos de fuga do individualismo e, por esse caminho, constituem-se como um dispositivo de fortalecimento das relações comunitárias ao mesmo tempo em que colocam em relação experiências temporais distintas, atualizando-as e recriando-as.

Nesse contexto, as relações de troca que marcam a experiência comunitária de Maravilha se mostraram — por meio das “sacolinhas” de Maria Caetano — como o fio de Ariadne[42] do processo etnográfico, uma vez que elas apontam para uma malha de trocas que eu também passei a integrar. Foi a partir delas que recebi a permissão etnográfica, daquelas que se tornaram as minhas companheiras de viagem, para integrar com elas uma malha de trocas que já existia muito antes de mim.

3.4 Sacolinhas: trajetória etnográfica de uma malha de trocas, interlocução e criação

Sempre há o que colher nas roças de Maria Caetano, a diversidade de alimentos agricultados é uma característica de suas roças. Após o trabalho, geralmente, retornávamos com um saco ou com uma carriola repleta de alimentos. A série fotográfica abaixo dialoga

[42] Terminologia agregada à tese por sugestão de Andréa Cláudia Miguel Marques Barbosa.

com a caminhada de Maria até a roça, narra os encontros ao longo dos caminhos e conta sobre o seu retorno para casa.

Figura 20 - Arranjo fotográfico. A série fotográfica acima foi realizada em dois momentos ao longo mês de julho de 2024. Ela dialoga com os encontros realizados ao longo dos caminhos. Nas duas primeiras fotografias, Maria encontra a vizinha Rosineide, que retornava do trabalho por uma trilha que separa as rocinhas de Maria da roça da Fazenda Maravilha. Nas outras quatro fotografias, Maria retorna para casa repleta de alimentos.

Após a colheita, uma das práticas de Maria é composta pela separação dos alimentos em "sacolinhas[43]", algumas dessas sacolinhas são destinadas às pessoas que compram esses alimentos e outras, com muita frequência, Maria compartilha com os/as vizinhos/as e

[43] Os alimentos são distribuídos, geralmente, em sacolas de plástico.

parentes. O cacho de banana que aparece nas imagens acima foi fragmentado em diversas pencas[44] que foram distribuídas em sacolinhas e entregues para pessoas próximas de minha companheira de viagem. Muitas vezes, quando chegávamos ao portão de entrada de sua casa também encontrávamos uma sacolinha pendurada na cerca.

"Olha aí, Maria, tem uma sacolinha na cerca", disse à Maria meados de 2022. Sem surpresa, ela me respondeu: "Deve ter sido a Dona Antônia que trouxe um pedaço de sabão, eu guardo óleo pra ela fazer sabão". Em outra ocasião, a sua vizinha Lúcia havia deixado uma sacola repleta de roupas pendida em seu portão, Lúcia tinha recebido algumas doações que havia "dividido" com Maria. Notei que as coisas que circulam por meio das sacolinhas são as mais diversas possíveis, de alimentos a roupas, e que uma gama de alimentos e coisas andarilham de um lugar a outro a partir sacolinhas.

Figura 21 - "Olha aí, Maria, tem uma sacolinha na cerca". Colagem fotográfica. Junho de 2024. Acervo do estudo.

Em certa ocasião, eu estava caminhando em direção à casa de Maria e ao longo do caminho andei por volta de um quarteirão e meio acompanhada por Dona Antônia, durante a

[44] Conjunto de bananas que compartilham o mesmo eixo.

conversa, Dona Antônia me agradeceu algumas vezes. Eu não estava entendendo o porquê de seus agradecimentos, até que ela me disse que estava muito feliz com a blusa que vestia e me agradeceu mais uma vez. Quando cheguei até a casa de Maria, falei para ela que não tinha entendido o motivo dos agradecimentos de Dona Antônia, Maria me explicou que ela havia levado uma sacolinha para Lúcia com uma blusa que a minha mãe havia mandado para ela. A roupa, porém, não serviu em Lúcia que a levou para Dona Antônia.

Figura 22 - Dona Antônia (centro), Zé Luiz e Palmira. Acervo do estudo, 2023.

A reação de Dona Antônia encontra a argumentação de Mauss (2003) na qual ele reitera que as Dádivas contêm um *hau* que as conduz ao movimento, possibilitando que as dádivas se inseriam em uma dinâmica na qual são regidas pelo movimento. Dona Antônia associou a blusa que recebeu de Lúcia, que havia chegado até Maria pelas minhas mãos, à minha presença, ainda que eu já não estivesse consciente do movimento que a blusa assumiu na dinâmica das sacolinhas de Maravilha. Como postula Mauss (2003), "(...) você me dá um, eu o dou a um terceiro; este me retribui um outro, porque ele é movido pelo *hau* de minha dádiva; e eu sou obrigado a dar-lhe essa coisa" (Mauss, 2003, p. 198).

Na ocasião, lembrei que quando criança, com frequência, eu recebia sacolinhas de minhas primas e tias que viviam na área urbana, a maior parte das minhas roupas chegava por

meio das sacolinhas. As sacolinhas de meus familiares chegavam cheias de roupas e voltavam repletas de frutas, verduras ou carnes. Ainda hoje, entre a minha família materna, as sacolinhas circulam de uma casa a outra, não se limitando aos/às parentes. Foi nesse contexto que a minha mãe havia organizado uma sacolinha para Maria que, posteriormente, retornou repleta de quiabo, feijão andu e mandioca.

Tal como descreve Mauss, na dinâmica das sacolinhas a obrigação de retribuir a dádiva está associada diretamente ao *hau* de todas as pessoas envolvidas na malha de sacolinhas, de modo que as sacolinhas visualizam e estabelecem um vínculo entre as pessoas e as coisas, assim, por meio delas, as coisas são associadas às pessoas. Do mesmo modo, "(...) apresentar alguma coisa a alguém é apresentar algo de si" (Mauss, 2003, p. 200), isto é, estabelecer um vínculo e integrar uma malha.

Foi por meio das situações narradas que a dinâmica das sacolinhas começou a se tornar visível. Ao longo do primeiro ciclo de campo, quase cotidianamente, Maria pedia para que eu levasse sacolinhas até algumas pessoas. No início, geralmente, íamos juntas, Maria apresentava a pesquisa às pessoas e, também, (re)apresentava-me para muitas delas. Entre idas e vindas e algumas sacolinhas, inicio um processo dialógico com Rita Helena Hortêncio Neves. Quiabo, mandioca, feijão andu e abóbora chegaram às mãos de Rita por meio das sacolinhas de Maria Caetano e, a partir delas, chegaram às minhas mãos o amplo acervo de fotografias de família de Rita.

E, entre essas imagens, monóculos. Nominados por Rita como fotografia de binóculo ou binóquinhos. Uma parte dessas imagens foi realizada por fotógrafos itinerantes[45] — que se deslocavam para os sítios, fazendas e colônias de quinze em quinze dias, entre 1960 e 1990 — e a outra parte foi fotografada por ela. Por mais de trinta anos, Rita registrou elementos da vida cotidiana de seus familiares e vizinhos, então habitantes da colônia da Fazenda São Francisco, o Fazendão.

Diante de suas fotografias e da presença das sacolinhas de Maria, Rita também narrou histórias nas quais as trocas e as doações circulavam por meio de sacolinhas. Ela argumentou que quando trabalhava em Londrina retornava aos finais de semana para Maravilha repleta de sacolas com doações para sua família e para os/as vizinhos/as que

[45] Nos anos finais de 1960, até meados da década de 1990, fotógrafos itinerantes se deslocavam aos domingos para a região de Maravilha, geralmente, de quinze em quinze dias, para fotografar os habitantes das colônias, fazendas e sítios da região. Rita conta que ela e as pessoas com as quais convivia se preparavam para receber o fotógrafo. Depois de alguns dias de espera, o fotógrafo retornava com as imagens impressas. Na colônia da Fazenda São Francisco, as imagens eram inseridas nas dinâmicas da vida comunitária, os/as vizinhos/as se reuniam para comentar as fotografias. Nesse período, dois fotógrafos atuavam na região, Marcondes e Juvenal.

viviam na colônia. O retorno para o Distrito com as sacolas era um momento esperado: “Eu deixava toda a casa em ordem, tudo arrumadinho, me aprontava e vinha. Eu ficava ali na expectativa, aí eu podia trazer as minhas sacolas (...). Eu já entrava primeiro (no ônibus), já guardava ali o meu lugar” (Rita Helena Hortêncio Neves, reunião realizada no dia 04/ /08/2022).

> (...) Eu já trabalhava na cidade. Eu já trazia as minhas doações, porque eu via o povo sofrendo frio, porque eu passava também, né! E alguém me socorria. Eu já vinha de lá cheia de sacola, de blusa, de agasalho para a minha família e para quem tivesse por ali pra socorrer. (...) (Rita Helena Hortêncio Neves, reunião realizada no dia 29/06/2025).

Rita conta que ficou conhecida como a “tia da sacola” e evoca um senso de pertencimento e de identidade ao argumentar que as coisas que ganhava eram levadas para o seu povo. Nesse caminho, as coisas que circulavam e continuam circulando nas sacolas não são destituídas de direção e, tão pouco, são doadas para pessoas desconhecidas, ainda que, ao longo do percurso, as pessoas as reinseriam em novos trajetos. Elas estavam e estão implicadas a um senso comunitário, assim, as coisas doadas para os/as habitantes da colônia da fazenda São Francisco eram aguardadas e participavam de uma malha de trocas e doações na qual Rita era uma das protagonistas.

As sacolinhas de Rita integram a dinâmica da dádiva e, tal como postula Marcel Mauss (2003), operam sob o fundamento da aliança, não se restringindo a bens, mas também a gestos e amabilidades. Essa malha de trocas e relações, contudo, remete a um contexto histórico de formação de laços comunitários, a partir de relações de troca e de vizinhança, que acompanham o próprio processo de formação de Maravilha e sinalizam para relações que antecedem a formação do Distrito. Nessa conjuntura, por meio das sacolas de Rita circulavam pertencimento, alianças e reciprocidade.

> Foi Deus que colocou eles (família para qual Rita trabalhou em Londrina) no meu caminho e eu no caminho deles, porque ali eu tive toda melhoria de vida e com isso eu fiquei a tia da sacola. Eu ganhava as coisas e trazia pro meu povo. Quando a tia da sacola chegava era emoção pura, era emoção pura. Hoje não, hoje tá fácil, hoje tá fácil, mas aquele tempo era difícil cê ganhar uma roupa, um calçado, era coisa muito difícil. Aí eu ganhava, tinha a vó lá, através da igreja lá ela pedia também porque sabia da necessidade do meu povo. “Rita, já arrumei roupa pra você levar”. Aaaa, eu vinha que vinha cheia, vinha cheia de sacola. Chegava lá (no Fazenda São Francisco) as criança vinha, vivia rodiada, além da bala que tinha que dar pra essas

> crianças, dava roupa também, dava roupa. E agradeço a Deus por isso, que pude ajudar muita gente. Até hoje o povo me traz roupa aqui. Aí atrás tá cheio de sacola, atrás da porta. Eu esqueci de falar pro cê (risos), aquele outro dia eu tinha um monte aí, tava até lá em cima de sacola de roupa. (Rita Elena Hortêncio Neves, reunião realizada no dia 04/ /08/2022).

As sacolas de Rita, entretanto, não pararam na colônia, elas continuam em movimento. No contexto atual, muitas pessoas levam sacolinhas de roupas até a sua casa, Rita organiza as roupas recebidas em uma sacola maior e, posteriormente, prepara as doações. As sacolas ficam atrás da porta de entrada de sua sala e, quase sempre, encontram-se cheias. Algumas são destinadas à Igreja Assembleia de Deus e, de lá, seguem a sua trajetória e outra parte é designada às relações de doação e de troca entre os/as vizinhos/as de sua rua. Parte deles/as, antigos/as habitantes das colônias da região. Entre outros/as vizinhos/as, Dona Antônia (Tonha) e Lúcia, integram a dinâmica das sacolinhas da vizinhança de Rita. Elas costumam levar para Rita, e receber, sacolinhas de alimentos — hortaliças, queijo, bolo, entre outros — e coisas diversificadas.

Com as sacolinhas de Maria, que nessa altura também já eram minhas, reencontro Lóla, Carolina Alves de Souza. Em 2010, eu havia iniciado um processo dialógico com Lóla e, na ocasião, ela também havia se predisposto a integrar a malha de interlocução do estudo. No primeiro terço de 2022, encontramo-nos novamente, eu estava debulhando feijão andu com Maria no quintal de sua casa — estávamos encolhidas esperando a luz do sol, era julho, fazia muito frio —, Lóla parou por ali e relatou que estava voltando do posto de saúde, disse que havia sido mordida pelo cachorro de XXXXXXX, encomendou um quilo de mandioca e não deixou de mencionar que não havia esquecido a proposta de trabalho que eu havia feito anos atrás. Ao mesmo tempo, ela reforçou a disposição de participar do estudo.

Naquele mesmo dia, por volta das 15h00 horas, fomos até a casa de Lóla entregar a mandioca que ela havia comprado e uma sacolinha de quiabo, presente de Maria. Quando retornava com Maria da roça, lavávamos, descascávamos, pesávamos e separávamos as mandiocas em sacolinhas, cada uma delas contendo um quilo. O quiabo também era distribuído em sacolinhas de 1 quilo. Depois desse processo, levávamos as sacolinhas às pessoas, no começo Maria sempre estava comigo, entretanto, depois de alguns meses, muitas vezes eu as entregava sozinha. Ela brincava com a situação e reforçava que eu havia me tornado a sua funcionária.

Figura 23 – Conjunto de imagens. Acervo do estudo, 2022.

Em meu reencontro com Lóla, ao longo de alguns encontros, reapresentei o projeto para ela que, mais uma vez, acolheu o convite de compor a malha de interlocução que começava a se formar. Ao longo do processo, percebi que o acervo fotográfico pessoal de Lóla não é volumoso, o que Lóla atribui às mudanças de casa e ao fato de que não é “todo mundo que fazia foto naquela época”.

Durante as minhas três estadias em campo, 2022, 2023 e 2024, fui recebida na casa de Luzia dos Santos[46]. Ao acompanhar a dinâmica das sacolinhas — uma vez que Luzia também recebia as sacolinhas de Maria, pendidas por ela no portão de entrada da casa de Luzia ou levadas por mim depois de um dia de trabalho — e remexer em seus álbuns e caixas fotográficas, Luzia também começou a integrar a malha de interlocução que originou esta tese. Muitos de seus/suas familiares e conhecidos/as foram mobilizados/as por ela à procura de imagens. A princípio, ela se queixava de não possuir fotografias de sua infância, até que conseguiu uma fotografia do casamento de um dos seus irmãos, na qual ela tinha aproximadamente quatro anos. Essa fotografia gerou grande mobilização em sua família, ao ponto de possibilitar diálogos entre pessoas que vivem em diferentes regiões do país.

A malha de interlocução foi integralizada com a participação de Dona Cida, Aparecida dos Santos Maffi, e Dona Bela, Bela de Souza Mendes de Oliveira. Na primeira década dos anos 2000, Dona Cida já havia sinalizado a possibilidade de participar do estudo, uma vez que o meu interesse em trabalhar com imagens foi, inicialmente, mobilizado por um conjunto de monóculos de Dona Cida, fotografados na década de 1970, dos quais eu era muito intima. Mais de dez anos depois, essa possibilidade se concretizou. Diferentemente das demais companheiras de viagem, que hoje vivem no núcleo habitacional de Maravilha, Dona Cida permanece no sítio, localizado a sete quilômetros do Distrito.

Entre diálogos e sacolinhas, as companheiras de viagem citavam Dona Bela com muita frequência, tanto pela sua atuação na comunidade católica local, desempenhada na Capela Nossa Senhora de Fátima, quanto pelo trabalho que ela e o seu companheiro, José Maia de Oliveira, realizaram nos serviços públicos locais — cemitério e o serviço de distribuição de água. Foi a partir desses diálogos e das indicações que eu recebi das pessoas com as quais eu conversava enquanto andarilhava pelo Distrito que cheguei até ela. Devido a questões de saúde vividas por Dona Bela ao longo de 2022, o nosso processo de interlocução somente foi iniciado durante o segundo ciclo de campo, de fevereiro a agosto de 2023. Ao longo de 2022, contudo, levei, a pedido de Maria, algumas sacolinhas para Dona Bela.

Além das seis companheiras de viagem que me acompanham neste percurso, eu havia iniciado um processo dialógico com Joana Moreira dos Santos, a Dona Joana. Entretanto, em virtude de deslocamentos entre cidades, colônias de fazendas, sítios e o Distrito de Maravilha, Dona Joana relatou que as suas imagens se perderem durante os

[46] Luzia foi casada com um dos irmãos de meu pai. A nossa relação de parentesco foi um dos fatores que possibilitaram a minha presença em sua casa, contribuindo para que o meu campo fosse estendido para um ano e meio.

deslocamentos familiares. Não obstante, as contribuições de Dona Joana foram imprescindíveis à formação desta malha de interlocução.

Nesse sentido, a composição da malha interlocução desta tese é integrada por essas seis companheiras de viagem que se deslocaram com os seus familiares de diferentes regiões do país para o Distrito de Maravilha, como referendado no tópico precedente. Elas viveram e vivem em distintos locais que integram a região de Maravilha e todas elas, em alguma medida, têm as suas experiências associadas ao trabalho rural. Rita e Luzia, ainda adolescentes, nas décadas de 1970 e 1980, deslocaram-se para a região central de Londrina para trabalharem como trabalhadoras domésticas[47], no entanto, antes disso, trabalharam na roça com os seus familiares.

Por meio de uma intervenção realizada em um mapa de Maravilha, extraído do *Google Maps*, as duas imagens abaixo apresentam a localização aproximada das casas de minhas companheiras de viagem. A primeira imagem busca dar visibilidade a distância entre o sítio de Dona Cida e o núcleo habitacional de Maravilha.

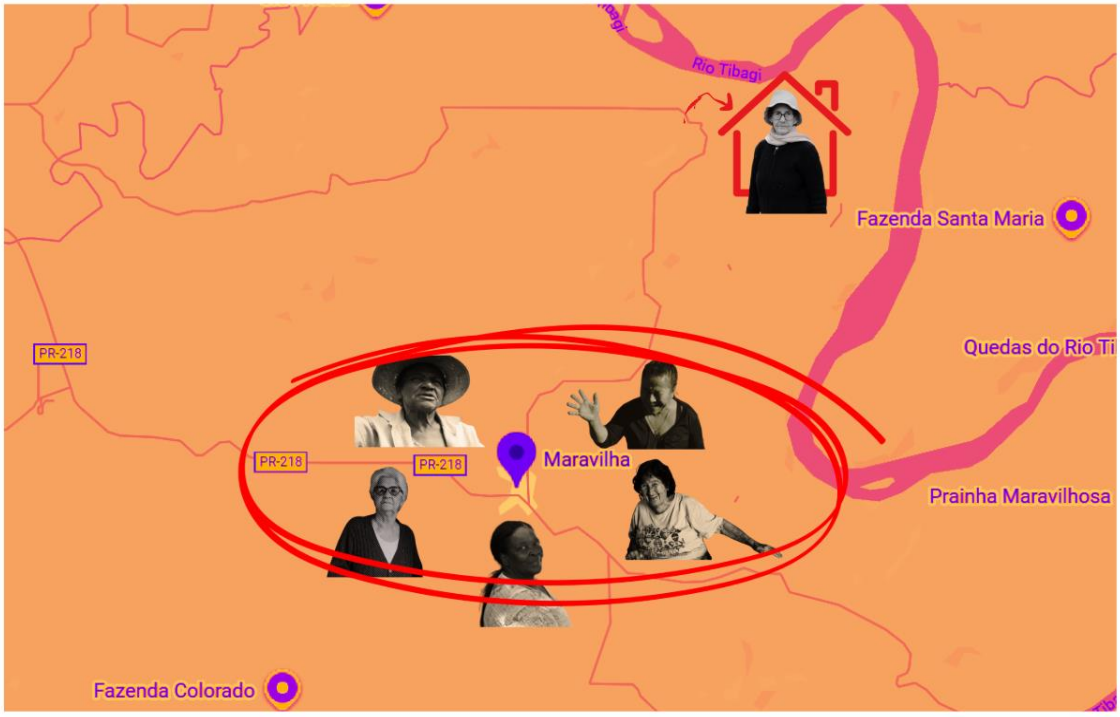


Figura 24 – Distância aproximada entre a casa de Dona Cida e o núcleo habitacional de Maravilha. Intervenção no mapa de Maravilha. Fonte: Google *maps*.

[47] Ainda adolescentes meninas eram deslocadas de suas casas, geralmente por indicação de pessoas conhecidas por seus familiares, para trabalharem na cidade de Londrina como trabalhadoras domésticas. Em muitas circunstâncias, elas trabalhavam nas casas centrais dos proprietários de fazendas nas quais os/as seus/suas familiares eram colonos/as.

Ao passo que a segunda imagem apresenta a localização aproximada das casas das companheiras de viagem que vivem no núcleo habitacional de Maravilha.

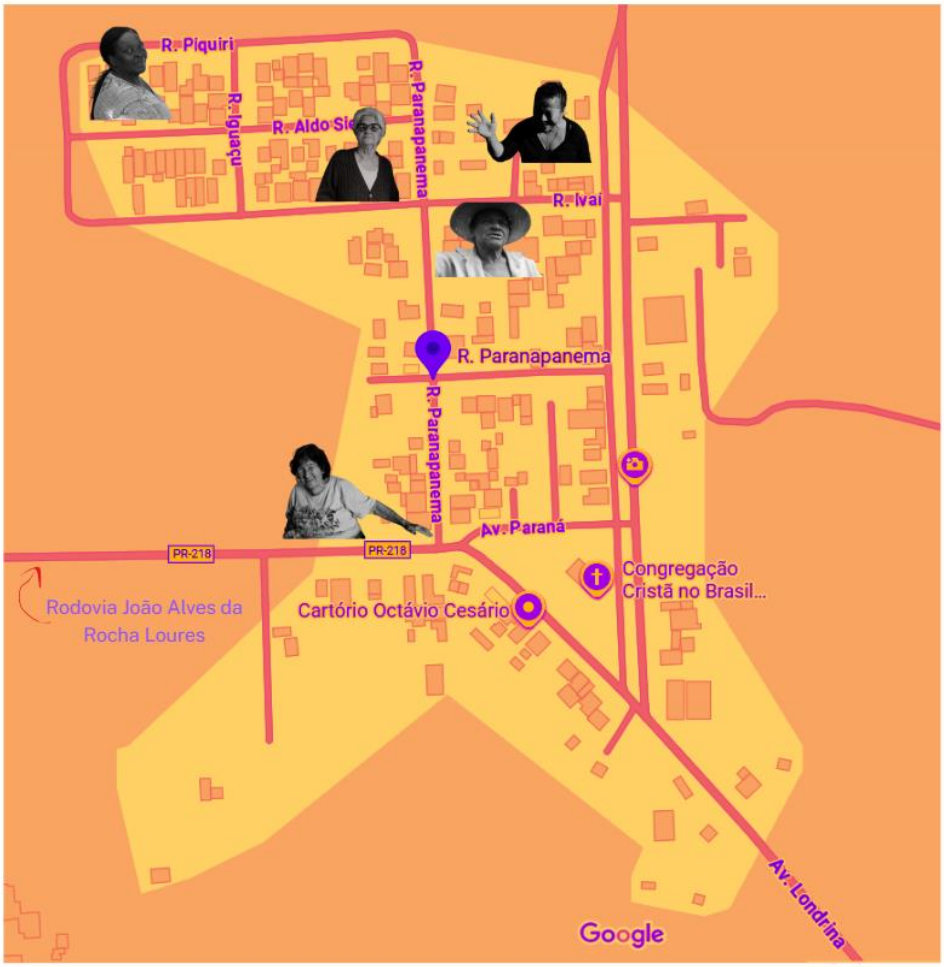


Figura 25 - Localização aproximada das casas das companheiras de viagem em Maravilha. Intervenção no mapa de Maravilha. Fonte: Google *maps*.

Ao longo de um ano e meio, muitas linhas foram traçadas de um lugar a outro, de bicicleta, caminhando, empurrando uma carriola, a cavalo ou de carona. E, ao longo desses movimentos, muitas vezes eu levava ou trazia uma sacolinha, a princípio foram as sacolinhas de Maria, depois de alguns meses, contudo, além das sacolinhas de Maria, eu participava de uma malha de trocas. Quando ia para o sítio de Dona Cida de bicicleta, Luiza me pedia: “passa naquele pé de limão que eu te mostrei na volta”. Às vezes, Maria me pedia sementes de abóbora, quando eu encontrava maxixe ou serralha no caminho levava para uma delas. Às vezes, Dona Cida, minha avó, e meu pai, Francisco, mandavam sacolinhas com tubérculos,

frutas, verduras ou carnes, eu montava sacolinhas menores e fazia aquilo que (re)aprendi com as companheiras, “dividia”.

Concomitante a isso, as fotografias passaram a integrar a malha de trocas. Foi Dona Antônia que conseguiu a fotografia de casamento de sua irmã com o irmão de Luzia, as suas sobrinhas que vivem em Minas enviaram a fotografia para ela. Tonha localizou Luzia na imagem e pediu para uma de suas filhas enviá-la à Luzia. Cida, irmã de Maria, nos convidou até a sua casa para “procurarmos”, entre as suas imagens, fotografias de Maria. Wilminha, filha de Dona Bela, encontrou fotografias da primeira capela de Maravilha e jornais locais em um pequeno acervo da Igreja Católica Local. Lóla recebeu uma fotografia da década de 1940 de um de seus sobrinhos. Ampliei os Monóculos de Rita, Dona Cida e Maria Caetano. Após o processo, Rita se reuniu com os seus familiares para ver as imagens, um hábito de sua família, e me pediu para revelar alguns filmes antigos.

Figura 26 - Sacolinhas. Portão de acesso ao quintal de Maria. Colagem fotográfica. Acervo do estudo, 2024. A colagem fotográfica na qual a sacolinha foi pintada de amarelo recebeu essa coloração para evidenciar a sacolinha recebida por Maria.

Nessa perspectiva, todo o processo de construção da experiência de campo foi inserido no movimento local que as sacolinhas visibilizaram e construíram. Ao “olhar de perto e de dentro” (Geertz, 1978) comecei a participar das sacolinhas, essa malha de trocas que regula e organiza as relações sociais de Maravilha, contudo, a percepção e organização dos sentidos nos quais elas estão inseridas foram apreendidos gradativamente. E, não necessariamente por um olhar distanciado, visto que a elaboração não se desvinculou de um olhar implicado, uma vez que a minha presença êmica em Maravilha não dissociava a minha condição de antropóloga de uma experiência de pertencimento local.

Assim, a relação entre o olhar distanciado do qual se refere Lévi-Strauss (1991), complementar ao olhar de dentro, pontuado por Magnani (2009), em referência a abordagem de Geertz, não se construiu nesses termos em minha experiência de pesquisa, uma vez que ser antropóloga e ao mesmo tempo local não são condições que, necessariamente, opõem perto e longe. De fato, o tempo de elaboração necessário para compreensão das sacolinhas, apenas foi possível após o meu retorno da pesquisa de campo, no entanto, isso não significou distanciamento.

> (...) se o "olhar de perto e de dentro" permite captar sutilezas e distinções (Geertz, 1978, p. 35) por meio das diferentes formas de experiências etnográficas, é preciso que um olhar mais distanciado, ao longo da prática etnográfica, complemente a análise, de modo que aqueles "conhecimentos descontínuos" de que falava Lévi-Strauss, que ainda não formam um todo, possam prender-se "a um conjunto orgânico", adquirindo "um sentido que lhes faltava anteriormente" (Lévi-Strauss, 1991, p. 415-416) (Magnani, 2009, p.153).

Parte das companheiras de viagem que agregam a malha de interlocução desta tese viveu em colônias das fazendas e, entre aquelas e aqueles que viveram nas colônias, a vida seguia preceitos de dádiva. As pessoas doavam com e, nesse contexto, por exemplo, quando alguém matava um animal, como argumentou Luzia, ele era dividido[48] entre os/as vizinhos/as, por conseguinte, quando esses/as vizinhos/as que receberam as doações matavam outros animais eles/as também levavam uma parte aquele/a que havia feito à doação. Essa organização, contudo, não se restringia às colônias, entre os/as pequenos/as sitiantes e os/as habitantes do núcleo habitacional de Maravilha as trocas também organizavam as relações de vizinhança, ainda que fossem mais visíveis nas colônias, são elas que organizavam e permanecem atuando na vida comunitária de Maravilha.

Não havia a obrigação contratual de retribuir aquilo que era recebido, no entanto, havia um laço de vizinhança, de solidariedade e de reciprocidade que instituía a necessidade de retribuição como parte indissociável do processo de troca. A retribuição, contudo, não era imediata e aquilo que era levado para um/a vizinho/a nem sempre tinha relação com aquilo que havia sido recebido. Ocorriam trocas de todos os tipos entre os/as vizinhos/as, elas fortaleciam a vida comunitária e, nelas, as sacolinhas, faziam e refaziam alianças e comunidade. Por vezes, as trocas eram chamadas de favores que, por sua vez, sempre vinham acompanhados pelo sentimento de gratidão por aquele/a que os receberam.

> Tinha a troca também de contar história, aquele tempo não tinha televisão. Meu pai era muito contador de história, vinha a molecada meu pai contava história, depois a gente ia na casa da Tia Dina e ela contava história. Contava história de capítulo, como se fosse uma novela. Contá história de boca a boca mesmo, quando era história de assombração a gente ia tudo morrendo de medo embora, ai que gostoso, a gente ia tudo grudado uma na outra de medo. Era escuro, era muito gostoso. E vida era comunitária, total. Tinha as trocas de serviço nas roça. Acho que as sacolinhas de agora vem de lá, total, vem de lá, é da roça, as coisas vem seguindo, tinha troca de serviço, era troca de tudo. (Luzia dos Santos, reunião realizada no dia 17/04/2024).

Havia doações entre pessoas, mas também entre pessoas e instituições, por exemplo, um porco, novilha ou frango que eram doados por algum/a sitiante para um bingo promovido em uma festividade da Igreja Católica local ou um bolo doado por algum integrante da Igreja Assembleia de Deus para o dia das crianças. As igrejas, geralmente, anunciavam e agradeciam os/as doadores/as publicamente, isto é, promoviam um ato de retribuição, uma vez que o/a doador/a passava a gozar do prestígio comunitário local. No contexto atual, essa prática permanece atuante em Maravilha.

Os três fundamentos da dádiva, a obrigação de dar, receber e retribuir — abordados por Marcel Mauss (2003) nas sociedades da Polinésia, Melanésia e do noroeste americano —, são rearticulados nas experiências de trocas nas colônias e sítios e nas relações contemporâneas em Maravilha. Na abordagem do antropólogo, indivíduos e coletividades são compreendidos como elementos interdependentes e, ao mesmo tempo, integrados. O sistema de dádivas[49], no entanto, têm a sua constituição entre as coletividades. Ainda que Mauss não oponha indivíduo e sociedade, salto histórico na perspectiva de Durkheim, o autor define as dádivas como instrumentos estabelecidos entre as coletividades, mas que são, ao mesmo tempo, possuidoras do *hau* do doador/indivíduos.

Em Maravilha, por outro caminho, as dádivas não se definem, necessariamente, por uma relação entre coletividades, elas apontam para uma diluição dos interesses coletivos e individuais nas relações, de modo que as trocas não são, exclusivamente, uma constituição coletiva ou individual. Ao que parece, a articulação das relações entre indivíduos e coletividades nas sacolinhas não se resolve em termos de interdependência, mas de uma permeabilidade difusa que intersecciona essas duas categorias na relação, de modo que as

[48] Rita reiterou que, na colônia da Fazenda São Francisco, os/as colonos chamavam a prática de dividir a carne de um animal entre os/as vizinhos de guisado.

trocas não apenas remetem a categorias interdependentes, elas refazem essas categorias na medida em que as atravessam, construindo uma experiência na qual elas estão fundidas.

Do mesmo modo em que intersecciona indivíduo e sociedade, as sacolinhas parecem interseccionar a casa e a rua. Magnani (1998) ressalta que a oposição entre os espaços público e doméstico assumiu novas conotações no trabalho de Roberto da Matta (1987), que abordou a posição de forma mais elaborada em "A casa e a Rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil". Dado o contexto pesquisado por Da Matta (1998), as terminologias casa e rua são definidas por contraste. Enquanto a casa está associada ao privado, constituindo-se como o lugar das relações de sangue, de contato íntimo, a rua, por outro caminho, configura-se como o domínio do público. Nela as oportunidades acontecem e os estranhos se encontram, assim, ela é definida como o lugar do perigo.

Magnani (1998) propõe a terminologia pedaço como uma categoria intermediária às relações entre casa e rua. Ela foi construída, a partir de estudos desenvolvidos pelo antropólogo na periferia de São Paulo e nas regiões centrais e designa relações, regras e normas que dizem respeito ao encontro e a interseção entre a casa e a rua. Ela caracteriza um processo no qual a casa se abre para fora e rua se torna mais acolhedora.

> "O termo, na realidade, designa aquele espaço intermediário entre o privado (a casa) e o público, onde se desenvolve uma sociabilidade básica, mais ampla que a fundada nos laços familiares, porém mais densa, significativa e estável que as relações formais e individualizadas impostas pela sociedade. Pessoas de pedaços diferentes, ou alguém em trânsito por um pedaço que não o seu, são muito cautelosas: o conflito, a hostilidade estão sempre latentes, pois todo lugar fora do pedaço é aquela parte desconhecida do mapa e, portanto, do perigo. Para além da soleira da casa, portanto, não surge repentinamente o resto do mundo. Entre uma e outro situa-se um espaço de mediação cujos símbolos, normas e vivências permitem reconhecer as pessoas diferenciando-as, o que termina por atribuir-lhes uma identidade que pouco tem a ver com a produzida pela interpelação da sociedade mais ampla e suas instituições" (Magnani, 1998, p. 116-117).

A categoria pedaço, nesse sentido, é uma noção intermediária entre casa e rua e, assim, ela apresenta características dos dois domínios, rearticulando-os de modo a construir novas regras. Magnani (1998) entende que ela incorpora a segurança da casa e a novidade, o improviso e a possiblidade de contato, entre pessoas que não possuem laços de parentesco, da rua. As sacolinhas, assim como a categoria pedaço, interseccionam casa e rua, elas implicam

[49] Em Mauss, a coisa dada se caracteriza como fundamento que garante a sua própria retribuição. As coisas que integram as prestações, portanto, são munidas de agenciamentos e intencionalidades múltiplas, assim, a circulação das coisas, das pessoas e dos serviços agrega uma troca de *hau*.

laços de pertencimento ou de parentesco, no entanto, elas não estão fechadas para novos arranjos, ainda que sejam criteriosas para novas configurações. Alguém que chega pode ou não integrar a malha, as situações são muito variáveis e não necessariamente todas as pessoas que integram uma malha de sacolinhas praticam entre si.

Desse modo, as sacolinhas[50] costumam circular pelas ruas, mas quase sempre chegam às casas. Nos afetos que elas constroem, muitas vezes na rua, a rua passa a ser casa, ampliando, inclusive o conceito de casa. Os pequenos espaços cuidados coletivamente pelos/as vizinhos/as nas proximidades de suas casas, nos quais muitas trocas acontecem, são extensões das casas, assim como um grande terreirão de uma colônia, compartilhado/a por diversos/as vizinhos/as. Os alimentos agricultados em espaços públicos por vizinhos/as têm uma presença pública, contudo, eles implicam uma relação de pertencimento que é privada. "Aquele feijão andu é da Lourdes", disse-me Rita em uma ocasião, referindo-se a um pé de feijão andu plantado na lateral da rua por uma de suas vizinhas. Caso alguém resolva colher o feijão, certamente, a situação pode gerar uma contenda. Uma vizinha pode colher aquele feijão e fazer sacolinhas com ele, mas isso implica em consentimento da pessoa que plantou e cuidou da planta. As trocas que constituem as sacolinhas pressupõem intimidade e, assim, elas também se constituem como uma forma de estabelecer e manter alianças.

Elas são diferentes do rolo, por exemplo. O rolo é uma prática muito frequente em Maravilha e pressupõe a troca direta de coisas[51] diversificadas ou animais, cujo objetivo consiste em obter vantagens. As pessoas possuem as suas malhas de rolo, que sempre estão abertas para novas possibilidades, geralmente o rolo é feito na rua, em alguns pontos nos quais as pessoas se encontram para essa finalidade, comumente, um bar, ainda que esses espaços não sejam exclusivos, visto que eles também acontecem nos terreiros e quintais das casas.

Uma pessoa, por exemplo, não é questionada por obter vantagens em um rolo, uma vez que essa negociação costuma ter finalidade comercial, no entanto, uma pessoa que está inserida nas sacolinhas não será vista com "bons" olhos pelos/as demais se enviar, receber ou não retribuir uma sacolinha de modo planejado para obter vantagens. Aceitar algo de outra pessoa pressupõe a construção de um vínculo que é mediado pela responsabilidade, pois,

[50] As pessoas também usam a sacolinha como referência a festas nas quais a comida é compartilhada e que cada pessoa convidada fica encarregada de levar algo. O "churrasco sacolinha", por exemplo, refere-se a um evento no qual as/os convidados/as devem levar uma porção de carne e de bebida. O convite para o "churrasco sacolinha" é um convite para uma reunião, uma celebração, na qual as pessoas partilham alimentos e afetos, isto é, fazem *com*, partilham aquilo que podem oferecer.

[51] As coisas são trocadas concomitantemente.

como pontua Mauss (2003), há uma parcela da alma daquela pessoa na sacolinha, isto é, a sacolinha está inserida em um gesto que pressupõe presença e afeto. É o que demonstra Luzia na passagem abaixo,

> Eu lembro da gente morando nas colônias e tinha as trocas, essas trocas vem dos sítios e das fazendas, não é coisa da cidade. Tipo assim, se tem bastante mandioca as pessoas dão pras pessoas, quando tem alguma coisa as pessoas dão. Sempre a gente tinha uma carninha, o meu pai dava as coisas pra várias pessoas que depois, lá na frente, davam pra ele também. Era uma troca que era obrigatória e não era, era uma forma de carinho, uma forma de cuidado, você tava lá aí chegava uma carninha de porco pra você, era muito gratificante. O meu pai tinha lá muita melancia, ele levava pros vizinho e, em algum momento, ele ia ganhar alguma coisa dos vizinho. Às vezes você dava pra um vizinho, mas recebia de outro, porque você já tinha dado lá atrás. (Luzia dos Santos, reunião realizada no dia 17/04/2024).

Maria, por exemplo, não vende as coisas que ganha, como as ramas de mandioca citadas anteriormente, ela costuma doar, ou seja, fazer sacolinhas com elas. As sacolinhas têm um pressuposto ético que presume o fortalecimento de uma malha comunitária, elas não são comerciais, em seu sentido *stricto*, mas também não são desinteressadas.

As coisas que circulam por meio das sacolinhas integram uma malha de trocas afetuosas, elas são afetos que fazem e (re)fazem vizinhança, parentesco e fortalecem as relações comunitárias. Como pontuou Maria em fevereiro de 2023, "Ninguém, mas ninguém mesmo é igual, minha fia. Cada pessoa reage de um jeito às coisas". Como ensina Maria, assim como ninguém é igual, as coisas que as pessoas produzem ou que possuem também não são iguais.

Nas sacolinhas, as pessoas oferecem aquilo que elas têm para as outras — um crochê, um remédio caseiro, um tubérculo ou uma roupa —, que oferecem de volta algo que a pessoa que as enviou não possui, seja uma coisa, um fazer ou uma história. Cida, por exemplo, pintou o cabelo de Maria, que enviou uma sacolinha de batata doce para ela, Rosineide foi ao mercado para Maria, Maria, por sua vez, enviou uma sacolinha de quiabo para ela. Diante disso, a presença da diferença[52], tanto entre as pessoas quanto entre as coisas, fortalece as dádivas e alimenta as relações comunitárias.

As sacolinhas de Maravilha encontram "A teoria da bolsa de ficção", de Ursula K. Le Guin, na qual a autora promove um diálogo com Elizabeth Fisher em "*Woman's Creation: Sexual Evolution and the Shaping of Society"*, publicado em 1979. Especificamente no

[52] Preceito que configura a construção dos processos de identificação.

capítulo *"The Carrier Bag Theory of human evolution"* [A Teoria da Bolsa de Transporte da Evolução Humana], Fisher (1979) afirma que o recipiente, capaz de armazenar itens coletados e uma rede para carga ou tipoia, possivelmente, pode ser compreendido como o primeiro dispositivo cultural. Nessa concepção, o primeiro dispositivo da mulher foi uma bolsa de transporte, por meio da qual aquilo que era considerado necessário para o grupo era coletado.

A partir do diálogo com Fisher (1979), Le Guin propõe a bolsa de ficção como uma bolsa na qual as ideias são guardadas — um recipiente de ideais, uma "vasta sacola" ou "útero de coisas" —, e como uma possibilidade contranarrativa frente à perspectiva hegemônica do herói, que foi erigida por meio da violência.

> [...] todos nós já ouvimos tudo sobre tacapes e lanças e espadas, as coisas de golpear, cutucar, bater, as coisas longas e duras, mas não ouvimos nada ainda sobre as coisas de colocar coisas dentro, os contêineres para as coisas contidas. Trata-se de uma nova história. Eis uma novidade. (Le Guin, 2025, p.14).

Le Guin (2025) busca construir uma "história da vida" que integra as mulheres à "humanidade", frente à concepção hegemônica que ressalta a violência. Assim, a autora percebe a tecnologia e a ciência como sacolas culturais. As sacolinhas de Maravilha, assim como as bolsas de Le Guin, guardam, mantêm, cuidam, gestam relações, carregam saberes, narrativas e, por meio delas, as companheiras constroem afetos, carregam afinidades e contam e recontam antigas e novas histórias. Assim, elas podem ser compreendidas como possibilidades de extrapolar o modelo "tecno-heroico-Linear", como ressalta Le Guin (2025). Cada companheira de viagem possui as suas sacolinhas de saberes e, a partir delas, as suas histórias e a memória coletiva local são transportadas e reinventadas de um portão a outro.

Por meio das sacolinhas, recebi um convite para participar de um conjunto de relações que se construíram em Maravilha e que têm as trocas, isto as dádivas, como pressuposto. As sacolinhas fazem parte da vida das pessoas, assim, participar de suas malhas de sacolinhas significa compartilhar a vida com elas. Ademais, além de as sacolinhas atuarem como um convite para aprender a ouvir, a participar e a contar junto à "história da vida", elas me reinseriram em uma malha de relações, de vizinhança, de aliança, de reciprocidade, de trocas comunitárias e de afetos que remetem ao processo de constituição das relações de vizinhança e de parentesco em Maravilha. E foram elas que construíram a trajetória da malha de interlocução desta tese e mostraram que uma etnografia pode começar com uma sacolinha.

3.5 Companheiras de Viagem

Maria da Luz Caetano Lima

Figura 27 - Maria Caetano. Conjunto de Imagens. Acervo do estudo, 2022, 2023.

Maria da Luz Caetano Lima nasceu no dia 24 de agosto de 1953, na cidade de Burarama de Minas, hoje Capitão Enéas, localizada no norte de Minas Gerais. Na primeira infância, deslocou-se com a mãe, Maria do Carmo Caetano, com o pai, José Caetano Pereira, e com o seu irmão mais novo, José Carlos Caetano, o Quinha, para Marília/SP, cidade na qual foi batizada. De Marília, a família se deslocou de trem para Londrina. Com aproximadamente oito anos, em virtude da separação dos pais, Maria perdeu o contato com a mãe[53], na época a família vivia em Água das Abóboras, área rural da cidade de Ibiporã. Maria ouvia dizer que a mãe foi trabalhar em uma pensão[54], em Londrina. A despeito de sua vontade de permanecer com a mãe, ela e o irmão foram morar com o pai em Maravilha. No distrito, viveu em diversos locais, incluindo uma casa de sapé localizada em uma área de mata, nos fundos do Gaviãozinho, integrante da Fazenda Maravilha. Em um primeiro momento, o seu pai trabalhou na empreita de café, e, posteriormente, na derrubada da mata, para ampliação da área agricultável da fazenda Maravilha. Aos oito anos, Maria já trabalhava. Ela não frequentou a escola e, assim como os pais, não foi alfabetizada. Ela relata que a sua infância foi marcada pelo trabalho. Após a segunda separação do pai, Maria, na ocasião com 18 anos, assumiu a responsabilidade de cuidar de seus irmãos, na ocasião, o irmão mais novo, Zenilton, tinha 1 ano e quatro meses. No dia 20 de agosto de 1988, aos 34 anos, casou-se com o paraibano José Dival Lima, o Corisco. Com Corisco, Maria teve dois filhos. Viúva, desde

[53] É importante destacar que o trajeto da Capela São Pedro ─ fundada em 1938 e localizada em Água das Abóboras, zona rural de Ibiporã ─ até a Estação ferroviária de Londrina ─ onde atualmente está localizado o Museu histórico da cidade ─ é composto por, em média, 17 quilômetros. Contudo, no contexto referido, o que estava em questão era a construção de uma cidade em locais cuja mata era fechada, isso significa que as condições de circulação eram absolutamente distintas das que experimentamos hoje.

02 do oito de 1993, ela relata ter trabalhado, intensivamente, para criar as condições de cuidado de seus dois filhos. Hoje, com 70 anos, ela vive com a filha Elenir Caetano Lima, a "Fia", em Maravilha. Assim como outros trabalhadores não proprietários de terras, Maria planta em terrenos que margeiam o núcleo do distrito. Ela vive em Maravilha há mais de 60 anos.

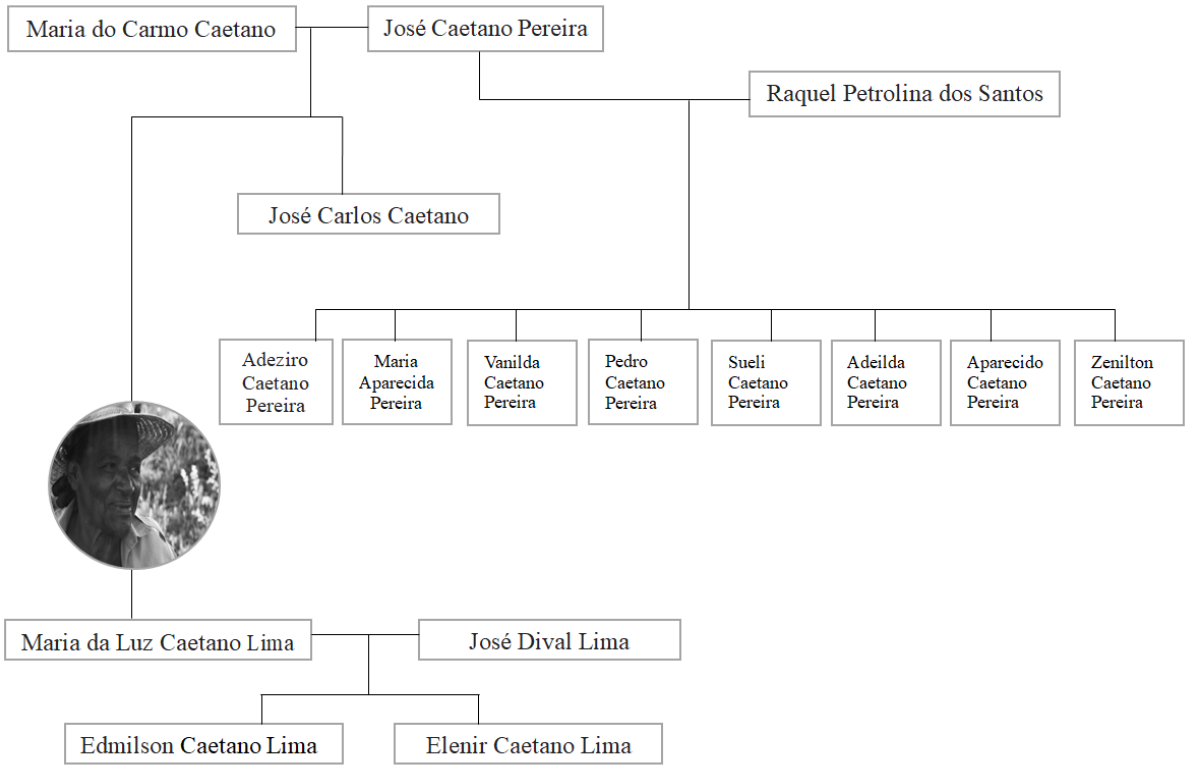


Figura 28 - Maria Caetano. Acervo do estudo.

[54] As pensões eram um dos espaços nos quais os gatos — pessoas que atuavam como agenciadores de mão de obra — buscavam trabalhadores/as recém-chegados/as para o trabalho rural. Entre as atividades desempenhadas estavam: a derrubada de matas, a abertura de estradas, o trabalho nas lavouras, entre outras.

Rita Elena Hortêncio Neves

Figura 29 - Rita Elena. Acervo do estudo, 2023.

Rita Elena Hortêncio Neves nasceu em 06 de outubro de 1953, na cidade de Assaí, Paraná. Os seus pais, José Hortêncio dos Santos e Ana Neves Pereira são oriundos da cidade de Curvelo, localizada no centro do Estado de Minas Gerais. Eles se deslocaram para o Paraná, de trem, à procura de trabalho. Em Assaí, a família passou a viver em um sítio na Seção Guarucaia. Tempos depois, Rita e seus familiares se mudam para o sítio de seu tio Ataíde Neves Pereira, nas proximidades do Rio Tibagi, onde morou até completar 16 anos. Após a separação de seus pais e eventual partida do pai — de quem a família não obteve mais notícias —, a sua mãe e os irmãos mais velhos permaneceram trabalhando no sítio, na condição de meeiros[55]. A sua alfabetização ocorreu nas escolas rurais de Assaí. Ela completou a quarta série na Escola Santa Maria. O baixo curso das águas do Rio Tibagi[56], após um longo período de seca, possibilitou que Rita e os irmãos atravessassem o rio andando e que conhecessem pessoas que habitavam a outra margem do rio, pertencente à cidade de Londrina. Em 1969, motivada pela perspectiva de trabalho na plantação de rami e pela possibilidade de "melhoria de vida", a família se estabeleceu na "outra margem do rio", na colônia da Fazenda São Francisco — o Fazendão —, área rural do Distrito de Maravilha. Dois anos mais tarde, Rita se mudou para a área urbana de Londrina e lá atuou como trabalhadora

[55] O termo se refere a agricultores/as que cultivam terras que são propriedade de outras pessoas. Os resultados da produção são divididos com o/a proprietário/a formal da terra.

doméstica. Ela permaneceu na mesma casa por mais de 20 anos. Aos finais de semana, sempre que possível, ela retornava para casa. Com parte do dinheiro adquirido nos primeiros anos de trabalho, realizou o sonho de comprar uma câmera fotográfica e passou a fotografar elementos da vida cotidiana de sua família e dos vizinhos que viviam no Fazendão. Em 1989, volta a morar em Assaí, em virtude de um casamento. Com o término do relacionamento, ela retorna à colônia da Fazenda São Francisco e, um ano depois, em 1990, se casa com Valdecir Aparecido de Oliveira. Nos anos 2000, com a mecanização do trabalho no campo e a substituição do rami pelo plantio em rodízio de milho, soja e trigo, Rita e o companheiro se deslocam para o núcleo habitacional de Maravilha. Após a separação, Rita continuou vivendo na casa que construiu com o ex-companheiro. Ela possui um engajamento ativo com as atividades da Igreja Assembleia de Deus e, ao longo dos anos, ministrou formações às crianças, no Ministério Infantil, atuou no Ministério das Mulheres, assim como liderou o grupo Filhas de Jerusalém. Quando a Associação de Mulheres de Maravilha estava ativa, ela também conduzia cursos de crochê.

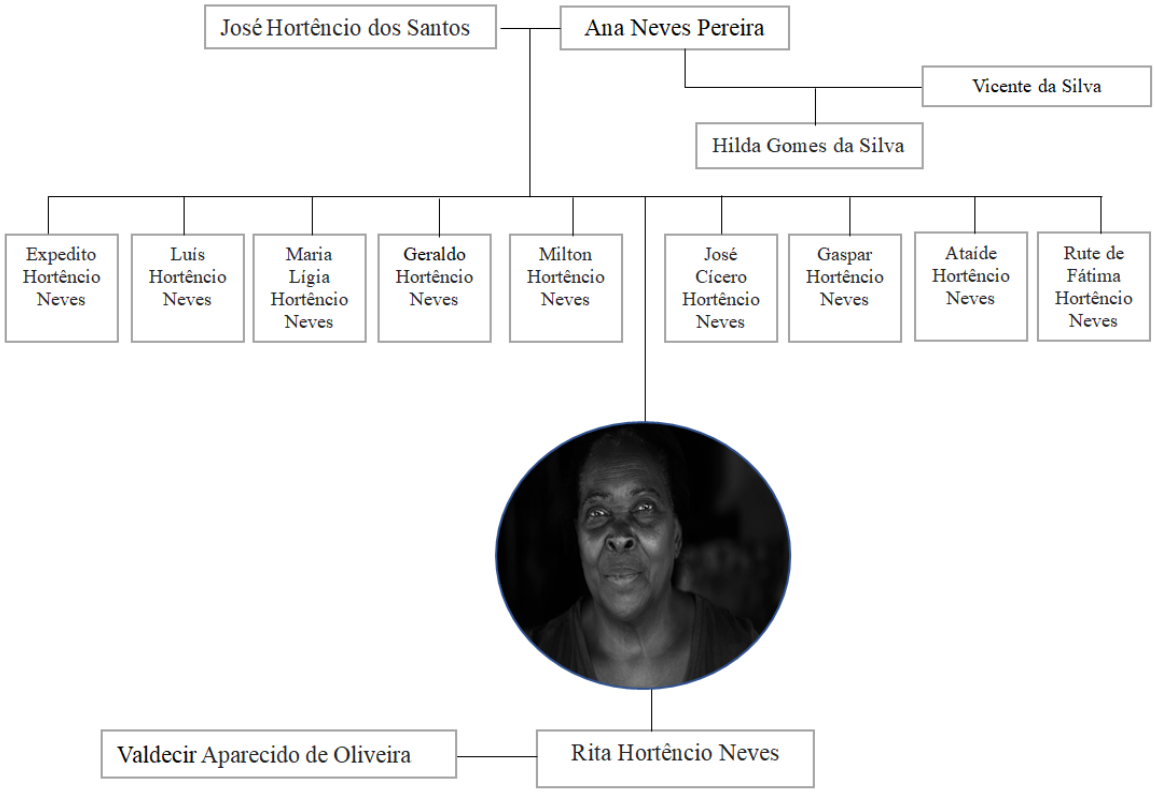


Figura 30 – Rita Elena. Acervo do estudo.

[56] O Rio Tibagi ─ rio do pouso em Tupi-Guarani ou Rio de correnteza ─ percorre o Estado do Paraná e possui

Carolina Alves de Souza (Lóla)

Figura 31 - Carolina Alves (Lóla). Acervo do estudo, 2023.

Carolina Alves de Souza nasceu no dia 29 de junho de 1950, contudo o seu nascimento foi registrado dois meses depois, em 30 de agosto de 1950. Por ter nascido no dia de São Pedro, inicialmente os pais pensaram em chamá-la de Pedra. Os seus pais, João Batista Alves e Rosa De Mari Alves são oriundos da cidade de Cajuru, São Paulo. Lóla nasceu em um sítio no Cambezinho, localizado na Usina Três Bocas, área rural de Londrina. Assim que chegaram do Estado de São Paulo, os seus pais se estabeleceram no Cambezinho, juntamente com outros familiares. Local no qual o seu avô materno, Carlos De Mari, adquiriu um sítio. Após realizar a derrubada da mata, a família passou a trabalhar com a plantação de café. Em 1952, os pais de Lóla adquiriram um sítio às margens do rio Tibagi, no Jaboticabal, em Maravilha. Nesse contexto, os pais se deslocam com os filhos para Maravilha. Lóla estudou até a quarta série[57] na escola rural Frei Caneca. No dia 30 de dezembro de 1978, com 28 anos, casou-se com Joaquim Rosa de Souza, com quem teve dois filhos, Vanilson Rosa de Souza e Valdir Rosa de Souza. Após o casamento, ela se mudou para Assaí, contudo, com o

550 quilômetros de extensão.

[57] Na época referida, a quarta série era referência para o quarto ano de estudo. No contexto contemporâneo, ela equivale ao quinto ano escolar.

falecimento do marido, no ano de 1985, ela retornou para o sítio dos pais em Maravilha, lá permaneceu até 1996. Para sustentar os filhos, Lóla trabalhava "por dia" [58] na roça (carpindo, roçando, cortando Napier/capim elefante e cana). Com os filhos adolescentes e sua mãe, ela se deslocou para o núcleo habitacional de Maravilha. Por um período, trabalhou como trabalhadora doméstica em Londrina, retornando para Maravilha todos os dias. Contudo, após a mãe ser diagnosticada com Alzheimer, ela deixou de trabalhar em Londrina. Hoje aposentada, Lóla mora na mesma casa que vivia com a mãe e com os filhos. Ela costuma relatar que acha muito importante que as mulheres tenham independência financeira e que possam gerir as suas próprias vidas.

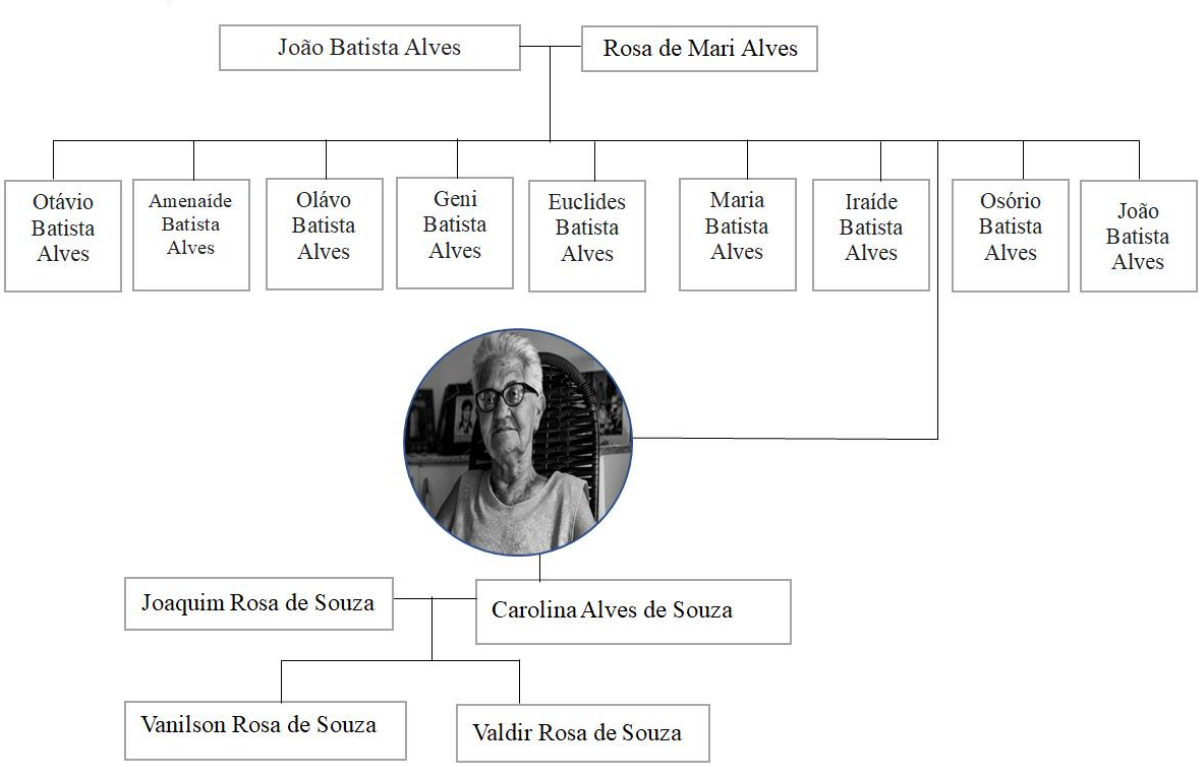


Figura 32 - Carolina Alves (Lóla). Acervo do estudo.

[58] Trabalho sem vínculo empregatício, no qual o(a) trabalhador(a) recebe pelo dia trabalhado.

Aparecida dos Santos Maffi (Dona Cida)

Figura 33- Aparecida Maffi (Dona Cida). Conjunto de Imagens. Acervo do estudo, 2023.

Aparecida dos Santos Maffi nasceu no dia 20 de julho de 1939, na cidade de General Salgado, em São Paulo. Filha de Antônio dos Santos e Maria de Jesus, ambos trabalhadores rurais. Dona Cida costuma se referir ao lugar que nasceu como Sertão. Mais tarde, já em Marília, em virtude do casamento da irmã Felisbina dos Santos com Francisco Falzoni, Aparecida e a família passaram a morar e trabalhar na colônia de uma fazenda — localizada no Distrito de Avencas —, propriedade de Francisco. Foi em uma escola rural da região que Dona Cida estudou até a quarta série. Em Avencas, ela conheceu e se casou, em 1957, com Francisco Maffi Brene, morador de um sítio vizinho. Francisco, que também era trabalhador rural, havia se deslocado com a família da cidade de Oriente, na qual trabalhava como atendente de uma farmácia, para Avencas. Aproximadamente quinze dias após seu casamento, Aparecida se deslocou com Francisco e seus familiares para Londrina, tendo como destino o Distrito de Maravilha e o trabalho por empreita na colheita do café. Aparecida conta que aprendeu a realizar atividades domésticas com a sogra após o casamento, visto que o trabalho rural marcou toda sua infância e adolescência, assim como de seus irmãos. Em Maravilha, Aparecida e o companheiro passaram a morar em um paiol[59], no sítio de um irmão de sua sogra, Gil Brene Cavalheiro, o Tio Gil. Ela acredita ter contraído a Doença de Chagas nesse paiol. Após alguns anos trabalhando na empreita do café, o sogro Albino Maffi e a sogra Joana Brene Cavalheiro adquiriram o Sítio Tibagi. Aparecida passou a viver com o marido e com os filhos em um "rancho" de sapê nesse sítio, na região da Escolinha. Tempos depois, os sogros adquiriram outro sítio, o Sítio Cachoeira, na época coberto por uma densa vegetação. Mais tarde, ela e o marido compraram esse sítio dos sogros. Hoje aposentada e viúva, Dona

[59] Local utilizado para armazenar milho.

Cida permanece no Sítio Cachoeira, vivendo na mesma casa há mais de sessenta anos. A sua rotina incluí o cuidado com a casa, plantas e animais.

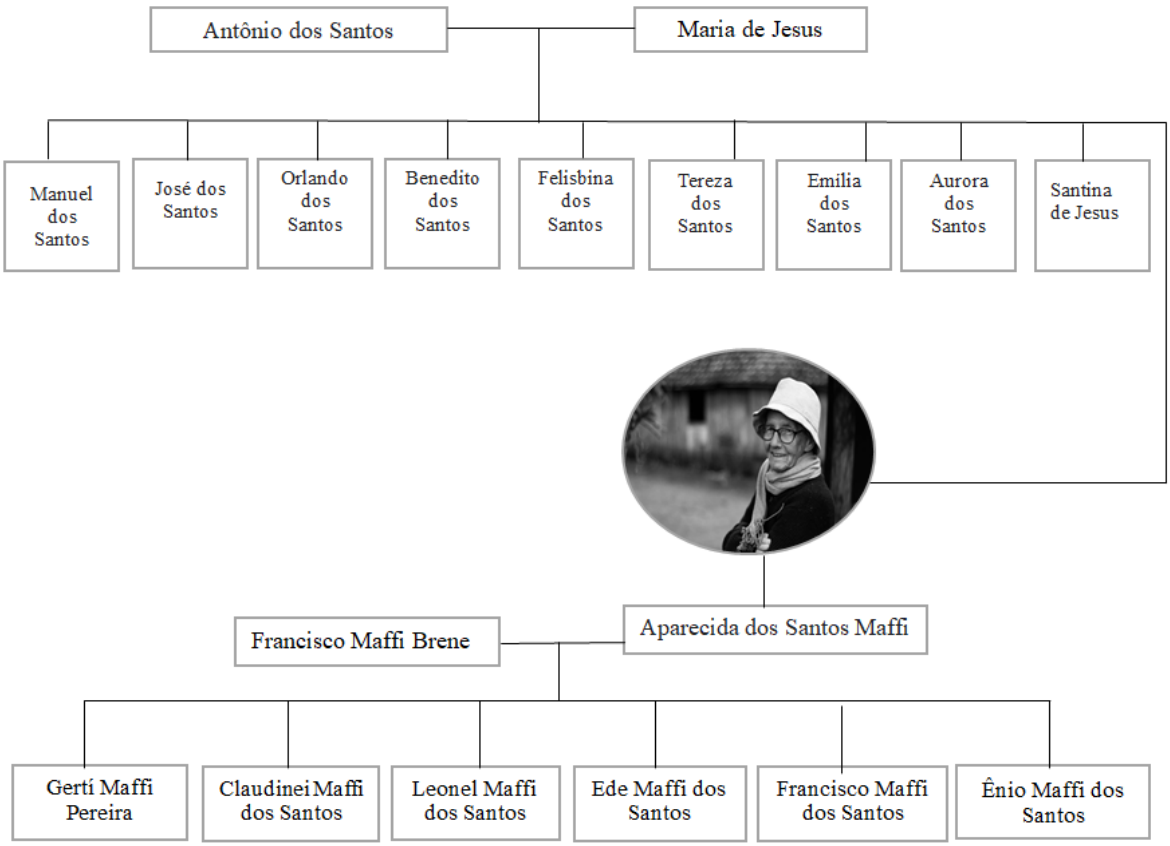


Figura 34- Aparecida Maffi (Dona Cida). Conjunto de Imagens. Acervo do estudo.

Luzia dos Santos

Figura 35 - Luzia dos Santos. Acervo do estudo, 2023.

Luzia dos Santos nasceu no dia 04 de setembro de 1958, na Cidade de Malacacheta, localizada no Vale do Mucuri, em Minas Gerais. Filha de Augustinho Moreira dos Santos e Florentina Gouveia da Cruz, ambos trabalhadores rurais. Com um ano, deslocou-se de trem com os pais e com os irmãos para Londrina e de lá para Distrito de Maravilha. Em Minas, a família já trabalhava em plantações de café, foi justamente esse motivo, somado à busca por melhores condições de vida que mobilizou a mudança de estado. Luzia e seus familiares moraram em diversas colônias e sítios na região de Maravilha, estabelecendo-se, inicialmente, na colônia da Fazenda Tibagi, na Volta Grande. Ela é a filha mais nova de uma família de onze irmãos. Luzia conta que, em virtude da não alfabetização dos pais, o sonho de seu irmão Vergílio, o Gení, era vê-la como professora. Ela estudou até a quarta série nas escolas rurais da região, ingressou na Escola Municipal Humberto de Campos e concluiu a quarta série na Escola Municipal Tomé de Souza, com uma interrupção nos estudos, por um período de 11 meses, em virtude de uma mudança da família para Bauru/SP. Na infância e na adolescência, trabalhou na roça, principalmente, na colheita do café e do algodão. Aos 14 anos, começou a trabalhar como doméstica em Londrina. Em uma das casas na qual trabalhou, ela ressalta que se sentia “como uma escrava da família” e que precisava “lutar diariamente” contra os

constantes assédios do “patrão”, que limitava as visitas à sua família a um final de semana por mês. Contudo, observa que a possibilidade de realizar o sonho do irmão ocorreu na última casa em que trabalhou. Nessa casa, na qual permaneceu por quase dez anos, ela relata que foi estimulada a estudar e, enquanto trabalhava lá, concluiu o Ensino Fundamental e o magistério. Em 24 de dezembro de 1987**,** casou-se com Leonel dos Santos Maffi, retornando, definitivamente, para Maravilha. Um ano depois, começou a trabalhar como professora na Escola Municipal Professora Corina Mantovani Okano, na qual se aposentou. Hoje ela vive em Maravilha e a sua rotina inclui o cuidado e a atenção compartilhada com oito companheiros caninos, Lassie, Tico, Samuel, Lorena, Neguinho, Nina, Adão e Eva.

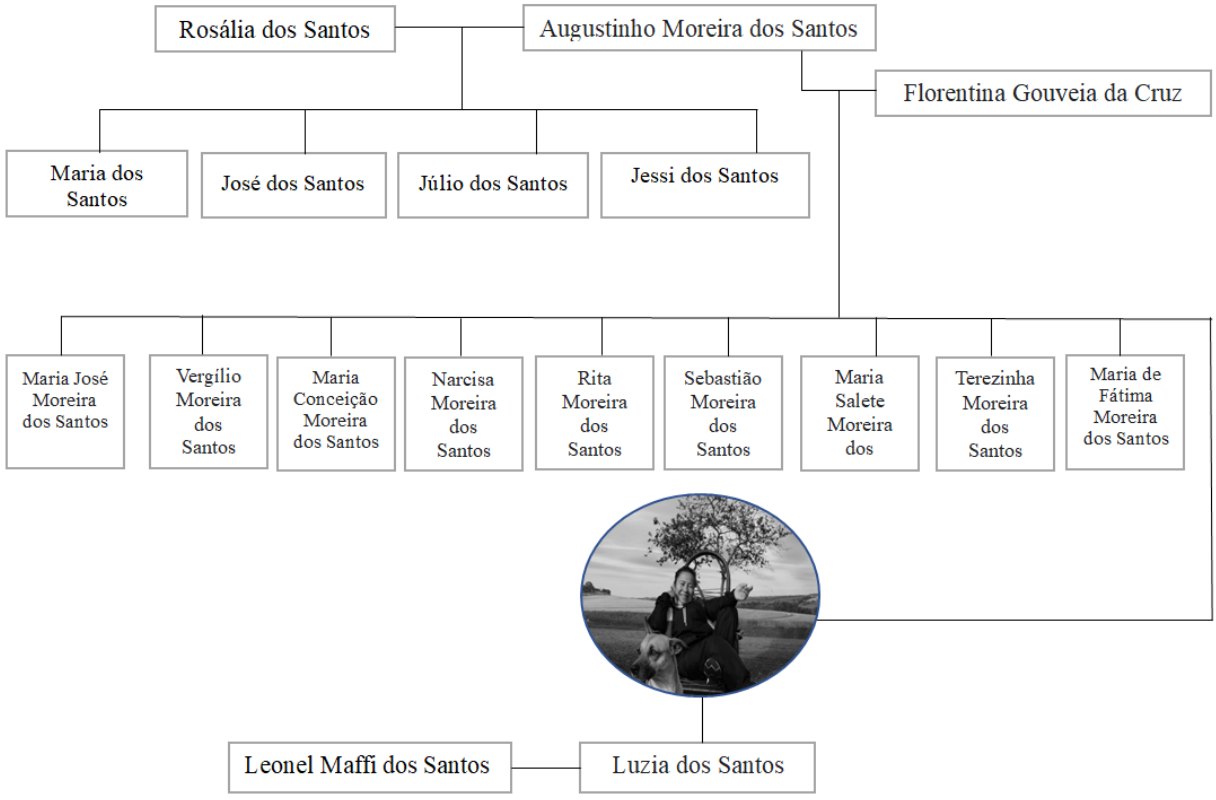


Figura 36 - Luzia dos Santos. Acervo do estudo.

Bela de Souza Mendes de Oliveira (Dona Bela)

Figura 37 - Bela Oliveira (Dona Bela). Acervo do estudo, 2024.

Bela de Souza Mendes de Oliveira nasceu no dia 21 de agosto de 1946, na Cidade de Tubarão, localizada no sul do estado de Santa Catarina. Os seus pais, Lucinda de Souza Mendes e Camilo Manoel Mendes, eram trabalhadores rurais e possuíam um pequeno sítio na cidade de Tubarão. No ano de 1951, mobilizados pela possibilidade de trabalho na colheita do café, os pais de Bela, na época com cinco anos, venderam a pequena propriedade que possuíam e se deslocam com os filhos para Londrina. Com a mudança, a família passou a viver em colônias de sítios e fazendas cafeeiras, na região do Limoeiro e da Warta. Na Warta, a família morou em um sítio, na época, conhecido como Zamberlan. Foi na colônia dessa propriedade que Dola Bela conheceu José Maia de Oliveira, também trabalhador rural, e com ele se casou em 28 de dezembro de 1963. Nessa época, o casal morava em uma tulha na propriedade mencionada, duas de suas filhas nasceram nesse período. Em 1967, deslocam-se para o Distrito de Maravilha, local no qual o marido começou a trabalhar como coveiro[60]. Inicialmente, Dona Bela e os filhos ajudavam o marido em seu trabalho, contudo, tempos depois, ela começou a trabalhar na roça. Nas escolas rurais do Limoeiro e da Fazenda

[60] No contexto anterior a organização de um cemitério na região, os corpos das pessoas que faleciam eram levados a cavalo, ao longo de uma estrada de difícil acesso, para o cemitério do Distrito de Paiquerê.

Floresta, na Warta, ela havia estudado até a segunda série. Os estudos, contudo, foram interrompidos em função do trabalho. Mais tarde, o aprendizado da leitura e da escrita, com o auxílio dos/as filhos/as, possibilitou que, em 1972, ela começasse a trabalhar como "bombeira" na SANEPAR e, posteriormente, como operadora de bomba e como operadora de sistemas. Foi nesse trabalho que, em 1998, ela se aposentou. Dona Bela e José tiveram seis filhos. Hoje viúva, ela mora na casa que adquiriu com o marido e na qual viveu a maior parte de sua vida. Bela é ativa nas atividades da Capela Nossa Senhora de Fátima.

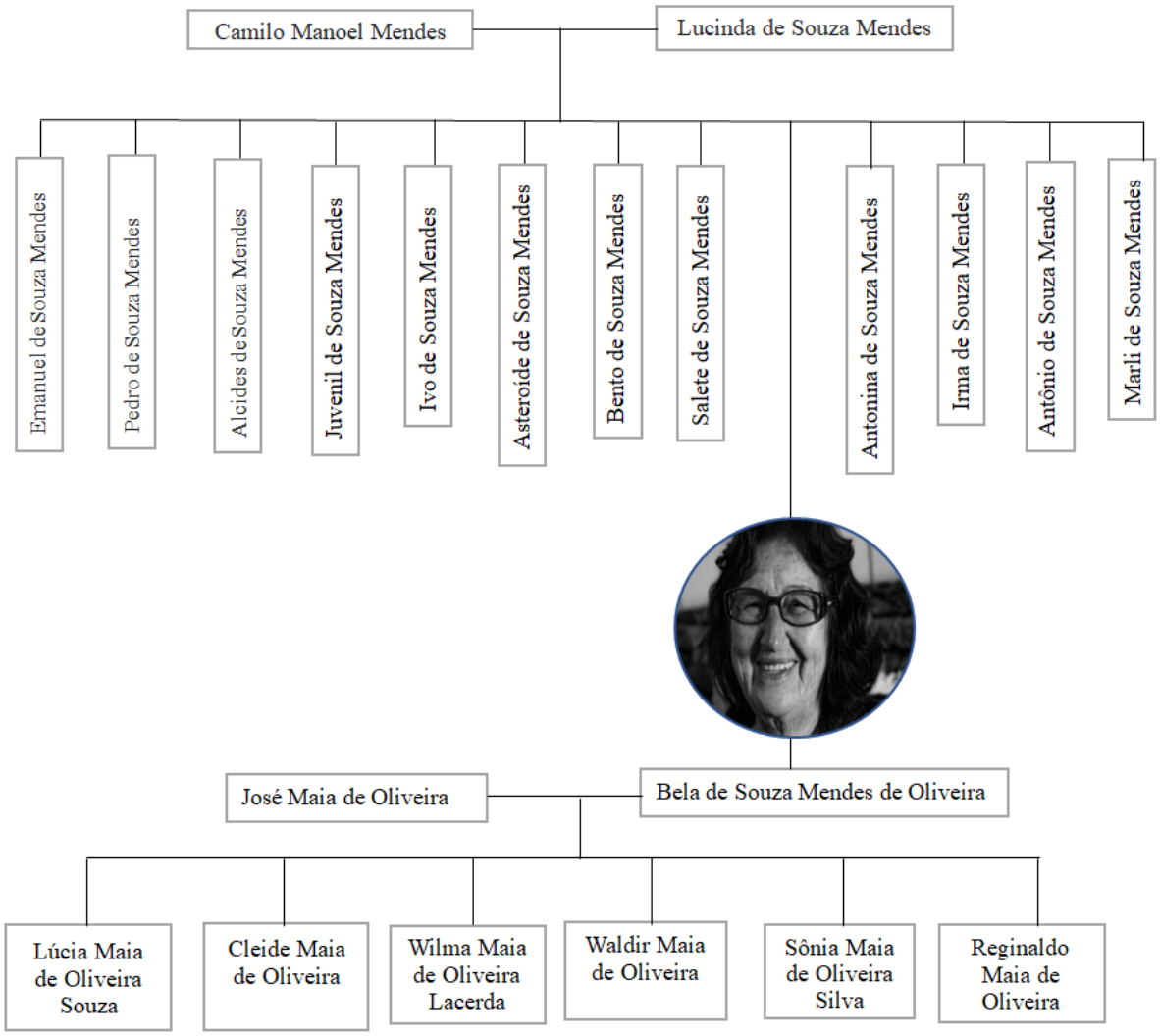


Figura 38 - Bela Oliveira (Dona Bela). Acervo do estudo.

3.6 Trilhando um percurso metodológico: por uma metodologia andarilha

A metodologia deste estudo acompanha a proposição de Tim Ingold (2022), inspirada na concepção de Paul Klee (1961) de que a linha "sai para dar uma volta" (1961, p.105). A linha — traçada no ar, no papel ou com a ponta de um bastão — surge do

movimento e é livre para ir aonde quer. Ingold pontua que em *Playing dead: a contemplation concerning the Arctic* (Fingindo-se de morto: uma contemplação sobre o Ártico), o escritor Rudy Wibe (1989) compara os entendimentos Inuit, seus movimentos e viagens pelo mar congelado, com os da Marinha britânica na sua busca pela passagem noroeste para o Oriente.

O autor reforça que para os Inuit, quando uma pessoa se movimenta ela se torna uma linha. Destarte, para caçar um animal ou encontrar outro ser humano — eventualmente perdido — uma linha de rastros é posicionada pelo ermo, com intuito de buscar sinais de outra linha e assim levar até a pessoa ou animal a quem a caça se destina. A partir dessa experiência, Ingold pontua que toda a paisagem é entendida como uma malha de linhas entrelaçadas.

> Os britânicos, todavia, "acostumados com os mares fluidos e sem caminho, se moviam em termos de áreas" (WIEBE, 1989, p. 16). O navio, suprido para a viagem antes de zarpar, era concebido pelos seus comandantes navais como uma embarcação móvel que carregaria a sua tripulação através do mar, num percurso determinado pela latitude e longitude de pontos sucessivos *en route*, para a direção pretendida. (Ingold, 2022, p. 102).

Em diálogo com Wiebe (1989,) ele afirma que enquanto os Inuit se movimentavam pelo mundo *ao longo* dos caminhos construídos enquanto viajavam, os britânicos, por outra perspectiva, navegavam *através* do que entendiam como a superfície do globo. É fundamentado nessas duas experiências que Ingold irá afirmar que essas duas formas de movimento podem ser compreendidas como linhas, no entanto constituem-se como linhas, fundamentalmente, distintas. Ele retoma a abordagem de Paul Klee e reforça que a linha que vai *ao longo* é aquela que saiu para dar uma volta — referindo-se a perspectiva Inuit —, ao passo que a linha que vai *através*, de modo distinto, é conectora. Ela liga pontos organizados em um espaço bidimensional.

A partir dessas duas experiências, o autor irá distinguir duas modalidades de viagem; andarilhar, como experiência de viajar *ao longo*, e, por outro lado, transportar, como uma modalidade de viagem que ocorre *através*. Assim, o/a andarilho/a está constantemente em movimento e, desse modo, pode ser entendido/a como o seu próprio movimento. Em resumo, a partir da experiência Inuit, Ingold (2022) afirma que o/a andarilho/a pode ser concebido/a no mundo como uma linha de viagem.

Para reforçar o seu argumento, o autor cita as mulheres Batek de Pahng, na Malásia, a partir da perspectiva de Tuck Po Lye (1997). As mulheres Batek afirmam que as raízes dos tubérculos silvestres andam, assim como os humanos e outros animais. A partir dessa

perspectiva, Ingold (2022) afirma que para elas caminhar é uma forma de deixar uma trilha conforme o movimento acontece, assim como as raízes fazem ao brotarem ao longo de suas linhas de crescimento e, assim, trilham os seus caminhos no solo. Para ele, a trilha do/a andarilho/a e a raiz que abre uma trilha constituem-se como fenômenos análogos e exemplificam a concepção de Klee sobre a linha.

De acordo com essa argumentação, a metodologia desta pesquisa é concebida como uma metodologia andarilha que se entende e se produz enquanto se movimenta *ao longo* das linhas de viagem tecidas em campo. Como uma metodologia andarilha, ela se sustenta perceptivamente e materialmente por meio de um engajamento ativo com o campo que se abre ao longo do caminho trilhado. De tal modo, ao mesmo passo em que a metodologia é pensada como uma linha de viagem que saiu para dar uma volta em campo e, ao longo dele, construiu, gradativamente, ao longo do movimento, um caminho para realização do trabalho de campo, as trajetórias de minhas companheiras de viagem são compreendidas como linhas de viagem e, portanto, como linhas de devir.

Segundo Ingold (2022), concebo o conhecimento como um caminho de movimento, uma vez que para o/a andarilho/a o conhecimento está ligado ao seu próprio movimento. Ele/a conhece conforme caminha ao longo das paisagens e, assim, deixa de uma linha de viagem no mundo. O ato de conhecer, portanto, está associado a trajetória, ou seja, ao percurso de aprendizado trilhado pelo/a aprendiz. Nessa dimensão, a própria antropologia pode ser concebida como um processo educacional, uma vez que aprendemos com as pessoas com as quais trabalhamos.

No que corresponde às companheiras de viagem, as suas trajetórias estão intimamente associadas as trilhas construídas por elas na territorialidadade habitada: enquanto caminham ao longo de um roçado, trilham um caminho na mata, marcam o asfalto com o barro de seus sapatos ou com a roda de uma carriola/carrinho de mão, cultivam uma horta no quintal, crochetam uma toalha de mesa, deslocam-se pelas ruas de Maravilha, assim como, quando, no trabalho com imagens, caminham por uma paisagem fotográfica. Nesse sentido, há uma relação direta entre a produção de suas linhas de viagem e a inscrição de suas histórias na paisagem local.

As suas trajetórias e memórias, portanto, são produzidas ao longo desses movimentos. Por esse caminho, se as suas trajetórias e memórias se constrõem por meio do processo referido, o olhar destinados a elas e o trabalho com as suas imagens só pode ser orientado por uma perspectiva metodológica que se faça andarilha, isto é, que se proponha

aprender em atividade, ou seja, ao longo do movimento, e, desse modo, acompanha as linhas de viagem das companheiras.

Uma metodologia andarilha na qual a educação, isto é, o processo de aprendizado mútuo, junto às companheiras, construiu-se por meio da atenção, de acordo com Ingold (2010), que desabrocha da prática — a *taskscape* —, de um conhecimento que é construído pela presença do "ser-no-mundo" (Ingold, 2010, p.21).

3.7 Primeira trilha e técnica teórico-metodológica de um trabalho de campo com imagens

O arranjo metodológico direcionado ao trabalho com imagens desta tese foi construído artesanalmente, de modo que a mobilização das imagens se fundamentou nas vivências em campo, ou seja, as situações percebidas ao longo da observação participante estavam implicadas ao desafio de trabalhar as trajetórias e memórias das companheiras de viagem a partir das imagens. Assim, o trabalho com imagens começa, própriamente, em minha primeira imersão antropológica em Maravilha. Foram as especifícidades das pessoas com as quais trabalho e do Distrito que demandaram a construção da metodologia desta tese direcionada ao trabalho com imagens.

A princípio, a mobilização metodológica para o trabalho com imagens estava fundamentada na importante perspectiva fotobiográfica de Fabiana Bruno (2009)[61], contudo, na medida em que a pesquisa de campo começou a se delinear, ela demandou caminhos metodológicos que respondessem aquilo que o prórprio campo anunciava como emergente. Assim como faz o *bricoleur*, foi necessário criar arranjos a partir dos meios possíveis (Lévi-Strauss, 1989), encontrando na expeiência, tal como o narrador benjaminiano, aquilo que será contado. Nessa dimensão, a metodologia passa a ser concebida como alvitre inventivo da experiência etnográfica de implicação em campo e, por esse caminho, não basta somente

[61] A perspectiva fotobiográfica de Bruno (2009) se configura como uma proposta metodológica verbo-visual, na qual a autora priorizou o trabalho com imagens fotográficas como uma proposta de "refletir", "pensar" e "redescobrir" "a memória e representar a trajetória de um idoso como um pequeno filme, que ele monta, desmonta e remonta, a partir de etapas metodológicas que partiram de arranjos visuais compostos por 20, 10 e 3 fotografias." (Bruno, 2010, p. 28). A proposta da autora se constituiu como um estudo das imagens e da memória de pessoas velhas, no qual a conjunção verbo-visual foi estabelecida por meio da intersecção entre operações de montagem e remontagem de fotografias, guardadas pelos(as) interlocutores(as) de seu estudo ao longo de suas vidas, e por relatos orais coletados durante o processo de pesquisa. A fotobiografia pensa a imagem fotográfica como um acontecimento, como um campo no qual forças se cruzam e como sistema relacional que coloca em questão instâncias enunciativas (o verbal) e, também, figurativas e perceptivas (o visual).

aprender com as pessoas, como destaca Luiz Roberto Cardoso de Oliveira (2010), o aprendizado também presume mudanças.

> O antropólogo, em geral, quando começa o trabalho de campo, tem um tema, um problema central, às vezes muito bem elaborado. Entretanto, ainda assim uma pesquisa bem-sucedida e adequadamente realizada deverá adequar algum ajuste de percurso. O bom desempenho do antropólogo em campo supõe que ele não só será capaz de aprender com os sujeitos da pesquisa, mas também que aprenderá o suficiente para ter que ajustar o seu foco inicial da pesquisa. (CARDOSO, 2010, p. 29).

O início do trabalho com as imagens ocorreu, aproximadamente, após dois meses de convivência em Maravilha, muitas caminhadas, pedaladas e capinadas, diálogos e encontros nas ruas, nas calçadas, nas casas e nas estradas, apresentações e reapresentações, construção de relações, afetos e muitas sacolinhas. Ele ocorreu de modo processual e gradativo. A abertura dos álbuns e caixas fotográficas, da casa e da vida das pessoas é uma abertura da intímidade que requer cuidado, afinal "a imagem provoca pensamentos e sentimentos que nos conduzem a falar, escrever e até agir. Associando cores, traços, ideias, a imagem produz desde reflexão até o sonho" (Batista, 2004, p. 81).

O trabalho com imagens começou com Maria Caetano e Rita, antes da malha de interlocução da pesquisa ser completamente definida. Nesse contexto, sugeri às companheiras de viagem que elas fizessem a seleção de fotografias com as quais pudéssemos dialogar sobre as suas trajetórias. Não indiquei um número específico de fotografias, por considerar a assimetria numérica de seus acervos, mas acordamos uma seleção que envolvesse de 10 a 20 imagens. O que assumiu significativa variação, dado o contexto específico de cada companheira. Por esse caminho, a assimetria de seus acervos foi o primeiro fator que anunciou a necessidade de procedimentos metodológicos próprios.

Maravilha é uma comunidade fundamentada na oralidade e lá as questões que integram a vida pública e, também, a privada são elaboradas por seu intermédio. Por se tratar de uma comunidade, predominantemente, oral e que se construiu a partir de experiências associadas à vida rural, nem todas as companheiras possuem abundantes registros fotográficos. Nesse aspecto, Maria Caetano e Rita ocupam polos extremos, enquanto Rita dispõe de abundantes registros fotográficos, Maria, por outro lado, possui um reduzido número de fotografias.

No ínicio dos anos 1970, Rita se deslocou para Londrina para trabalhar como trabalhadora doméstica, com o trabalho realizado ela conseguiu comprar uma câmera

fotográfica. Realização de um sonho. Aos finais de semana, quando retornava para casa, ela fotografava a sua família e, por extensão, as relações que permeavam o cotidiano comunitário da colônia da Fazenda São Francisco. As imagens, contudo, eram reveladas em Londrina, o que significa que todo processo envolvia deslocamento, acesso à cidade e acesso a dinheiro/papel-moeda. No caso Rita, o trabalho em Londrina viabilizou o acesso aos registros visuais.

No perídodo referido, as estradas não eram recapeadas e o deslocamento de Maravilha ao núcleo habitacional de Londrina era, da fato, uma viagem. Quando chovia, por exemplo, nem sempre o transporte coletivo circulava na região e, quando circulava, era comum que o veículo ficasse atolado em meio aos lamaçais de terra *rossa*[62]. Além desse aspecto, todas essas práticas envolviam dinheiro, o que nem todos/as os/as habitantes de Maravilha possuíam.

> E sabe, no início, quando eu mudei pra lá, eu vinha pra casa uma vez no mês, aí o tempo foi se passando e as coisas foram melhorando, passei a vir de 15 em 15 dias, porque eu também tinha as minhas ocupações na cidade, coisas de Igreja que eu gostava. Também, assim, era muito difícil vir pra Maravilha. Eu fiquei aqui, uma vez, uma semana. Tava chovendo, fiquei sem poder ir embora. A estrada era toda de terra, não tinha asfalto. O ônibus da Francovig ficou encaiado, quebrado. Ficou chovendo muito, fiquei uma semana sem poder sair. Eu lembro que os meus irmãos vieram aqui (Distrito) pra ligar pra lá (Londrina) pra falar o que estava acontecendo. Assim que melhorou o tempo eu voltei. Eu ia com um sapato até na venda do Dito (risos) e depois colocava outro. Já tava super cheio o ônibus**.** (Rita Elena Hortêncio Neves, reunião realizada no dia 22/05/2022).

Nesse contexto, era comum que as famílias tivessem hortas nos terreiros de suas casas, criassem animais destinados ao consumo doméstico e/ou caçassem animais silvestres para a alimentação. O dinheiro — adquirido após uma colheita ou perídodo de trabalho — era destinado à manutenção das necessidades básicas das pessoas. Para a maioria dos/as habitantes de Maravilha, a fotografia ainda não havia se popularizado, ela permanecia como uma técnica cara e, desse modo, estava muito distante de suas necessidades básicas. Esses aspectos restringiam o acesso de Maria, assim como das demais companheiras, às imagens fotográficas.

[62] Expressão utilizada pelos italianos para designar a pigmentação das terras da região ao norte do Estado do Paraná. Apesar da expressão *rossa* significar "vermelha" em italiano, em muitos casos ela foi entendida como roxa. Daí advém o uso das expressões "terra roxa" e "terra vermelha". A pigmentação dessas terras deriva da dissolução de rochas compostas por basalto, ou seja, rochas vulcânicas.

Após a primeira seleção de fotografias, realizada pelas companheiras de viagem, notei que as imagens, inicialmente, escolhidas, implicavam em operações que remetiam a outras imagens, referências de suas vidas, paisagens e pessoas e que, quase sempre, uma fotografia selecionada remetia a outras fotografias, que eram comentadas e, por vezes, retomadas. Era como se uma trilha de memória fosse se estabelecendo na passagem de uma imagem a outra ou de uma imagem a um lugar ou pessoa. A seleção que eu havia proposto foi atualizada a partir do repertório de cada companheira.

Muitas fotografias eram irmanadas a partir de uma lógica de parentesco, por exemplo, “essa fotografia é irmã dessa”, referência a uma imagem realizada no mesmo dia, ou “essa fotografia é prima dessa”, fotografia relacionada ao mesmo período e que possui uma proximidade com outra imagem. Nesse contexto, as relações de paraentesco e vizinhança, como uma forma de fazer parentesco, marcam a relação das companeiras com as imagens, de modo que as fotografias também faziam parentesco ao longo de sua mobilização por elas**.** Por esse caminho, o princípio de classificação de pessoas que possuem uma relação de pertencimento com um grupo comum — enunciado por Marc Augé (1975) em sua definição de parentesco — operava na mobilização das imagens pelas companheiras.

Ao retornar às casas das companheiras, após a primeira seleção fotográfica realizada por cada uma delas, encontrei uma grande variação de imagens selecionadas e um caleidoscópio de memórias cruzadas. A memória e a memória coletiva de Maravilha é fundamentada na oralidade, de tal modo, diante das imagens as companheiras iniciavam um longo percurso dialógico, no qual a experiência da imagem ensejava longos relatos orais. Eles caminhavam de temas que remetiam ao assunto do quadro fotográfico a memórias e relações que estavam além dele e cada fotografia selecionada emergia como um longo caminho a ser trilhado, emaranhando as memórias das companheiras a memória coletiva de Maravilha.

Em cada encontro com elas os diálogos sobre as imagens se estendiam por horas e a mobilização das fotografias estava, de modo direto, associada à relação que as pessoas estabelecem com a visualidade, que se associa, diretamente, à oralidade que marca a experiência comunitária local. Nesse caminho, a atenção das companheiras às fotografias expressa uma disposição dialógica comunitária, na qual o ato de se demorar diante da fotografia, frente às suas memórias e descobertas, está associado a uma percepção de tempo que rege a organização comunitária de Maravilha.

Frente às suas fotografias, as companheiras de viagem mobilizavam uma compreensão de tempo integrada a uma temporalidade marcada pela experiência comunitária.

Os relacionamentos comunitários implicam em dedicação, tempo e disponibilidade para a manutenção das relações de vizinhança. Sentar-se em uma cadeira de fios às tardes, como as/os habitantes mais velhos/as de Maravilha fazem com um/a vizinho/a, implica em tempo, assim como plantar, colher, entregar uma sacolinha a um/a vizinho/a, caminhar de um lugar a outro ou se deslocar com um veículo para realizar a compra do mês em Londrina. Essa percepção de tempo aponta para um modo de habitar marcado pela experiência comunitária.

De modo que a perecepção do mundo e das relações, geridas por um tempo produzido comunitáriamente no Distrito de Maravilha, marca a maneira como as companheiras se relacionam comigo e com as imagens. Estar diante das imagens, para elas, significa empregar ao trabalho de memória uma percepção de tempo produzida comunitáriamente. Além desse aspecto, as imagens, por si só, já apresentam um "nó" de temporalidades, como pontua Aby Warburg (2015).

O conceito de *nachleben* — elaborado por Warburg e recuperado por Didi-Huberman (2013), em "A imagem sobrevivente: história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg" — é comumente traduzido como sobrevivência ou vida póstuma. Ele corresponde ao tempo das imagens, que é composto por sobreposições e misturas de elementos, em uma dinâmica estabelecida por relações históricas e particulares. Como um "nó" de temporalidades, para Warburg (2015), a imagem apresenta uma temporalidade complexa, ela se constitui a partir de múltiplos movimentos — históricos, psicológicos, antropológicos, sociológicos — que têm o seu início e fim fora dela.

O tempo para Didi-Huberman não é percebido de modo linear, ele é anacrônico e heterogêneo, sobrepondo, nas imagens, passado, presente e futuro. Em oposição a perspectivas hitoriográficas fundamentadas no positivismo, evolucionismo e na concepção teleológica, Didi-Huberman pensa a História, inspirado em Walter Benjamin, como um processo de criação que ocorre a partir de seus detritos. Nesse diálogo, entre Aby Warburg e Walter Benjamin, proposto por Didi-Huberman,

> (...) a imagem não é um simples corte praticado no mundo dos aspectos visíveis. É uma impressão, um rastro, um traço visual do tempo que quis tocar, mas também de outros tempos suplementares — fatalmente anacrônicos, heterogêneos entre eles — que, como arte da memória, não pode aglutinar (Didi-Huberman, 2012, p.207).

Nesse sentido, a percepção comunitária de tempo que rege a vida das companheiras estava agregada à própria temporalidade das imagens. As companheiras de viagem se

colocavam diante de suas fotografias como se estivessem em uma paisagem a ser percorrida, uma paisagem de memórias mobilizada como uma rastro de um determninado momento de suas experiências, mas que remetia a outros tempos, heterogêneos e anacrônicos.

Em face disso, como informa Marilyn Strathern, compreendi que "a escrita só funciona se ela for uma recriação imaginativa de alguns dos efeitos da pesquisa de campo" (Strathern, 2017, p.312), de modo similar, a experiência etnográfica no trabalho com as imagens das companheiras abriu a metodologia, transformando-a em "uma recriação imaginativa dos efeitos da pesquisa de campo". Por esse caminho, a necessidade de rearranjar a metodologia destinada ao trabalho com as imagens desta tese, não significa ausência de consciência diante do processo de pesquisa, mas o próprio efeito da pesquisa de campo. E evidencia uma comunicação sobre uma forma de habitar o mundo na qual o tempo produzido comunitariamente rege as experiências das pessoas e, assim, atua em suas relações com as imagens que, como uma via de mão dupla, também agem na sua fabulação.

> O(a) pesquisador(a) em campo tem de administrar, e portanto habitar os dois campos ao memso tempo: recordar as condições teóricas sob as quais a pesquisa foi proposta, e com isso a razão de estar ali, cedendo ao mesmo tempo ao fluxo de eventos e às ideias que se apresentam. (Strathern, 2017, p.313).

Foi preciso assumir aquilo que é pertinente para as pessoas no "aqui e agora", como pontua Stratheern (2017). Em face disso, uma dinâmina de trabalho se estabeleceu. Os nossos encontros, inicialmente, foram nomeados pelas companheiras como "entrevistas", porém, ao longo do percurso, eles passaram a ser chamá-los de "reunião". Uma reunião na qual nos encontrávamos e destinávamos a nossa atenção ao trabalho de memória por meio das imagens.

Dessa maneira, a mudança terminológica apontou para o modo como trabalho com imagens foi construído e sinalizou, sobretudo, à forma de vida comunitária de Maravilha. Bona (2020) afirma que *coumbite* no Haiti designa uma festa ou uma reunião e ressalta que a expressão mantém semelhanças com o trabalho realizado em mutirão. Em Maravilha, entre as/os colonas/os e pequenos/as sitiantes, o trabalho, bem como na expressão *coumbite*, também tinha uma expressão comunitária, era realizado em multirões e trocas entre vizinhos/as, compadres e comadres.

Em cada reunião, *coumbite*, com cada uma das seis companheiras, uma trilha de memória era percorrida ao longo da imagem que elas selecionavam. A partir de uma seleção quase sempre prévia — porém sempre aberta aos caminhos de memórias que, na maioria das

vezes, eram tensionados pela apariação de outras imagens, memórias e pessoas —, as companheiras definiam a fotografia sobre a qual desejavam pensar. Essa proposição, contudo, foi organizada, por todas elas, já com um sentido de trajetória, ou seja, elas escolheram as imagens orientadas por um sentido de composição de uma trajetória.

Desse modo, as companheiras caminhavam tanto das imagens mais antigas até as mais recentes quanto mobilizavam fotografias cronológicamente mais recentes que comunicavam, a partir das mobilizações de suas memórias, temporalidades longínquas. A primeira imagem que Rita decidiu mobilizar, por exemplo, à composição de seu Trajeto de Visual, não é a fotografia mais antiga que ela possui, mas aquela que estabelece um sentido temporal que remete à travessia do Rio Tibagi. Essa imagerm coloca em relação dois "mundos" e dois tempos. A sua vida em Assaí com a família, antes da travessia do rio, e a sua vida na Colônia da Fazenda São Francisco, após a travessia do Rio.

Figura 39 - A travessia do Rio Tibagi. Milton Neves, irmão de Rita. Ano: 1971. Autoria desconhecida.

As entrevistas, que se transformaram em reuniões/*coumbites*, não foram construídas de forma estruturada, no sentido tradicional da terminologia, uma vez que foi acompanhamento do percurso de memória trilhado por cada uma das companheiras ao longo de suas fotografias que me permitiu acompanhar o trajeto de memória que elas

estabeleceram, ou seja, acompanhá-las na viagem. Foi esse caminhar junto que me possibilitou perceber o movimento de transição de uma imagem para outra, isto é, seguir o fio anacrônico da memória em suas ida e vindas emaranhadas.

A alteração terminológica ao longo do processo atuou como uma sintoma da mudança de percurso, visto que se companheiras fossem entrevistadas, no sentido de uma entrevista estruturada, como entrevistadora, eu faria a condução do percurso. O sintoma, para Didi-Huberman, diz respeito aquilo que a imagem desenvolve nos *sujeitos* e aquilo "que reside nela" (Didi-Huberman, 2018, p.8), portanto, a condução do percurso, atuaria de modo antagônico à percepção dos sintômas, isto é, dos sentidos despertos pelas imagens nas companheiras e dos arranjos possíveis que elas construiriam ao longo dos caminhos. Não era o lugar de entrevistadora que eu desejava ocupar, uma vez que o meu interesse residia e reside em andarilhar com elas pelas paisagens de suas memórias. Foi a partir desta condição andarilha que eu pude acompanhá-las e perceber os trajetos de construção de suas memórias, isto é, alcançar as linhas que compunham as suas malhas narrativas.

Após essas trilhas iniciais, haviam questões semi-estruturadas que, quando não abordadas durante as suas narrativas, eram direcionadas a elas. Elas consistiam nas seguintes perguntas: Quando a fotografia foi feita? Quem a fotografou? Quem são as pessoas fotografadas? Por que ela foi escolhida? Além de outras questões que, eventualmente, surgiam enquanto caminhava com as companheiras em suas paisagens de memórias e acompanhava os seus relatos.

Nesse contexto, as companheiras rearanjaram a dinâmica metodológica do trabalho com as imagens, uma vez que em cada reunião falávamos sobre uma fotografia ou sobre duas. Elas escolherem como trabalhar com as imagens, quando e definiram a quantidade de fotografias que desejavam falar por reunião. Destarte, uma dinâmica específica de composição foi estabelecida e, nela, como uma andarilha, eu segui as trilhas de memórias prospostas pelas companheiras.

Assim, o transcorrrer da pesquisa de campo deslocou a perspectiva metodológica proposta inicialmente para um trabalho metodológico com imagens implicado às emergencias do trabalho de campo. E, da experiência de campo, emergiu a necessidade de mobilização das fotografias a partir das dinâmicas que as companheiras participam e me convidavam a participar com elas. Por esse caminho, foi necessária a construção de uma dinâmica metodológica condizente com os processos que marcam as trajetórias das companheiras de viagem.

Diante disso, a composição do trabalho de memória realizado com cada uma das companheiras de viagem se deslocou da montagem de fotobiografias[63] à construção de Trajetos Visuais. Eles foram compostos ao longo do trabalho de campo a partir da percepção dos percursos de memória trilhados pelas companheiras de viagem, ao longo do trabalho de memória realizado em suas fotografias/paisagens de memórias. O percurso metodológico, portanto, foi concebido a partir das dinâmicas e possibilidades que as companheiras de viagem me convidavam à participar. Ao levá-las a sério, e "levar a sério é, para começar, não neutralizar" (Viveiros de Castro, 2002, p.129), a metodologia para o trabalho com imagens foi, acima de tudo, pensada por meio das dinâmicas que elas mobilizavam diante das imagens e de seus movimentos ao longo de suas vidas e, assim, estruturada como experiência etnográfica.

Viveiros de Castro (2002) propõe que as categorias sejam colocadas no domínio da incerteza, possibilitando que as pessoas apresentem aquilo que é relevante para elas. O trabalho etnográfico ocorre, por esse ponto de vista, na dimensão do encontro. O que não pressupõe uma ausência de direcionamento metodológico, mas o encontro entre conhecimentos e experiências.

Assim, a afirmação de Mariza Peirano (1992) de que na Antropologia não é possível que o fazer pesquisa de campo seja ensinado, como ocorre em outras perspectivas metodológicas, foi materializada na trajetória etnográfica desta tese. A antropóloga justifica essa abordagem ao ponderar que o transcorrer da pesquisa de campo está associado à biografia da pessoa que fará a pesquisa, ao "*objeto*" de pesquisa, a abordagem teórica, ao contexto histórico no qual a pesquisa está inserida, às relações entre o/a pesquisador/a e o campo de pesquisa, além dos imprevistos que podem acontecer durante o processo.

Diante do desafio narrado, a argumentação de Ingold (2022) na qual ele propõe uma distinção entre caminhada e montagem foi assumida como pressuposto do percurso metodológico trilhado. Em sua argumentação, Ingold (2022) sugere que ao longo da história, gradualmente, a linha foi privada de seu movimento gerativo e, sob a influência de concepções modernas, deixou de ser compreendida como um traço contínuo para ser concebida de modo fragmentado, como um encadeamento de traços e sinais.

Essa fragmentação ocorreu na compreensão dos campos relacionados à viagem, ao mapeamento e a textualidade. Com o advento dos transportes modernos, a *viagem* passa a ser orientada por um destino e, assim, substitui o ato de andarilhar. No campo do *mapeamento*, o

[63] Uma vez que a proposta fotobiográfica de Bruno (2009) está implicada a um percurso metodológico que

esboço de um determinado desenho foi substituído por um plano de rota. Por fim, na *textualidade,* a prática de contar histórias foi trocada por uma trama pré-concebida.

Em Maravilha, a realização de atividades cotidianas — ligadas às existências das companheiras de viagem — ocorre por meio da prática de andarilhar. Também comigo a dinâmica local me orientou dessa maneira. Eu cheguei até as casas das pessoas após andar ao longo das ruas, enquanto caminhava conheci pessoas e reencontrei outras, conversei com elas nas varandas de suas casas, caminhei até elas e com elas. Andei para e ao longo dos roçados enquanto trabalhava com Maria, caminhei ao longo das estradas que me levavam até os sítios e fazendas. Com Luzia, percorri quilômetros até chegar ao sítio habitado por Dona Cida. Caminhei até as casas de Lóla, Rita e Dona Bela e, em suas casas, caminhei com elas ao longo das paisagens de suas memórias/fotografias e em seus quintais. Foi a partir dessa dinâmica que a malha relacional desta tese se formou, ou seja, caminhando com as pessoas.

Nessa perspectiva, toda a dinâmica local se orienta e me orientou de modo andarilho. A metodologia para o trabalho com imagens, do mesmo modo, não se dissociou dessa experiência. Quando trabalhávamos com as fotografias, ao acompanhar uma história narrada por uma companheira de viagem, era como se eu caminhasse com ela em um terreno fotográfico, ou seja, ao longo das paisagens de suas memórias. Ademais, ao iniciar o trabalho com as fotografias, o movimento comunitário gerado pelas companheiras à procura de imagens possibilitou que fotografias desconhecidas circulassem de mãos em mãos, de modo que as imagens também assumiram itinerâncias, isto é, elas também participaram uma dinâmica andarilha, tornando-se, elas mesmas, andarilhas.

Tal como sugere Bárbara Copque (2020) no ensaio “As imagens que me faltam”, as companheiras iniciaram um processo de busca pelas imagens que lhes faltam. Luzia procurou por fotografias de sua infância e, de tal modo, iniciou um movimento no qual participaram os/as vizinhos/as, pessoas conhecidas e integrantes de sua família de outros estados, incluindo a presença “em espírito” [64] de seu irmão Vergílio. No início do trabalho de memória, Maria possuía apenas cinco fotografias, foi na casa de sua irmã Cida que ela encontrou algumas das imagens que lhe faltavam. A ausência de imagens de sua mãe, contudo, permanece.

O restrito acesso às imagens fotográficas durante a infância e a adolescência das companheiras Luzia e Maria toca na problemática abordada por Eustáquio Neves em “Retrato

---

pressupõe etapas a serem seguidas à composição das fotobiografias.

[64] Essa concepção será abordada no item 6.1, “A fotografia como ritual de evocação: notas sobre as viagens nas e sobre as imagens das companheiras de viagem”.

falado" (1999)[65], isto é, o reduzido número de fotografias de família entre pessoas negras. No projeto, o autor elaborou uma dúzia de caixas, com imagens na tampa e no fundo, nas quais reconstruiu, por meio das reminiscências narradas por parentes e semelhanças entre familiares, o retrato de um avô que não conheceu.

Ao buscarem as imagens que lhes faltam, Luzia e Maria reclamam o direito à visualidade, visibilidade e a memória e anunciam aquilo que Eustáquio Neves e Bárbara Copque dão visibilidade em seus trabalhos, a ausência de fotografias de família entre pessoas negras dialoga com dinâmicas de poder que definem quem possui o direito à visualidade, ou seja, quem pode contar a História e quais memórias farão parte dela. Por conseguinte, reivindicar o direito à visualidade consiste em disputar as narrativas sobre o futuro.

Diante do narrado, o processo andarilho marcou todo o processo etnográfico da pesquisa, do corpo às imagens. Destarte, a experiência em campo que antecedeu a construção da malha de interlocução não se apartou do percurso metodológico da pesquisa direcionado ao trabalho com imagens. De modo direto, contudo, o percurso experiencial realizado a partir da observação participante, até a formação da malha de interlocução, orientou o trabalho com o material fotográfico das minhas companheiras de viagem.

Perante o deslocamento destacado, a construção do percurso metodológico direcionado ao trabalho com imagens foi motivado pelas especificidade do trabalho de campo em Maravilha. E, nessa consjuntura, a pesquisa de campo apresentou o desafio de pensar a metodologia de pesquisa ao longo do caminho, em um cenário no qual fazer a pesquisa significava também a compreensão de que o fazer da pesquisa transforma a própria pesquisa. E essa condição implica na produção da metodologia de trabalho. Foi preciso, então, "conceder estatuto epistemológico a essas situações de comunicação involuntária e não intencional" (Favret-Saada, 2005, p.13).

Como pontua Ingold (2022), diferentemente de andarilhar, o transporte se caracteriza pelo destino. Por isso, ele não é orientado na mesma propoção que um desenvolvimento *ao longo* de um determinado caminho tanto quanto é orientado por um carregamento de pessoas e bens *através,* levando-os de caminho a caminho, de modo a não afetar "as suas naturezas básicas". Nesse sentido, entendo que assumir uma condição metodológica andarilha diz respeito ao entendimento de que o método é afetado pela experiência do caminho. Uma vez que, "como andarilhos, experimentamos o que Robin Jarvis (1997, p.69) chamou de uma

[65] Retrato falado (2019) foi o projeto vencedor da Bolsa de Fotografia ZUM/IMS 2019. As imagens podem ser acessadas no site do Instituto Moreira Salles.

“ordenação progessiva da realidade”, ou a integração do conhecimento *ao longo* de um caminho de viagem” (Ingold, 2022, p. 116-117).

Ao passo que o conhecimento é ordenado *ao longo* de uma viagem, a relação entre o andarilho e o caminho — de suas necessidades e descobertas — configura-se como uma relação de conhecimento que encontra a sua possibilidade ao longo do caminho. É nesse cenário, portanto, que a metodologia deste estudo foi concebida ao longo de sua realização, a partir das relações de conhecimento que foram experimentadas durante a jornada.

O trabalho com as imagens, portanto, buscou a sua condição de possibilidade na participação das dinâmicas que integram as vidas das pessoas e, de tal modo, assumiu o desafio de mobilizar as fotografias em um contexto no qual as experiências vividas em campo convocaram o trabalho com as imagens, tanto com as fotografias guardadas pelas companheiras quanto com as realizadas durante a observação participante.

Assim, essa primeira trilha de trabalho com as imagens, levou a uma primeira elaboração teórico-metodológica, fundamentada nas mobilizações práticas das imagens pelas companheiras de viagem. Por meio dela, as trajetórias passaram a ser concebidas como linhas de devir (ou linhas de viagem) e, ao longo do trabalho de memória, as imagens eram percorridas pelas companheiras de viagem como paisagens de memórias. Destarte, a composição das narrativas das companheiras de viagem, ao longo do percurso de memória realizado em suas fotografias/paisagens de memórias, foi denominado como Trajeto Visual.

A primeira trilha e técnica teórico-metodológica desta tese — elaborada em parceria com as companheiras de viagem, a partir das observações-participativas, das reflexões e sugestões das companheiras para problemas teórico-metodológicos que nós percebiamos, em um processo por meio do qual os fazeres fomentaram reflexões conjuntas – é orientada por três concepções fundamentadas no trabalho com as imagens em campo. Ela se desdobrou em procedimentos à mobilização das imagens:

1. Trajetórias como linhas de devir ou linhas de viagem
2. Fotografias como paisagens de memórias – trilhadas por essa linha de devir.
3. Trajetos visuais: crochetando narrativas sobre uma trajetória.

3.7.1 Trajetórias como linhas de devir ou como linhas de viagem

> "É o devir que faz, do mínimo trajeto ou mesmo de uma imobilidade no mesmo lugar, uma viagem; e é o trajeto que faz do imaginário um devir". (Deleuze e Guattari, 2011, p. 77).

A noção de devir foi elaborada por Gilles Deleuze e Félix Guattari a partir de realidades engendradas, ou seja, por meio de experimentações constituídas na vida. O devir não é concebido como um conceito que se estende para todas as realidades, como argumenta Zourabichville (2004), uma vez que ele não se institui como uma generalidade. Os devires são imperceptíveis e consistem em atos contidos em uma vida, expressos por meio de um estilo, compondo-se como uma possibilidade para conceber as trajetórias.

Deleuze e Guattari (1997) asseveram que o devir se distingue da noção de mimese, pois "o devir não produz outra coisa senão ele próprio" (Deleuze; Guattari, 1997, p.14), assim como uma trajetória. Essa produção, contudo, ocorre por meio de um processo diferencial, uma vez que em seus engendramentos o devir difere até de si mesmo. Diante disso, ele não consiste em imitar algo ou alguém e, tampouco, proporciona relações formais. E não se caracteriza, portanto, nem pela imitação de um *sujeito*, nem pela proporcionalidade da forma, pois não está associado ao ato de chegar a uma forma idealizada, uma vez que não há um tempo do qual ele parta, nem um lugar ao qual deva chegar.

> Devir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais próximas daquilo que estamos em vias de nos tornarmos, e através das quais nos tornamos. É nesse sentido que o devir é o processo do desejo (Deleuze; Guattari, 1997, p.64).

Na perspectiva dos autores, o devir não pode ser associado ao ato de fazer como ou ajustar-se a um modelo, já que ele não se trata de um lugar a chegar nem no que alguém está se tornando, visto que "à medida que alguém se torna, o que ele se torna muda tanto quanto ele próprio". (Deleuze e Parnet, 1998, p.3). Assim, os devires não são, portanto, fenômenos de assimilação, nem de imitação, mas de dupla captura.

> Enfim, devir não é uma evolução, ao menos uma evolução por dependência e filiação. O devir nada produz por filiação; toda filiação seria imaginária. O devir é sempre de uma ordem outra que a da filiação. Ele é da ordem da aliança. Se a evolução comporta verdadeiros devires, é no vasto domínio das

> simbioses que coloca em jogo seres de escalas e reinos inteiramente diferentes, sem qualquer filiação possível. (Deleuze e Parnet, 1998, p.15).

A mudança é a única constância do devir. Em a "Lógica do sentido", Deleuze (1974) argumenta que o devir é um movimento puro que pode ser compreendido como a própria diferença, uma vez que nele há uma produção constante de distinções, pois "toda diversidade e toda mudança remetem a uma diferença que é a sua razão suficiente" (Deleuze, 2008, p.313). Nesse caminho, o devir produz a sua realidade na diferença e, ao diferir até de si mesmo, procede por meio de uma imprevisibilidade.

Essa relação pode ser percebida no caminho construído por Deleuze e Guattari (1992) na definição conceitual de outrem, noção compreendida pelos filósofos como a expressão de um mundo possível. Eles asseveram que "outrem é sempre percebido como um outro, mas, em seu conceito, ele é a condição de toda percepção, tanto para os outros como para nós. É o atributo sobre a qual passamos de um mundo a outro. Outrem faz o mundo passar e o "eu" nada designa senão um mundo passado" (Deleuze e Guattari, 1992, p.30).

Todo conceito, segundo eles, tem uma história, um mundo possível, contudo essa história transcorre em ziguezague e cruza outros problemas e outros planos diferentes. Em um conceito há componentes de outros conceitos, elaborados para oferecer respostas para outros problemas em outros planos. A partir de um plano determinável, ocorre a passagem de um conceito para outro. Os autores ponderam que a definição conceitual de outrem, por exemplo, leva à criação da noção de espaço perceptivo que terá, por sua vez, outros elementos a determinar.

Assim, um conceito remete a outros conceitos, tanto por sua história quanto por seu devir. Nessa associação, os devires dos conceitos estão em relação com outros devires e isso implica na percepção de que, ao diferir de si mesmo e ser definido em sua própria realidade, o devir não está fechado em seu contexto, pois ele pressupõe vinculações. Essas vinculações, contudo, não significam que o devir não se diferencia de outros devires e, nesse caminho, a relação com outros corpos opera, portanto, a partir de um pressuposto diferencial. Outrem abre as linhas das formas, desarranjando-as e, posteriormente, recompondo-as por meio de sua existência como mundo possível.

Deleuze (2008), contudo, ao associar o devir à afirmação, dissocia a diferença da negação e, ao fazer isso, distancia-se da perspectiva dialética. Para Hegel (1982), é a partir do devir que o ser e o nada desaparecem um no outro, o devir para ele, portanto, consistiria em

um movimento de síntese entre esses dois diferentes e, desse modo, ele operaria como um mediador.

Na perspectiva de Hegel (1982), a coexistência de diferentes, contrários, e o seu apagamento recíproco atribui ao devir a potencialidade de suplantar as contradições. Em Deleuze (2008), por outro lado, o devir não é concebido em termos de mediação, que assumiria o papel de sintetizar as diferenças, pois ao se diferenciar de si mesmo o devir se afirma como realidade e heterogeneidade. Isto é, na perspectiva de Deleuze (2008), a diferença é positivada, visto que ela é a condição de afirmação do devir.

É na filosofia de Spinoza que Deleuze e Guattari (1997) encontram fundamento para conceituar o corpo, concebido a partir das dimensões cinética (longitudinal) e dinâmica (latitudinal). A longitude de um corpo caracteriza o seu agenciamento individuado, ela consiste nas relações entre os conjuntos de partículas, as linhas, que compõem esse corpo. Tais conjuntos são partes uns dos outros segundo a composição relacional que define a individuação de um corpo. A dimensão cinética, desse modo, coloca em questão velocidades e lentidões, assim como o movimento e o repouso do conjunto de partículas agregadas que compõem um corpo.

Ao passo que a dimensão dinâmica, latitudinal, corresponde aos afetos de que um corpo "é capaz segundo tal grau de potência, ou melhor, segundo os limites desse grau. *A latitude é feita de partes intensivas sob uma capacidade, como a longitude, de partes extensivas sob uma relação*." (Deleuze e Guattari, 1997, p.42). Essa dimensão se define pela capacidade de afetação mútua, isto é, pela aptidão de um corpo em afetar-se e ser afetado nos cruzamentos com outros corpos e implica em uma variação da velocidade das partículas afetadas pelas relações com outros corpos.

As relações que integram um indivíduo, decompondo-o ou modificando-o, dizem respeito às intensidades que lhe afetam, elas aumentam ou diminuem a sua potencialidade de ação e podem vir de suas próprias partes ou de partes exteriores. Assim, segundo os autores, os afetos são devires. Em diálogo com Spinoza, eles salientam que "cada relação de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, que agrupa uma infinidade de partes, corresponde um a grau de potência" (Deleuze e Guattari, 1997, p.42).

Ser entendido em sua própria realidade — por não se definir a partir de uma generalidade, nem pela imitação e por não assumir a forma de outro — não significa que o devir está fechado em seu próprio contexto, pois a sua potência diferencial possibilita a constituição de um outrem aberto e, assim, portanto, sempre temporário. As trajetórias, assim

como os devires, são, gradativamente, construídas a partir de um processo diferencial, elas abrem as linhas das formas e não se constituem a partir de generalidades. Assim como no devir, em uma trajetória não há um lugar no qual se deva chegar e a sua produção diferencial não excluí, contudo, a sua aptidão em ser afetada e de se afetar outras trajetórias.

Em argumentação acerca do conceito de ambiente, Ingold (2012) sugere uma observação orientada na perspectiva de Charles Darwin (1950), em "A origem das espécies". Diante de plantas e moitas que revestem uma margem emaranhada, Darwin observou que os feixes fibrosos, que integram cada planta e moita, ao entrelaçarem-se formam um tapete de vegetação. Segundo Ingold, a noção de ambiente reaparece na argumentação de Darwin como um grande emaranhado de linhas.

O antropólogo sugere que a concepção de Darwin foi elaborada pelo geógrafo Torsten Hägerstrand (1976). Hägerstrand propôs que os elementos integrantes do ambiente — tanto humanos quanto animais, plantas, pedras e prédios — têm "uma trajetória contínua de devir" (Ingold, 2012, p. 39) e na medida em que cada integrante do ambiente se move ao longo do tempo e encontra outros elementos as suas trajetórias são enfeixadas em distintas combinações. A partir desse arranjo, Ingold argumenta,

> "Vistos de dentro", escreveu Hägerstrand (1976, p. 332), "pode-se pensar as pontas das trajetórias como sendo às vezes empurradas para frente por forças que vêm de trás, às vezes olhando em volta e estendendo os braços, a cada momento perguntando 'o que eu faço agora'?"; nos termos de Hägerstrand, o emaranhar dessas trajetórias que não param de se estender constitui a textura do mundo — "a grande tapeçaria da Natureza tecida pela história". Como a margem emaranhada de Darwin, a tapeçaria de Hägerstrand é um campo não de pontos interconectados, mas de linhas entrelaçadas; não uma rede (*network*), mas o que eu gostaria de chamar de malha (*meshwork*) (Ingold, 2012, p. 39).

A partir de Hägerstrand (1976), Ingold irá defender que as trajetórias, ou caminhos nos quais a prática improvisativa se desenrola, são linhas. Ao longo delas é que as coisas são formadas. A ideia de emaranhados de coisas diz respeito ao entrelaçamento de linhas que, por sua vez, são compreendidas como linhas de crescimento e movimento. De modo mais direto, as linhas emaranhadas consistem no entrelaçamento das trajetórias de devir dos elementos.

Em "Linhas: uma breve história", Ingold (2022) aprofunda essa argumentação. Ele ressalta que o ato de estudar — tanto as pessoas como as coisas — irá consistir na apreensão das linhas pelas quais elas são feitas. Assim como Hägerstrand (1976), ele estende essa abordagem tanto para os tecidos orgânicos, referindo-se à constituição de humanos, animais e plantas, quanto para pedras e prédios. O antropólogo argumenta que as pessoas habitam um

mundo que é composto por linhas e que uma coisa ou uma pessoa se caracteriza por uma junção de linhas.

Ao retomar ao significado da palavra inglesa *thing*, hoje entendida como coisa, Ingold destaca que a expressão significava uma reunião de pessoas — assim como um local no qual pessoas encontram para resolver questões comuns — e pontua que a expressão *everything* — derivada de *thing* — significa "todas as coisas". Destarte, por meio dela, toda coisa pode ser compreendida como um parlamento de fios. Nessa abordagem, ao mesmo tempo em que as coisas significam um parlamento de fios, um conjunto de fios, de tecidos agregados, como o corpo humano, as trajetórias das pessoas e, também, as suas práticas de deslocamento e habitação no mundo também constituem linhas.

Por esse caminho, o antropólogo irá comparar o desenho à mão livre com as perambulações do/a andarilho/a. No desenho, ele observa que é como se o/a desenhista pegasse a sua linha para dar uma volta, de modo análogo ao que se passa com o/a andarilho/a que deixa as suas pegadas, caminhos e trajetos em uma trilha no chão.

Ingold exemplifica essa afirmação a partir da perspectiva de Diana Young (2001), na qual a antropóloga relata que para o povo Pitjantjatjara é por meio das estradas que os caçadores são conhecidos e identificados, contudo, a história de uma estrada apenas era contada quando as pessoas estavam acompanhadas, "*iam junto*". Isto é, caminhavam em conjunto ao longo da estrada. Ingold argumenta que ir junto equivale a trilhar um caminho pelo mundo, distinguindo-se, portanto, de uma viagem de ponto a ponto através da superfície do mundo.

> Verdadeiramente, para o andarilho o mundo, como tal, não tem superfície. É claro que ele encontra superfícies de diversos tipos: chão sólido, água, vegetação e assim por diante. De fato, é majoritariamente graças à maneira pela qual essas superfícies respondem à luz, som e pressão do toque que ele percebe o mundo da forma que faz. Essas superfícies, contudo *no* mundo, não *do* mundo. (Ingold, 2022, p.107-8).

Assim, as superfícies, tecidas na própria paisagem, na textura do mundo, são entendidas pelo autor como linhas de crescimento e movimento, produzidas pelos seus habitantes. Cada linha é definida por Ingold como equivalente a um caminho de vida. Nessa argumentação, se cada linha deixada na superfície pode ser compreendida como um caminho de vida, as trajetórias das pessoas estariam marcadas na superfície que habitam. Nesse sentido, há uma inscrição das pessoas e, também dos outros elementos na textura do mundo.

Um mundo composto por texturas é mundo de histórias, uma vez que as linhas podem ser pensadas como trilhas, caminhos, de uma trajetória.

Em diálogo com a abordagem de Nancy Munn (1973), acerca das iconografias entre Walbiri da Austrália Central — em "Símbolos que representam a si mesmos" —, Roy Wagner (2017) argumenta que elas são imagens realizadas por meio de impressões feitas na terra por pessoas que se movem nela ou por meio de formas estáticas que marcam a terra. As formas mais presentes se caracterizam por imitações de trajetórias percorridas por humanos e animais.

Ele ressalta que essas iconografias são inscritas em áreas de areia e que as suas realizações ocorrem durante episódios de narração e conversas cotidianas. Há iconografias que são símbolos que ilustram as narrativas de mulheres, ou seja, formas ideográficas, denominadas por Munn (1973) como "histórias de areia", e aquelas feitas e utilizadas pelos homens que se fundamentam no prosseguimento da trilha de uma pessoa ou em seu movimento pelo país.

> Uma trilha pode ser *seguida (bura)* em sua criação ou interpretação, e o movimento "ao longo" da progressão espacial, representada em termos gráficos ou implícita na "linha" das canções cantadas sobre os pontos ou episódios sucessivos da jornada, possui o efeito de modelar a continuidade do discurso falado de acordo com a travessia espacial. (Wagner, 2017, p.28).

As pessoas conhecem e experimentam o seu país por meio das trilhas e dos marcos nos quais as continuidades dizem respeito. A vida das pessoas torna-se um processo de inscrição, visto que os Walbiri, em sua condição de caçadores e coletores, garantem o seu sustento ao seguir os rastros deixados pela caça, e, além disso, eles mesmos passam a vida criando rastros. Diante disso, "essa inscrição, em grande medida uma repetição infinita de atos domésticos e produtivos, um 'seguir' os costumes e a técnica, também era um retraçar de trilhas e rastros que são conhecidos desde o começo dos tempos" (Wagner, 2017, p.28-9).

Na experiência Walbiri, as trajetórias das pessoas podem ser pensadas a partir de seus rastros, de tal modo à vida de uma pessoa é entendida como a totalização de suas trilhas, ou seja, a inscrição integral de seus movimentos que são traçados no solo. Nesse cenário, assim como as trajetórias das pessoas são pensadas por meio de seus rastros, o percurso de vida desse povo, incluindo o conjunto de seus jeitos, ajustes e circunstâncias formalmente encontradas, configura-se como a soma de seus 'rastros', trilhas que são produzidas em seu país e possibilitam que a experiência seja medida (Wagner, 2017).

> É nesse sentido que as capacidades analógicas do "rastro" iconográfico o tornam a "alavanca" perfeita, ou o elemento articulador, entre o microcosmo de variedades sensoriais restritas e codificadoras de valores, e a efetuação deste microcosmo em um mundo mais amplo, de variedades sensoriais contrastivamente mais exaustivas. Pois um rastro representa a si mesmo como um microcosmo, como ser e movimento comprimidos em um plano bidimensional, e, portanto, traz como consequência uma incorporação mais completa desse movimento, como aquilo que faz o rastro. (Wagner, 2017, p.29).

Uma pessoa que segue um rastro é também uma criadora, pois ao realizar esse movimento ela imbui o microcosmo com a sua existência e com o seu movimento criador, já que ao seguir os costumes e a técnica, ela também retraça as trilhas e os rastros já conhecidos. Ademais, para Roy Wagner (2017), o ato de executar essas ações — a partir de uma definição coletiva e somativa do rastro que, por sua vez, é compreendido como uma forma de vida total e como as experiências de um povo — consiste em efetuar e dar vida a realização dos rastros como ato criativo.

Na abordagem referida por Wagner e na argumentação de Ingold, as trajetórias podem ser compreendidas como linhas ou trilhas inscritas na textura do mundo. Ao fazê-las, ao longo do percurso de sua vida, as pessoas contribuem para a produção coletiva dessa textura. Assim, o percurso transcorrido por uma trajetória, em sua produção e inscrição na textura do mundo, integra uma atividade coletiva.

Tendo em vista que o devir não pode ser pensado como uma representação de um referente, é possível argumentar que o mesmo ocorre com as trajetórias, uma vez que elas informam elementos do percurso de vida de um *sujeito* e, ao mesmo tempo em que se constituem como particulares, elas estão, historicamente, localizadas, isto é, associadas a uma construção que ocorre em um contexto coletivo. De modo análogo aos devires, as trajetórias se constituem por meio de um processo diferencial, são abertas à experiência de um *sujeito e,* na mesma proporção em que o ser se constitui como um "acontecer", a sua trajetória também se caracteriza como um "acontecer".

Diante disso, as trajetórias são tão abertas quanto uma vida em processo. E, na medida em que a mudança se constitui como a única constância do devir, ela também se define como a única estabilidade de uma trajetória. Ademais, se as trajetórias são construídas ao longo de um caminho de movimento, elas se caracterizam como a própria possibilidade de mudança.

Ao se furtar do presente — já que o próprio ato de falar do presente já é passado, argumenta Deleuze (1974), o devir não suporta a distinção entre o passado e o futuro, pois ele é passado e futuro ao mesmo tempo. Em uma trajetória, temporalidades se cruzam e abrem a experiência do tempo, ou seja, o ser do presente é também o ser do passado e do futuro e, ao mesmo tempo em que é a mesma pessoa não permanece igual. Por esse caminho, entendo que a inscrição de uma trajetória de vida na textura do mundo possibilita o contato entre distintas temporalidades.

Assim como os/as peregrinos/as, de acordo com Ingold (2021), a presença das companheiras de viagem em Maravilha é assinalada pela soma crescente de suas trilhas, ao longo do deslocamento de uma casa a outra, caminhando de uma roça para outra, nas roças ou em seus quintais, nas hortas, de um lugar a outro no sítio, capinando ou plantando, fazendo crochê ou fuxico. Diante do exposto, as trajetórias das companheiras são concebidas como a soma crescente de suas trilhas, ou seja, como uma linha contínua[66] de peregrinação que, assim como a linha de vida de um/a peregrino/a, costura o seu caminho no mundo.

Por meio da associação das concepções apresentadas por Ingold e Wagner à noção de devir, é possível argumentar que cada trajetória se realiza como uma potência criativa singular, mutável e em constante produção, já que não é possível falar de uma vida como uma forma acabada, pois isso significaria retirar o seu movimento e assim, portanto, congelar uma trajetória em um recorte temporal. Diante disso, ao conceber as trajetórias como linhas de devir, o movimento realizado nesta tese também constrói uma linha de viagem que tematiza o acompanhamento das trilhas das companheiras, isto é, segue os seus rastros, ao longo de seu percurso de vida e, assim, percorre e cria esse caminho ao longo de suas paisagens de memórias/fotografias.

[66] As trajetórias são concebidas como linhas contínuas de peregrinação, o que não significa, de modo algum, linearidade. A associação da linha à linearidade, segundo Ingold (2022), é um pressuposto moderno.

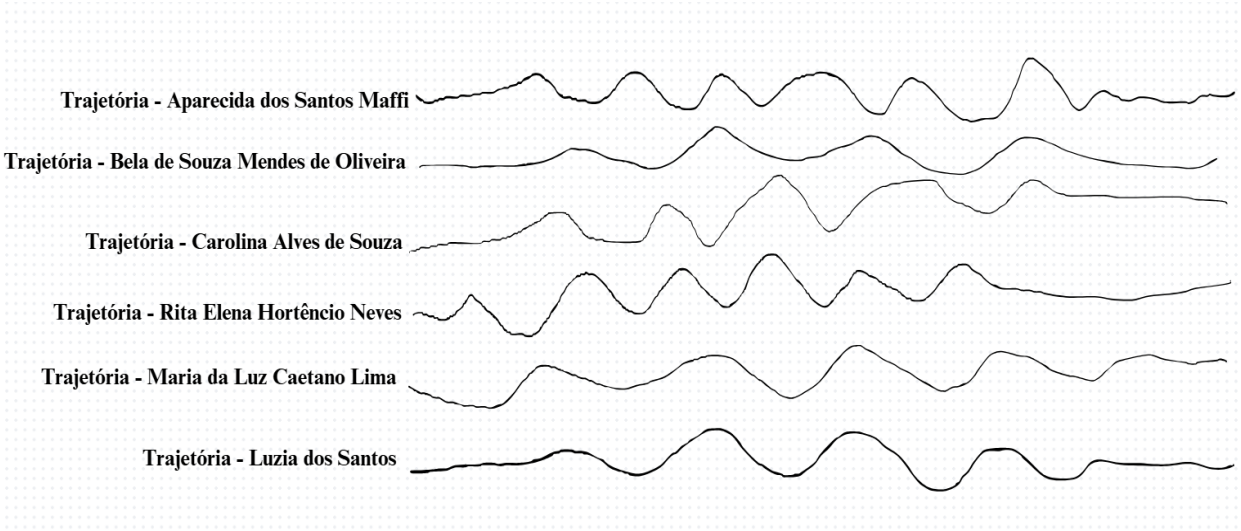


Figura 40 - Trajetórias como linhas de devir. Acervo do estudo.

3.7.2 Fotografias como paisagens de memórias

Durante o trabalho de campo andarilhei com muita frequência com Maria Caetano, Luzia dos Santos e Dona Cida. Com Dona Cida, caminhávamos ao longo sítio, íamos até o Rio Tibagi e passávamos algum tempo peregrinando e conversando ao longo das estradas. Luzia gosta muito de caminhar e de contar histórias, desse modo, durante as caminhadas que realizávamos ela costumava integrar as duas coisas. Nas andanças, memórias eram experimentadas pelas paisagens, de modo que todo o caminho se transformava em uma paisagem de memórias, "essas paisagens me trazem memórias", reforçou Luzia em certa ocasião. Ao longo do trabalho nas roças, Maria contava muitas histórias, parte delas mobilizada pela presença na territorialidade conhecida, além disso, andarilhamos nas ruas, roças e estradas.

Abaixo, apresento três passagens do caderno de campo e, a partir delas, as articulações que levaram à compreensão das fotografias como paisagens de memórias, concepção que integra a primeira trilha teórico-metodológica desta tese.

Caderno de Campo, 22/05/2022, domingo, começo da noite.

Fiz uma caminhada de nove quilômetros com Luzia e Lassie, saímos de sua casa, localizada na Rua Brasil, e seguimos pela estrada de terra, atravessamos a mata e chegamos ao antigo Vilarejo Gaviãozinho. Passamos pelo local no qual ficava a venda dos Dutras, hoje em ruínas, e seguimos acompanhando os vestígios de concentração humana. Nos antigos

quintais das casas, hoje em ruínas, grama e gado nelore sinalizam a economia do presente. A vegetação insurge pelas janelas e portas, lembrando que ali, antes do gado e, antes mesmo das pessoas, já foi mata.

Ao passar pelos lugares, cenários de sua memória, Luzia apontava para eles e tecia comentários sobre histórias vividas naqueles lugares. Um trator aposentado, fixado na entrada de um sítio despertou a memória de quando ela se sentava naquele mesmo trator, no mesmo lugar, para encontrar o namorado. Durante o período em que os seus pais se mudaram para Tamarana, quando retornava de Londrina para Maravilha, aos finais de semana, ela ficava em uma casa na qual vivia Dona Bernadete[67] e sua família. Luzia queria me mostrar a casa, em seu local, no entanto, encontramos árvores já crescidas, grama e gado.

Todas aquelas paisagens pelas quais passávamos atuavam como gatilhos de sua memória, elas ativavam lembranças e atuavam no corpo, criando mobilizações e gestos que colocavam em relação o presente e o passado. “Isso aqui era assim”, “esse trator está por aqui há muito tempo, só que antes ele ficava do outro lado da estrada”. “eu sentava aqui para encontrar o Leonel, ele vinha de fusca”, “aqui, nessa estrada, nós passamos uma noite de amor em uma camionete”. Ao sentarmos no topo de uma subida para assistir ao pôr do sol, Luzia argumentou: “essas paisagens me trazem muitas memórias”.

A vida em movimento e as coisas em constante transformação são mobilizadas por Luzia a partir de uma experiência de memória vivida nos lugares pelos quais passamos. As coisas, os lugares e as paisagens, quando mobilizados, em relação com as memórias experimentadas ao longo do movimento gerado pelos lugares, pela territorialidade, colocavam em relação múltiplas temporalidades. As memórias são refeitas/recriadas pela experiência do corpo presente na paisagem. “Que bom que estou andando pelo lugar que eu vivi tantas coisas! Que bom que eu consigo voltar, muita gente não consegue!”

Ao longo do fluxo da caminhada, encontramos embalagens de cigarro e inúmeras bitucas, vestígios de tocaia noturna. Os fazendeiros costumam contratar trabalhadores para passar a noite vigiando o milharal. Em Maravilha, o milharal possui segurança privada. Era noite de lua cheia, por isso a estrada não estava completamente escura, quando havíamos caminhado aproximadamente oito quilômetros, uma camionete parou no local que estávamos, Lassie estava deitada no meio da estrada, impossibilitando o veículo de seguir viagem. Conversamos um pouco com XXXXXXXX e XXXXXXX, eles ofereceram carona até o Distrito, argumentamos que seguiríamos caminhando. Antes de seguir viagem, os homens

[67] Minha avó materna.

perguntaram se nós não tínhamos medo de onça, reforçando que algumas pessoas estavam vendo onça por ali. Perguntei para eles se era pra ter. Despedimo-nos e seguimos a nossa caminhada.

Passamos por uma encruzilhada, na qual havia uma cruz, cercada por algumas flores, Luzia me contou que, meses atrás, XXXXX havia falecido naquele lugar, quando retornava da roça para a sua casa de bicicleta e reforçou que a família visitava o lugar com muita frequência. Poucos metros à frente, Luzia disse que estava sentindo a presença de um espírito ali e acentuou que Lassie estava tremendo, provavelmente, porque ela estava vendo as "coisas de outro mundo". Uma intersecção entre mundos surgia naquela encruzilhada, tensionando uma fronteira que, até aquele momento, era invisível para mim.

Caderno de campo, 03/07/2022, domingo, fim de tarde.

Saí para pedalar pela estrada rural que leva até o Gaviãozinho, outrora, década de 1970, 1980 e 1990, muito movimentada. Passei pelo Gaviãozinho e depois pela Escolinha. O local no qual ficava a antiga venda dos Dutras permanece como um inventário do tempo, hoje habitado pelo gado nelore. Na antiga vila, muitas casas já não existem, as que insistem, já anunciam, por meio das rachaduras em suas paredes, a iminente condenação. O vazio, símbolo do êxodo rural e da mecanização do trabalho no campo ecoa como uma nova linguagem, em um cenário completamente transformado pela economia globalizada. Muitos alqueires de monocultura, casas vazias e distâncias preenchidas por soja e milho.

Após alguns quilômetros sem cruzar com a presença humana, já nas imediações do antigo Vilarejo Escolinha, começo a encontrar com alguns automóveis. É domingo, fim de tarde, muito chacareiros, habitantes sazonais ou de fim de semana, utilizam a estrada para retornar à cidade. Pela forma como dirigem, é possível notar que não são pessoas locais. Outro tempo, outra velocidade, outra postura em relação ao lugar, a estrada é percorrida como uma passagem de um lugar a outro. Não há acenos, paradas para diálogo, ofertas de carona, nem redução da velocidade para reduzir a poeira naqueles que estão caminhando, de moto ou de bicicleta.

Caderno de Campo, 05/07/2022, manhã de terça-feira

Cinco graus, 7h da manhã, desloco-me até o sítio de bicicleta, as plantas estão repletas de orvalho e o horizonte ainda está escondido pela cerração[68], com o frio e o esforço para pedalar o equipamento (fotográfico) parece mais pesado. Dona Cida está sozinha em casa hoje, algo raro. Diante de algumas fotografias, percebo que ela fica muito angustiada, a lembrança e a rememoração, às vezes, acessam lugares que presentificam as dores. Ela me disse que se colocar diante de algumas imagens é como se colocar diante de lembranças da própria vida. A solidão é algo muito presente em sua narrativa, pontuada, como frequência, perante as fotografias de seu falecido marido.

Frente às imagens, Dona Cida sinaliza detalhes em sua casa que foram transformados pela experiência do tempo, de modo que as fotografias são percorridas e performadas por seu corpo por meio de uma gestualidade e de um movimento que o elegem como protagonista. Nessa dinâmica, o próprio corpo assume a inquietude da memória, portando-se, ele também, como um arquivo de sua trajetória.

Figura 41 – A fotografia como ritual de evocação. Conjunto de imagens. Acervo do estudo, 2023, 2024.

Ela inicia um diálogo com as fotografias, comigo e com a sua casa, de modo que as imagens começam a ser mobilizadas por ela como rituais de evocação. As transformações nos lugares e usos pelos quais a casa passou são apontados nas fotografias e na casa. Ela se levanta, mostra o terreiro e olha um monóculo: “eu tinha tanta flor nesse terreiro. Ué, tudo tão diferente, né?” Ao olhar uma das fotografias, ela retoma o dia no qual o marido, meu avô, foi velado na sala de sua casa, mesmo local no qual conversávamos sobre as imagens: “Tava um barreiro no terreiro, cê alembra? Cê era pequena, Line. Não parava de chover e de chegar gente. Foi um trabalho tirar o caixão de casa, acho que ele não queria ir embora”, lembra.

[68] Neblina.

Ao retornar do sítio, encontrei Tião, Sebastião Fraga, no comecinho da subida dos pinheiros, eu voltava para o núcleo habitacional de Maravilha e Tião caminhava ao longo na estrada em direção ao sítio de seu amigo. Encostei a bicicleta[69], coloquei a mochila no chão, sentamos cada um em uma pedra e ali conversamos por volta de trinta minutos. Ao longo do diálogo, Tião apontou para a subida dos pinheiros e começou a narrar, em detalhes, um acidente com um trator que havia vitimado uma senhora ali naquele pedaço de estrada. As pedras e o vazio do lugar no qual ficava o pinheiro foram articulados como referências para a narrativa de Tião. O lugar, as pedras, o vazio, tudo evocava lembranças.

Despedimo-nos ao pé da subida, os assuntos segredados ficaram por ali e aquilo que pode ser narrado integra o relato de nosso encontro. Tião seguiu acompanhado por alguém que eu não pude ver, ele gesticulava e contava para esse companheiro que me conhecia desde os meus quatro anos. A conversa parecia interessante e repleta de detalhes pouco acessíveis para mim.

Figura 42 - Tião. Acervo do estudo, 2022.

****

[69] Escolhi caminhar ou pedalar na região de Maravilha porque, entre outras questões, a caminhada e a bicicleta me permitem experimentar os lugares de um modo aberto às "afetações" que os caminhos possibilitam. Nos caminhos e nas encruzilhadas, sempre há lugar para os encontros e para o inesperado. Encontros, caronas,

Na primeira narrativa do caderno de campo, Luzia destacou que as paisagens possibilitavam o acesso a suas memórias, por meio dessa reflexão ela estabeleceu um vínculo direto entre a memória e a paisagem. Nesse contexto, as suas memórias foram acionadas pelas paisagens, atuaram na mobilização de suas lembranças e estabeleceram uma relação entre a memória e territorialidade, isto é, entre a memória e uma experiência de vida experimentada naquela territorialidade. Ao longo do percurso, toda a paisagem foi experimentada por Luzia como uma paisagem de memórias.

Na segunda situação, de modo inconsciente, realizei um movimento análogo ao Luzia, assim como ela, as minhas memórias também foram mobilizadas pelas paisagens. Essas movimentações, contudo, foram percebidas por meio de comparações acerca daquilo que eu lembrava sobre o período no qual eu passava com o ônibus escolar na região do Gaviãozinho e da Escolinha, durante a década de 1990, daquilo que me falaram e do que eu percebo hoje.

No terceiro episódio do caderno de campo, Dona Cida estabeleceu uma relação entre as fotografias, as suas memórias e o lugar — a sua casa-sítio. A partir de suas fotografias, os lugares experimentados no presente foram repensados, revisitados, fabulados e reconstruídos por meio de reelaboração de suas experiências pregressas. Ao longo da mobilização de suas memórias, a fotografia atuava como um caminho, repleto de trilhas e desvios, por meio do qual ela ia para o passado e voltava para o presente. Durante a viagem, entretanto, nem o passado nem o presente permaneciam inalterados, ambos eram refeitos ao longo da experiência andarilha. Há um movimento de memória que começa motivado pela experiência da imagem, mas que extrapola a própria fotografia, na medida em que ganha potência performativa no corpo e na casa.

Aquilo que Tião contava na estrada foi construído enquanto narrativa por meio de sua experiência imersiva no lugar, não como um lugar de memória[70], isto é, como "lugares onde a memória se cristaliza e se refugia" (Nora, 1993, p.7), mas como uma paisagem dinâmica de memórias que, ao invés de cristalizá-las, tem a potencialidade de povoar o

---

bicicleta na carroceria de veículos e novas trilhas abertas ao longo do caminho a partir da experiência dos encontros.

[70] Nora não opõe a história aos lugares de memória, assim como a história à memória, de modo que em sua abordagem os lugares de memória são produzidos por meio de um jogo protagonizado pela memória e pela história, no qual há "uma interação dos dois fatores que leva à sua sobredeterminação recíproca" (Nora, 1993, p.22). Esse jogo é composto por uma motivação política, ou seja, por uma vontade e uma intencionalidade de memória. Em sua abordagem, o fenômeno da "mundialização, da democratização, da massificação e da mediatização" (Nora, 1993, p.8) teria desmoronado a memória, de modo que os lugares de memória seriam definidos a partir de uma necessidade imposta por esses processos, pois "se habitássemos ainda nossa memória, não teríamos a necessidade de lhe consagrar lugares" (Nora, 1993, p.8).

passado de presente e o presente de passado[71], de modo que o refúgio somente pode ser pensado enquanto diáspora, ou seja, como um lugar no qual as memórias diaspóricas[72] são engendradas. Para Halbwachs (2013), os lugares nos quais as pessoas transitam possibilitam que fatos que aconteceram no passado sejam lembrados. Esses lugares atuam no processo de construção da memória coletiva.

Em agosto de 2022, durante uma reunião com Luzia, realizávamos o trabalho de memória com a fotografia abaixo, Luzia estava sentada em uma cadeira de fios em frente de sua casa. Ele percorria a imagem de forma minuciosa e, por meio da imagem, narrava o seu processo de mudança para a cidade, a partir de uma associação entre memórias, períodos e eventos marcantes.

Figura 43 – "Da roça pra cidade". Autoria: Benê. Década de 1980.

Ao longo do processo, Luzia inclinou o seu corpo na cadeira e sinalizou à paisagem para a qual ela estava com as costas viradas, ela encontrou um morro, localizado em um sítio que ela morou antes de se mudar para Londrina, e iniciou uma narrativa que construía um jogo entre a fotografia e a paisagem, na qual as memórias suscitadas pela imagem eram interseccionadas com as memórias suscitadas pela territorialidade que ela vive. Luzia caminhava da imagem à paisagem e da paisagem à imagem, de modo que na construção de

[71] Refazendo o presente e o passado.

sua narrativa ela criou uma interface entre a fotografia e a paisagem. E, por extensão de seu movimento, o seu corpo que percorria a imagem, ao caminhar por ela com os dedos de uma parte a outra, em um sobressalto, também passou a percorrer a paisagem.

Figura 44 – Luzia. Conjunto de Imagens. Acervo do estudo, 2022.

> Olha, nesse lugar aqui da pra ver o morro que hoje em dia é um simples pasto, mas eu consigo enxergar o morro em que o meu pai plantava. Tinha muita serraia, tinha almeirão roxo. Naquele morro lá (aponta para o morro) a gente colhia tanta serraia e almeirão roxo pra fazer salada. E eu lembro do meu pai naquele morro, no começo daquele morro. O meu pai, como ele veio de Minas e lá no Estado de Minas tinha ouro e essas pedras preciosas, fez um buraco, que existe até hoje lá, fez um buraco muito grande no morro pra procurar ouro pra gente sair da pobreza. Ele nunca encontrou uma pedra, mas ele sonhava, ele acreditava que ia encontrar uma pedra preciosa. Esse buraco tá lá até hoje. Então, debaixo daquele morro (aponta para o morro) lá tem a mina, o buraco que o meu pai fez. Tipo assim, acho que tem uns dez metros, eu não sei, mas vai bem longe para o morro a dentro. Hoje em dia diz que eles (proprietários do lugar) puseram uma pedra bem grande na porta, na entrada dele, pra vaca não entrar, porque lá agora é um pasto. Aí tinha aquele morro lá e atrás daquele morro era café. Lá embaixo tinha a minha casa, que tinha um pequeno pasto e tinha a vaca Carmelita, tinha o mangueirão do meu pai, descia num triozinho que ia buscar água na mina, tinha a represinha pra baixo e, depois, andava mais, tinha um areião que era na beira do Tibagi, aonde o meu pai plantava arroz e amendoim. Então, no lugar aonde era a casa, a casa era assim de madeira, tinha uns troncos de árvore e ela era feita em cima daqueles troncos. Eu tenho a lembrança. Essa casa não existe mais, mas eu consigo identificar aonde essa casa foi construída, eu vou lá, eu sonho com eu lá, vivendo lá. Pelo menos em cada quinze dias ou cada semana eu volto lá nos meus sonhos e vivo. É muito gratificante, ficou bem na minha memória. (Luzia dos Santos, reunião realizada no dia 22/08/2022).

Ao perguntar para Luzia o que ela estava achando de pensar a partir das imagens, ela me respondeu, “então, a fotografia parece uma paisagem, cê lembra aquele dia que a gente

[72] As/os habitantes de Maravilha estão inseridas/os em processos migratórios. O fato de terem estabelecido vínculos de pertencimento em Maravilha, não significa que as suas memórias estão isentas dos processos que

tava caminhando no Gaviãozinho? Hoje eu também viajei com essa foto". Destarte, durante o trabalho de memória realizado com as suas fotografias, Dona Cida e Luzia realizavam um movimento de rememoração análogo àquele que elas protagonizavam quando as suas memórias eram mobilizadas pelas paisagens, de modo que um trajeto de memória era criado ao longo de cada uma das fotografias. Tanto nas andanças pelas paisagens conhecidas quanto nas andanças ao longo das fotografias, os acionamentos da memória estavam vinculados ao movimento gerado pelo vínculo afetivo com o território e com a fotografia.

Por esse caminho, as experiências memorialistas que as companheiras de viagem estabeleceram com território não foram antagônicas àquelas construídas por meio das imagens, uma vez que, ao longo do percurso, a imagens também foram experimentadas como paisagens, isto é, como um território trilhado por memórias. Assim, portanto, as experiências de habitação no Distrito de Maravilha de todas as companheiras de viagem — ao longo de suas experiências de memória — faziam na e da imagem território e nessas mobilizações as fotografias eram percorridas como paisagens de memórias.

Como lembra Ingold (2010),

> Assobiar uma melodia ou contar uma história que você ouviu no passado é como andar pelo campo ao longo de um caminho que você já percorreu antes em companhia de outra pessoa. Você se lembra à medida que vai andando, sendo que aqui 'ir andando' significa encontrar seu próprio caminho pelo terreno de sua experiência. Assim a melodia ou história é uma jornada realizada, ao invés de um objeto encontrado, e ter se lembrado do caminho já é ter chegado ao seu destino (Ingold, 2010, p. 23).

Diante do processo no qual as fotografias eram percorridas como paisagens de memória, uma relação de aprendizagem mútua se estabelecia. Eu aprendia com as companheiras de viagem e com o caminho, ao mesmo tempo em que elas aprendiam com o caminho e comigo e, assim, nós exercíamos a educação pela atenção. Ao andar com as companheiras pelas memórias de suas experiências vividas, encontramos a argumentação de Ingold, para quem "lembrar é também a pessoa refazer seus passos" (Ingold, 2010, p.23). De tal modo, em cada passo nessa caminhada ao longo das estradas de suas memórias as companheiras construíam, junto comigo, um movimento original, habitado pela criação e por uma experiência de aprendizagem mútua.

Ao longo do trabalho de memória, as mobilizações que articulavam imagem, memória e território não se restringiram à Luiza e Dona Cida, todas as companheiras de

---

marcaram as suas trajetórias. Além disso, entendo que toda memória é viagem.

viagem percorriam as fotografias como se estivessem andando ao longo de caminhos conhecidos, contudo, inusitados, assim como a territorialidade habitada. A imagem é sobredeterminada pelo tempo, de modo que essa sobredeterminação está implicada a uma dinâmica de memória (Didi-Huberman, 2015), a memória, portanto, é mobilizada por uma pluralidade de fatores e, assim como a imagem, "a memória também joga em várias frentes do tempo" (Didi-Huberman, 2015, p.25).

Como enfatiza Emília Pietrafesa de Godoi em diálogo com Deleuze (1985), a memória que envolve o indivíduo "se confunde com o tempo fazendo com que as pessoas não só vivam em um tempo, mas também em uma memória" (Godoi, 2020, p.55). A partir da perspectiva de Deluze, a autora argumenta que as pessoas se movimentam em uma memória-mundo que está posicionada em uma ordem geral e, nela, estabelecem uma relação de continuidade consigo mesmas e o mundo e, de tal modo, vinculam a vida experimentada no presente ao complexo do tempo.

No quarto comentário a Bergson (1999), direcionado, especificamente, a ideia de cone invertido, Deleuze (1985) argumenta que é no passado — entendido como elemento virtual do tempo — que os indivíduos adentram quando buscam aquilo que Bergson define como uma "lembrança pura". Essa lembrança, então, será atualizada, transformando-se em imagem-lembrança. Logo, é no tempo que os indivíduos se lembram e, para isso, eles saem de si mesmos, movendo-se em uma memória que não está neles, em uma memória-mundo.

É sob a forma de uma preexistência que o passado se expressa, conjecturado a partir das lembranças e mobilizado pelas percepções. Ao passo que o presente apenas existe como um passado que se contrai de modo infinito. De tal modo, entre o passado e o presente, os círculos do passado compõem outras "regiões", "jazidas" e "lençóis" que são estirados ou são retraídos. A partir da especificidade de cada lembrança que os indivíduos procuram, eles saltam para um círculo ou para outro.

Assim, em suas movimentações pela memória-mundo, por meio das imagens, as companheiras de viagem vinculam o presente ao complexo temporal, esse presente, contudo, foi experimentado a partir de memórias irmanadas a uma territorialidade. Como pontua Rogério Haesbaert (2004), o território é, simultaneamente, material e simbólico e, do ponto de vista genealógico, a construção terminológica possui relação tanto com a noção de *terra-territorium* quanto com *terreo-territor*, isto é, terror. Logo, o poder e o território são palavras que se aproximam. Na abordagem do autor, portanto, o território se coaduna com o poder,

tanto como instrumento de dominação quanto com o poder em um sentido simbólico, ou seja, como apropriação.

Pietrafesa de Godoi (2014), de modo paralelo à abordagem de Haesbaert, assevera que o território não está restrito à materialidade espacial, pois ele não é concebido de modo exterior às relações sociais. Além da inscrição no espaço físico, o território é engendrado nas narrativas, isto é, é produzido discursivamente, de modo especial em locais nos quais a população tem a tradição oral fundamentada na memória social.

> Territorialidades, como processos de construção de territórios, recobrem, pois, ao menos dois conteúdos diferentes: de um lado, a ligação a lugares precisos, resultado de um longo investimento material e simbólico e que se exprime por um sistema de representações, e, de outro lado, os princípios de organização — a distribuição e os arranjos dos lugares de morada, de trabalho e de celebrações, as hierarquias sociais, as relações com os grupos vizinhos. Quando falamos em territorialidade como processo de construção de um território, o aspecto processual merece destaque, pois confere ao território um caráter plástico, isto é, em permanente conformação; não se refere, pois, a uma construção definitivamente acabada. (Godoi, 2014, p. 10).

Em Maravilha, as memórias, as imagens e o território estão interseccionados nas narrativas das companheiras, de modo que as suas reflexões sobre as imagens também consistem em um engendramento sobre a territorialidade habitada, ou seja, em um fazer território. No trabalho com as fotografias, as companheiras de viagem percorrem as suas imagens assim como elas percorrem a territorialidade, elas habitam a imagem e trilham caminhos, experimentando a fotografia como uma paisagem — isto é, “um mundo conhecido por aqueles que nele habitam” (Ingold, 2021, p.120) — de memórias. Foi o que disse Luzia em 2024, segundo ela, “quando a gente tá andando, qui nem você que vai no sítio amanhã andando, procura prestar atenção em como a cabeça vai longe, lembra de cada história, na foto acontece a mesma coisa”.

A noção de paisagem em Ingold (1993; 1997; 2000; 2021) parte da perspectiva de que ao mesmo tempo em que as pessoas constroem uma paisagem elas também são construídas por ela, dado que as paisagens são produções históricas que contam histórias e que, além de contar histórias, são histórias. Assim, a partir da compreensão de que a vida humana é um processo permeado pela passagem do tempo, Ingold (2021), compreende que ao longo desse processo da vida as paisagens nas quais nas pessoas viveram também são formadas.

Ao conciliar a visão naturalista da paisagem à visão culturalista[73], ele propõe a "perspectiva do habitar', segundo a qual a paisagem é constituída como um registro duradouro — e testemunho — das vidas e dos trabalhos das gerações que nela habitaram e, ao fazê-lo, deixaram lá algo de si" (Ingold, 2021, p.112- 113). As paisagens são percebidas pelo autor como memória, nas quais as pessoas agenciam e criam engajamentos no território.

> Ela envolve as vidas e os tempos dos predecessores que, por gerações, caminharam por ela e desempenharam seus papéis na sua formação. Perceber a paisagem é, dessa maneira, realizar um ato de lembrança, e lembrar não é mais uma questão de resgatar uma imagem interna guardada na mente do que uma questão de se envolver perceptivamente com um ambiente que está repleto do passado. (Ingold, 2021, p.113).

Como Reitere Bona, "Toda paisagem é rosto" (Bona, 2020, p. 13), no qual, assim como o traçado de uma partitura, todos os seus habitantes tocam "e constantemente, engendrando assim uma esfera de existência cujas pulsações — em contraponto a uma multidão de outras esferas — contribuem para o movimento perpétuo de inspiração e de expiração da biosfera chamada Terra" (Bona, 2020, p. 13).

Nesse contexto, durante o trabalho de memória, com o auxílio dos dedos, trajetos eram desenhados, ora na imagem, ora na mesa, ora no ar. Ao perceber os movimentos dessa experiência, a partir dos vídeos que eu havia gravado durante duas reuniões, uma com Rita e outra com Dona Cida, retracei o percurso de memória que elas construíram nas fotografias abaixo, desenhando nas imagens trilhas análogas àquelas que elas riscaram em Maravilha.

A fotografia denominada como "Fotinha da geada" já estava repleta de rastros das mobilizações provocadas pelas itinerância de memórias que ela engendrou ao longo do tempo, marcas de dedos e registros linhas desenhadas por Rita e por seus familiares com terra vermelha, além das dobraduras do tempo abertas na imagem. Como um palimpsesto[74] — repleto de marcas, sobreposições, apagamentos e mistura de diferentes experiências temporais

[73] Ingold (2021) problematiza a oposição entre a visão naturalista e a visão culturalista da paisagem. Na perspectiva do autor, a visão naturalista concebe a paisagem como um processo isento das atividades humanas, ao passo que a visão culturalista defende que toda paisagem é definida como uma organização simbólica do espaço. Distinção fundamentada na oposição clássica entre natureza e cultura.

[74] Em "A natureza do espaço: Técnica e tempo, razão e emoção", Milton Santos (1996) compreende a paisagem como um palimpsesto que a partir de acumulações e substituições agrega a ação de distintas gerações, contudo, o autor também define a paisagem como uma história congelada que participa de uma história viva. A meu ver, imagem de uma história congelada não é compatível com toda processualidade e dialética presente na obra de Santos (1996), pois a ideia de uma história congelada, como referência à sobreposição de camadas temporais, parece destituir o passado de movimento. Não é preciso que alguém descongele a história para que ela atue no presente.

—, o retraçar das linhas de movimento que Rita construiu com os dedos na imagem possibilitou que os rastros e gestos de experiências predecessoras ficassem em evidência.

> Nessa foto já está o meu irmão Pinguinho, pra você ver que ela já tava rapaizinho. Olha esse primeiro da foto (da direita à esquerda) é o meu irmão Ataíde, a minha mãe Ana Neves (de lenço), a minha sobrinha Aparecida, o meu irmão Cícero, atrás tá a minha irmã Lígia, depois a Cidinha, a sobrinha Noêmia, a Noêmia tá segurando a sobrinha - a meus Deus, esqueci o nome - (...) Sueli. Atrás tá o meu cunhado Dimas (de chapéu), o filho Isaías (na frente de Dimas), o meu irmão Dito está também (segurando o cachorro), o meu irmão Luiz e o nosso cachorro de estimação. Eu não estou lembrando o nome do nosso cachorro, tadinho. Essa foto eu vou dizer, eitaaaa! Essa aqui já foi eu que fiz. Isso aqui foi em 75, eu já trabalhava na cidade. Eu já trazia as minhas doações, porque eu via o povo sofrendo frio, porque eu passava também, né? Que alguém me socorria. Eu já vinha de lá cheia de sacola, de blusa, de agasalho, para minha família e para quem tivesse por ali pra socorrer. E deu a geada, não foi naquele dia, mas tinha sido por aqueles dias. Ai Aline, quando eu cheguei e vi aquilo tudo seco, o capim parecendo palha de milho, eu pensei: aaaaa, isso aqui tem que registrar. Aí quem foi a fotógrafa foi eu (Rita Elena Hortêncio Neves, reunião realizada no dia 29/06/2022).

Figura 45 - “Fotinha da geada”. Geada de 1975. Fotógrafa: Rita. Colônia da Fazenda São Francisco, Maravilha.

Na primeira experiência de trabalho de memória que Dona Cida realizou com as fotografias abaixo, as imagens foram mobilizadas a partir do suporte do monóculo, contudo,

diante de sua dificuldade em visualizá-las, os monóculos foram levados[75] para Londrina, para digitalização, ampliação, tratamento e impressão das imagens. Assim como Rita, Dona Cida também experimentou a imagem como paisagem de memórias e nela os gestos performativos de sua memória, protagonizados pelos movimentos de seus dedos, criaram percursos de memória nas imagens visitadas.

Nas linhas abaixo, as memórias de Dona Cida, que construíram os trajetos de memória nas fotografias, são interseccionadas com as imagens. A primeira narrativa remete à figura 46, ao passo que a segunda narrativa, posicionada abaixo das duas imagens, foi construída a partir da figura 47.

> Ieu, o Chico (do lado direito de Dona Cida), o Ede e o Tino. Óia o Tino lá no fundo. Não tenho fotos com todos os filhos, aí só tá os mais novo, o Chico e o Ede. Óia Tino tá ali atrás (aponta para a foto). O Tino (primo de Dona Cida), tadinho do Tino, uma saudade dele, era tão boa pessoa, meu Deus. Tadinho, morreu numa cirurgia que ele feiz. Cirurgia da cabeça. (Pega o monóculo e volta mais uma vez aos olhos). Nossa, mais eu tinha flor, meu Deus, que coisa linda! Aqui era o terreiro da casa, nossa não tô definindo onde que era. Acho que você não chegou a conhecer a casa quando era assim não, né? Cê alembra que tinha uma área na frente? Alembra! Era daquele lado lá que nois tiremo essa fotografia, tinha um pé de flor vermelho. Era uma área tão bonita, trançada as tabuinha assim, mais as criança brincava nessa área. Eu tinha um jardim tão bonito ali na frente, ali perto da área ali. O Tino gostava demais das criança. Eu não sei onde ele foi enterrado lá em Maravilha. O Tino, quando morava aqui nessa casa aqui. Tinha o poço aqui antes, lembra? O Tino puxava água pra nois lavar roupa, tadinho. (Aparecida dos Santos Maffi, reunião realizado no dia 18/05/2022).

[75] Além dos monóculos de Dona Cida, os Monóculos de Rita e de Maria também foram digitalizados, tratados e posteriormente impressos.

Figura 46 - “Ieu, o Chico (do lado direito de Dona Cida), o Ede e o Tino. Óia o Tino lá no fundo”. Início da década de 1970. Autoria: Juvenal

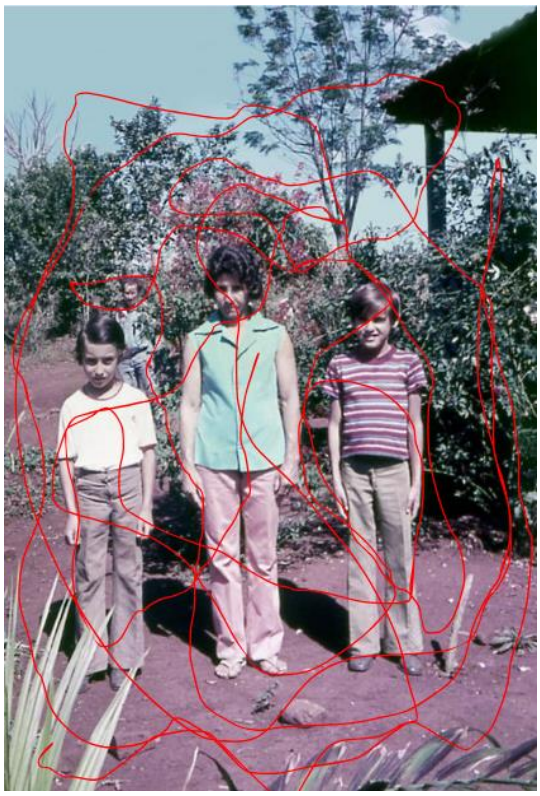


Figura 47 - “Francisco e Chiquinho”. Geada de 1975. Autoria: Juvenal

> Olha o seu pai. Ele já tirava leite da vaca. O Vó Chico e o teu pai. Teu pai tá puxano a teta da vaca. Com a mão na teta da vaca (risos). Essa vaca era tão mansinha. O leite que tirava nessa época era pro nosso gasto memo. Essa daqui foi tirada aqui, olha lá pra cima, pode repará nas palma. Olha as palma nossa lá (com vitalidade aponta para o lugar e compara com a fotografia). Era um colonhão grande, Line, quando geou aquilo ficou torrado, ficou torrado até as perna quase, nessa época da geada. Eu acho que nessa época nois tinha energia já? Será? (Aparecida dos Santos Maffi, reunião realizado no dia 18/05/2022).

A movimentação das memórias das companheiras — enquanto caminhavam pela imagem — ao longo do caminho trilhado nessa paisagem, construiu as suas próprias trilhas e relações. Nessa direção, no trabalho com imagens, tal qual em uma caminhada por uma paisagem, a experiência da imagem e da memória produziu o caminho e a experiência andarilha transformou a paisagem fotográfica, assim como a ação dos seres vivos atua na produção dos lugares, territorialidades e paisagens. Como reitera Luzia, “a fotografia é uma

viagem de pensamento, ela é como uma paisagem da vida. Como em uma paisagem, cê vai lembrando das histórias a partir dos lugares, das imagens" (Luzia dos Santos, 17/04/2024).

3.7.3 Trajetos visuais: crochetando narrativas sobre uma trajetória por meio de percursos visuais

> Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal e contínua, a relação do ocorrido com o agora é dialética — não é uma progressão, e sim uma imagem, que salta. (Benjamin, 2009, 504).

Na elaboração de todo o processo teórico-metodológico desta tese, as minhas angústias e dificuldades foram compartilhadas com as companheiras de viagem, ao longo do percurso elas me apresentaram novas possibilidades e construíram comigo a primeira trilha teórico-metodológica da tese. As trajetórias foram concebidas como linhas de devir a partir daquilo que eu observei e participei ao longo das andanças com as companheiras em Maravilha, a ideia de paisagem de memórias, para conceber a fotografia, foi engendrada a partir das reflexões de Luzia e das intersecções entre imagens, memórias e territoritorialidade que as companheiras movimentavam com as suas imagens no trabalho de memória.

Nesse caminho, os Trajetos Visuais, como uma forma de crochetar as narrativas sobre uma trajetória, também foram concebidos a partir dos engendramentos do trabalho de campo. Foi crochetando que Rita sugeriu uma costura de narrativas. Abaixo apresento uma passagem do caderrno de campo, as suas fecundações e as crochetagens que levaram aos Trajetos Visuais.

Caderno de Campo, 09/08/2022, terça-feira à tarde

Na banqueta, ao lado do sofá de Rita, sempre há uma agulha de crochê e um novelo, mobilizados por mãos habilidosas no gesto de construção de uma tolha ou de um tapete, os óculos que ela utiliza pra crochetar e outros objetos impotantes para a ação quase sempre estão por ali, junto a uma peça iniciada. Na cadeira de fios, posicionada ao lado direito do sofá, ficam as peças crochetadas por ela. A nossa dinâmina de trabalho se estabeleceu entre fotografias e crochês, ora realizávamos o trabalho de mémória com as fotografias, ora Rita crochetava, ora ela fazia as duas coisas. Hoje, enquanto eu acompanhava a sua narrativa sobre

uma imagem fotografada por ela na colônia da Fazenda São Francisco, ela me contou um pouco sobre a vida comunitária na colônia e disse que havia ministrado cursos de crochê para as vizinhas. Nos cursos, além do crochê, os vínculos comunitários entre as mulheres eram fortalecidos.

Segundo Rita, quando elas eram questionadas sobre a finalidade de seus encontros, respondiam: “Nós estamos crochetando!”. Perguntei à Rita o que esse crochetar significava, ela respondeu: “É como nós estamos fazendo aqui com as imagens, estamos crochetando histórias. Lá, enquanto a gente crochetava, a gente também conversava sobre as nossas coisas. Pedia um conselho para uma amiga sobre o casamento, contava uma história”.

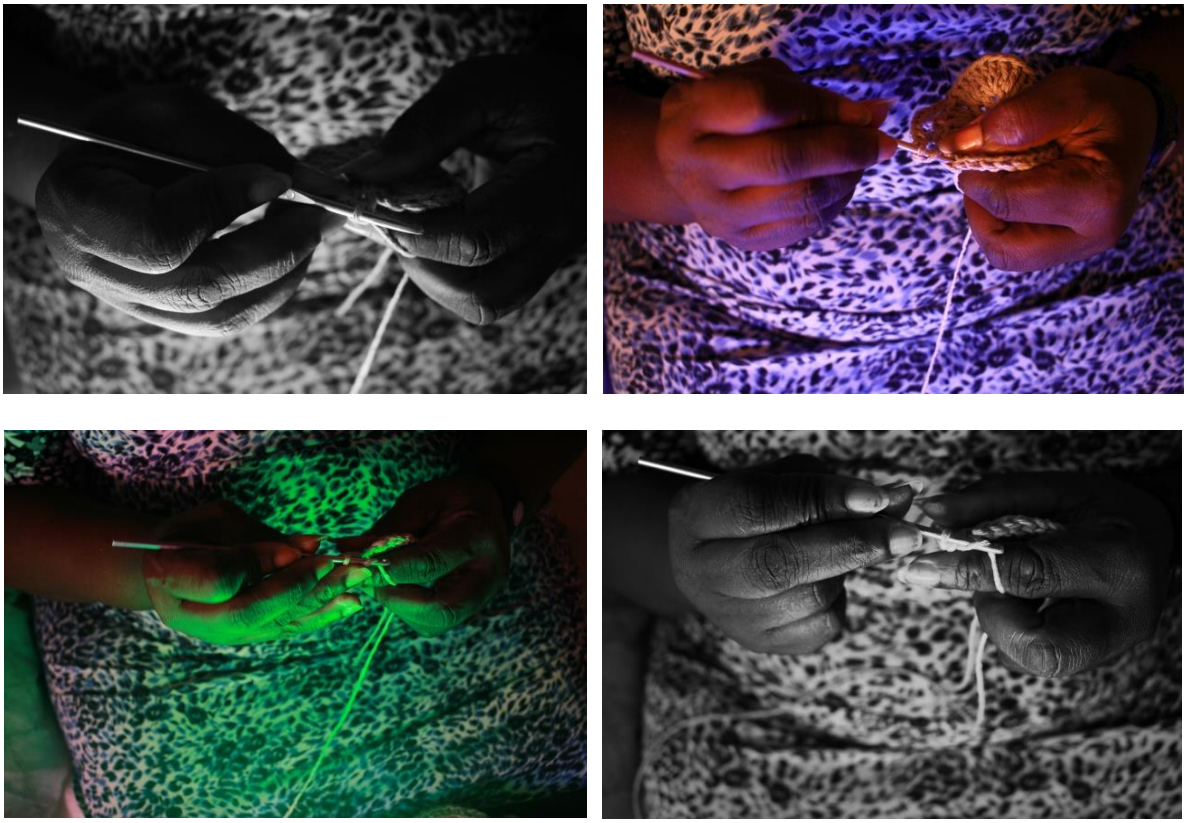


Figura 48 - Conjunto de Imagens. Rita Crochetando. Acervo do estudo, 2023.

Rita seguiu a narrativa e enquanto movimentava a linha, criando mais uma peça de crochê, ela refletia sobre o crochê e, por meio dele, sobre questões éticas que orientam a sua vida e circundam as relações humanas.

> Fazendo crochê tem que prestar atenção em cada voltinha (mostra), tem que ter a mesma quantidade aqui, se eu errar tem que desmanchar ele lá no errinho e concertar, então, crochê é uma coisa assim, é a vida, né? É a vida, cê errou, volta lá pra poder concertar e seguir em frente, mesmo que você se estrambelhe, tem coisa que fica um remendo ali que não tem jeito, a vida é assim. Quando eu erro eu vou, vou, vou, até que acho onde é que tá o erro.

> Vou lá e desmancho tudo, enrolo, tranquila, e começo tudo outra vez e com isso eu aprendo cada dia mais que na vida nada é perfeito, mas sempre tem que melhorar, né? Errou? Vai lá, peça desculpa, peça perdão, endireita e prossegue andando. Se fizer um cambalacho vai ter que fazer um cambalacho na peça inteira, aí é a consciência que fala assim: "não, não compensa". Não é mesmo? Quando eu vou fazendo crochê eu vou memorizando, concentrando, para errar o mínimo possível pra não precisar voltar e desmanchar. Penso em outras coisas também, às vezes eu ligo tv, o radio, fico ouvindo outras coisas. Isso aqui acaba sendo algo tão familiar que a gente já pega gosto e, como a peça é um estilo só, você já está sabendo os detalhes da próxima sequência. É difícil errar, mas que erra erra. Eu lembro da família, eu lembro do outro (...), falo com alguém e tô aqui: "Que que cê tá fazendo? Eu tô aqui fazendo crochê", só que daí eu tenho que prestar atenção aqui e no outro (Rita Elena Hortêncio Neves, reunião realizada no dia 09/08/2022).

Perguntei para Rita como o crochetar poderia ser compreendido como uma prática associada ao trabalho com as imagens. Ela ficou pensativa e permaneceu em silêncio por alguns minutos, a sua expressão denotava a organização de uma reflexão sobre a pergunta que eu havia feito, pouco tempo depois, contudo, a conversa seguiu outra trilha. Já estava tarde, nos despedimos no portão com um "até a próxima terça".

Figura 49 - Rita Crochetando. Acervo do estudo, 2023.

****

Dias depois do episódio relatado, antes de retornar do meu primeiro ciclo de campo, em decorrência do anúncio do meu deslocamento de Maravilha para Araraquara, encontrei Rita, Maria e Lóla em uma reunião na casa de Rita. A nossa reunião, dessa vez, tinha uma

conotação de celebração, nos encontramos para comemorar o trabalho realizado até então, conversar sobre as próximas trilhas e, provisoriamente, despedirmo-nos.

Falei para elas, em tom de preocupação — sem entender, naquele momento, que a pergunta que eu havia feito para Rita dias atrás era um pedido de ajuda e que ela, naquele momento, já havia elaborado, de modo hábil, uma resposta para minha indagação —, sobre os Trajetos Visuais e expliquei que eu estava com dificuldade de pensar um sentido de trajetória na relação entre as suas memórias e as fotografias.

Nesse contexto, Rita me presenteou com uma toalha de crochê e, ao entregá-la, mencionou que a toalha era a resposta para a pergunta que eu havia feito dias atrás. Ela argumentou que assim como o crochetar da linha cria a toalha — e, nesse caminho, acrescento, conta uma história sobre gesto de uma mão, uma narrativa da linha —, as histórias de cada uma das companheiras — movimentadas a partir do trabalho de memória com as imagens — também poderiam ser crochetadas.

Figura 50 - Maria e Rita. Crochetando narrativas. Acervo do estudo, 2022.

Como sugere Ingold, “no campo, é preciso esperar para que as coisas aconteçam, e aceitar o que é oferecido quando lhe é oferecido” (Ingold, 2019, p.12). O tensionamento dessa argumentação possibilita que o campo seja compreendido a partir a noção de dádiva, como princípio que regulamenta as relações construídas entre as/os antropólogas/os e as pessoas com as quais elas/os trabalham. Os crochês de Rita, assim como as plantas de Maria Caetano,

também estão inseridos na lógica das sacolinhas, eles nem sempre são comercializados, muitas vezes são trocados e, com muita frequência, transformam-se em presentes, circulando a partir das sacolinhas de uma casa à outra.

Com o crochê-dádiva, Rita me mostrou que — ao longo trabalho de memória com as imagens das companheiras, ao acompanhar o percursos que elas trilhavam com as suas lembranças nas fotografias/paisagens de memórias — eu deveria crochetar, em um formato narrativo, as relações entre memórias, visibilizando, a partir de um sentido de trajetória, as memórias e o sentido narrativo construído pelas companheiras por meio de suas imagens. Foi nesse contexto que os Trajetos Visuais emergiram como procedimentos teórico-metodológicos para fazer aquilo que Rita me ensinou, crochetar histórias, isto é, crochetar narrativas, construídas a partir de paisagens de memórias das companherias de viagem, e visibilizar um sentido de trajetória — linha de devir.

Na abordagem de Rita, há uma associação entre o trabalho de memória por meio das imagens, na composição narrativa de uma trajetória, e os movimentos realizados com as mãos, linha e agulha na criação de uma peça de crochê. Em ambos os casos, o ato de crochetar está implicado a uma ideia de composição, marcada pela ação narrativa da linha, da memória e do crochê. A compreensão de Rita, portanto, está associada a um desenvolvimento — de uma peça de crochê e de uma trajetória — que ocorre ao longo de um trajeto.

Na narrativa, de acordo com Ingold (2022), as situações passadas são mobilizadas no presente, em um movimento que funde a história e a vida. Assim, em uma vida "o fio que está sendo fiado agora e o fio tomado do passado são ambos o mesmo fio" (Ingold, 2022, p.237). A mão portadora do gesto que conduz a linha ao longo do ato de crochetar não está separada da narrativa da pesssoa que a conduz, portanto, crochetar uma história é, também, fiar uma trajetória. Em outras palavras, se linha do crochê não é a mesma linha que crochetou no passado, a pessoa que crocheta é. É o *sujeito*, portanto, que relaciona o passado e o presente na rememoração criativa de sua trajetória.

Diante disso, uma trajetória também pode ser compreendída como uma linha uma linha de devir, uma vez que as histórias transcorridas ao longo de um percurso não se separam das vidas das pessoas que as viveram. A linha, não significa, no entanto, linearidade. A concepção de Rita aproximava o trabalho de memória, realizado por meio das fotografias, com o ato de crochetar, ambos associados a uma composição narrativa.

Como argumenta Ingold, "contar uma história é relacionar, em uma narrativa, as ocorrências do passado, trazendo-as à vida no presente vívido dos ouvintes como se estivem

acontecendo aqui e agora" (Ingold, 2021, p. 236). E, desse modo, uma relação pode ser comprendida como "o retraçar de um caminho através do terreno na experiência vivida", na qual o processo de aprendizagem ocorre ao longo dos caminhos trilhados, "trilhando um caminho de um lugar a outro"(Ingold, 2021, p. 237).

Na associação feita por Rita entre o ato de crochetar e o trabalho com imagens, as histórias são crochetadas em uma narrativa verbo-visual — de acordo com Bruno (2009) —, como um caminho trilhado de uma paisagem de memória a outra. Nessa dimensão, a abordagem de Rita sugere a possibilidade de que, verbo-visualmente, imagens e palavras sejam crochetadas por meio de uma narrativa conduzida pelas companheiras de viagem. Por intermédio do tensionamento dessa concepção, por conseguinte, cada companheira de viagem crocheta um caminho em suas associações de memória ao longo das fotografias, caminhando de uma paisagem de memória para outra.

Ao percorrer com elas esses percursos, eu também atuo em suas narrativas, uma vez que, ao seguir a viagem junto com as companheiras, por suas paisagens de memórias, eu também vivo a experiência do caminho e, diante disso, "crocheto" os percursos, a partir das trilhas que constrõem o sentido de trajetória e evidenciam a passagem de uma paisagem de memórias à outra, na composição dos Trajetos Visuais. Como em qualquer paisagem, não são todas as trilhas que compõem um territorialidade que conseguimos seguir, assim, portanto, os percursos de memória que constrõem os Trajetos Visuais evidenciam as trilhas que cada viajante atribuiu significância acentuada ao longo do caminho.

Perceber essas trilhas, a fim de visibilizar esses percursos, pressupõe, em parte significativa das circunstâncias, atalhos — escolhas de conteúdos que integram os percursos. E, esses atalhos, por fim, apenas se tornaram possíveis devido à caminhada conjunta — fazer o percurso com —, ou seja, para escolher o caminho seguido e apresentar o sentido de trajetória construído por cada companheira de viagem, foi preciso indispensável com elas as suas paisagens de memórias — fotografias — e, partir dessa experiência de habitação, seguir seus percursos, assumir os atalhos e compor cada Trajeto Visual a quatro mãos. Os Trajetos Visuais acompanham os percursos de memória das companheiras de viagem, com suas lacunas, dobras, idas e voltas, cortes e sobreposições de temporalidades.

Como *flâneur* benjaminiano que viaja dentro de sua própria cidade — um nativo que mobiliza um olhar estrangeiro e, assim, ao sair de casa se porta como se viesse de longe — as companheiras viajam ao longo de suas paisagens de memórias e, em suas itinerâncias pelas fotografias, tal como nas andanças do *flâneur* ao longo da cidade, elas escrevem as suas

trajetórias por meio das articulações que fazem entre os fragmentos de suas memórias. Elas viajam ao longo de paisagens de memórias por um caminho já conhecido, no entanto, ao longo das descobertas, como um rizoma[76], nos termos de Deleuze e Guattari (1997), que não para de irradiar energia e criar novas associações, os caminhos já conhecidos produzem novas trilhas e caminhos, nos quais elas também são estrangeiras. Nessas mobilizações, o passado, como lembra Didi-Huberman (2015), nunca para de se reconfigurar.

Essa associação, contudo, poderia conotar um problema de ordem epistemológica, isto é, o aparente antagonismo entre a montagem em Walter Benjamin e a caminhada em Ingold. Na abordagem de Ingold (2022), ao longo da história a linha foi privada do movimento que a gerou, isto é, do gesto. Sob a influência da modernidade, a linha deixou de ser concebida como o traço de um gesto contínuo para ser compreendida como uma sucessão de traços e sinais. Especificamente no âmbito da textualidade, a crítica do autor consiste ao que ele entende como a substituição do ato de contar histórias por uma trama pré-concebida, isto é montada.

O autor sugere uma inversão no paradigma da montagem para o da caminhada, a fim de argumentar que as pessoas habitam os ambientes onde moram. A palavra latina "*pagus*", que significa uma vila ou mesmo um distrito, fundamentou, em um sentido etimológico, as expressões página e paisagem, assim, nessa ecologia, o corpo e o lugar não são apartados, ou seja, o corpo que faz a paisagem é também é o corpo que cria a página. Nesses termos, Ingold elabora uma crítica à modernidade e ao imperialismo.

Em Passagens, ao pensar a cidade de Paris a partir de fragmentos, isto é, por meio de farrapos e resíduos, Benjamin (2009) aplica o princípio da montagem à história[77], que opera como uma ferramenta critica a historiografia positivista e a sua perspectiva linear e progressista do tempo. Ao escrever por fragmentos, "ou melhor em *Denkbilder*, 'imagens de pensamento", Benjamin não segue "um estilo argumentativo dedutivo e linear" (Gagnebin, 2017, p.33).

> (…) A primeira etapa desse caminho será aplicar à história o princípio da montagem. Isto é: erguer as grandes construções a partir de elementos

[76] O rizoma é compreendido aqui, a partir da perspectiva de Deleuze e Guattari (1997), como um entrelaçamento, isto é, um entrançamento, de linhas que estão em fluxo, criando uma interação constante e, nas quais, não há determinação de um início ou de um fim. Linhas que desencadeiam em formas, que tanto podem ser fluídas quanto potência. Nos agenciamentos das linhas, novos territórios, dinâmicos, isto é, processuais, são formados. O pensamento, de modo oposto à abordagem arborescente, não é linear e não possui uma hierarquia.

[77] Em *Einbahnstraße*, publicado em 1928, e traduzido como "Rua de mão única", a montagem, como exercício literário e editorial, também é mobilizada como instrumento metodológico para pensar a cidade de Berlim e a experiência do autor na cidade.

> minúsculos, recortados com clareza e precisão (…). Portanto romper com o naturalismo histórico vulgar. Apreender a construção da história como tal. (Benjamin, 2009, p.503).

A montagem, em Benjamin, opera sob o fundamento de uma história dialética, ou seja, como possibilidade crítica a uma narrativa linear, ao passo que o paradigma da caminhada em Ingold propõe que o texto seja pensado como um lugar de habitação que entende a narrativa como um caminho de uma linha de vida, em uma perspectiva crítica, portanto, à linearidade. A montagem em Benjamin atua como um procedimento metodológico que cria constelações, inserindo movimento à história e a história ao movimento de montagem. Os dois autores, em temporalidades distintas e perspectivas epistemológicas fundamentadas pelo "espírito de tempo" problematizam tanto a perspectiva linear e progressista do tempo, quanto à modernidade. Assim, enquanto Benjamin percebe fragmento como uma possibilidade de ruptura com uma perspectiva histórica linear, a partir da montagem, Ingold entende que a epistemologia da modernidade se fundamenta em uma perspectiva fragmentaria, organizada por meio da montagem.

Hannah Arendt (2007) descreve Benjamin como um "pescador de pérolas", que mobiliza as citações — como o próprio Benjamin (1987) pontuou em Rua de mão única — como os ladrões que surgem ao longo dos caminhos e espoliam o caminhante de suas convicções. Segundo Arendt (2007), o pescador de pérolas coleciona "pérolas corais", as citações, e recolhe nos "entulhos do passado seus fragmentos e suas peças" (Arendt, 2007, p. 100). Benjamin (2009) desejava fazer justiça aos farrapos e resíduos, utilizando-os, por meio da remontagem, ou seja, articulando os fragmentos em uma mistura de temporalidades, perspectivas narrativas e narradores/as.

Como forma de conhecimento histórico e procedimento metodológico, a montagem opera como uma prática de demontagem da história hegemônica, uma remontagem de temporalidades heterogêneas, nas quais o "fragmento do passado" mobiliza uma constelação crítica no presente, ou seja, ele possibilita, como em uma imagem, que aquilo que ocorreu encontre, em um lampejo, o agora.

Nesse sentido, é possível argumentar que a montagem, em Benjamin (2009), atua como um procedimento caminhante, ou seja, ela está implicada a uma constelação crítica que mobiliza os fragmentos e farrapos em uma narrativa e escreve a história a partir desses elementos recortados. Por esse caminho, ela cria associações improváveis e contrastes que articulam tempos e espaços distintos. As passagens são elementos minúsculos, recortados com

precisão, citações, recortes de textos, resumos, notas, que passam, dialeticamente, de uma ideia a outra. Como um trapeiro, Benjamin mobilizava a montagem a partir da articulação de farrapos. A ação do trapeiro, contudo, não está apartada de uma temporalidade e o gesto de montagem tem uma trajetória caminhante. A montagem é gestual, assim, portanto, ela está na vida, ela é um gesto narrativo.

> A montagem será precisamente uma das respostas fundamentais ao problema de construção da historicidade. Porque não está orientada simplesmente, a montagem escapa às teleologias, torna visíveis as sobrevivências, os anacronismos, os encontros de temporalidades contraditórias que afetam cada objeto, cada acontecimento, cada pessoa, cada gesto. Então, o historiador renuncia a contar 'uma história' mas, ao fazê-lo, consegue mostrar que a história não é senão todas as complexidades do tempo, todos os estratos da arqueologia, todos os pontilhados do destino (Didi-Huberman, 2012, p.212).

Diante disso, os Trajetos Visuais são tanto procedimentos caminhantes, quanto operações "montagem", contuto, apenas se constituem como montagem enquanto condição caminhante, isto é, como montagem caminhante, uma composição que retoma o gesto narrativo da mão e da memória, um gesto viajante que crocheta temporalidades, memórias, lacunas e inscreve uma trajetória em um Trajeto Visual, com as suas múltiplas entradas, linhas de fuga, ausências, constelações e entrecruzamentos. Nesse caminhada, eu fui tão viajante quanto as companheiras de viagem e os Trajetos nasceram como arranjos compartilhos, nos quais eu e as companheiras partilhamos a condição de *bricoleur* e de *flâneuses*.

Os Trajetos Visuais procuram retraçar alguns dos caminhos trilhados por e com as companheiras em suas narrativas que, quando enunciadas, são acompanhadas por gestos de suas mãos, como a expressão de um trajeto (re)traçado na memória e (re)criado no corpo.

Figura 51 - Conjunto de imagens. Gestos que acompanham o trabalho de memória. Acervo do estudo, 2022, 2023, 2024.

Por meio dos Trajetos Visuais as companheiras de viagem compõem, como uma narrativa, situações que viveram a fim de indicar um trajeto para que outras pessoas possam seguir ou acompanhar o itinerário narrado. De acordo com Luzia, eles são “é uma viagem em história de vida”, na qual "você vai pensando e vai viajando, cê volta na sua história de vida”.

A composição dos Trajetos Visuais, assim, busca indicar o percurso de memória trilhado pelas companheiras de viagem ao longo de suas paisagens de memórias.

Eles são arranjados por linhas de reencenação e, portanto, de recriação das jornadas vividas e revividas e transformadas pela experiência da imagem e da memória. Nesse sentido, os percursos de memórias que integram os seus Trajetos Visuais constituem-se como caminhos que — a depender da abertura interpretativa que cada pessoa realiza ao se debruçar sobre o trajeto, em suas junções e bifurcações de memória — podem levar à construção de novos trajetos, visto que eles se caracterizam como linhas de movimento.

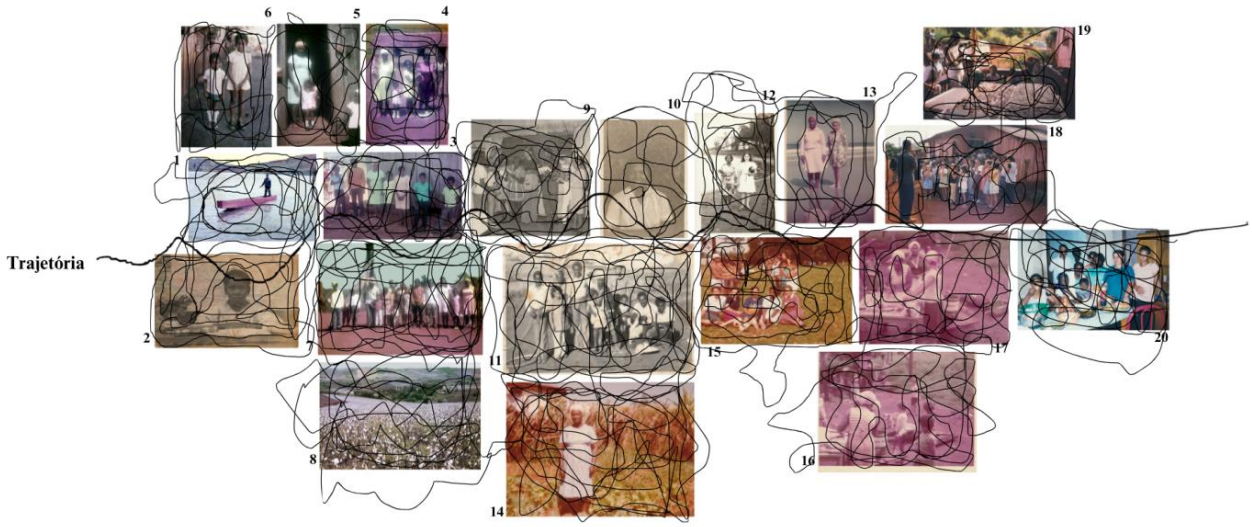


Figura 52 - Trajeto Visual de Rita Elena Hortêncio Neves. Acervo do estudo.

Diante disso, a primeira trilha teórico-metodológica deste estudo consiste no entendimento das trajetórias como linhas de devir e, assim, o trabalho de campo acompanha os percursos das companheiras de viagem ao longo de suas paisagens de memórias na composição de seus Trajetos Visuais.

3.7.4 Imagens e memórias que convidam à existência novas fotografias e memórias

Durante a mobilização das imagens, integrantes dos acervos das companheiras de viagem, eu estava provida de um gravador de áudio, de um caderno de campo, no qual anotava informações sobre as imagens e sobre tudo aquilo que despertava a minha atenção, de uma câmera fotográfica, de um jogo de lentes e de um tripé. Assim, além das imagens integrantes dos arquivos pessoais das companheiras de viagem, as fotografias realizadas em

campo também foram agregadas à pesquisa como uma forma de conhecer ao longo do caminho.

Antes de iniciar o trabalho de campo em Maravilha, eu já havia realizado exposições e participado de projetos fotográficos. Nesse sentido, ao longo de meu trabalho como fotógrafa eu havia desenvolvido uma estética e ela inclui a fotografia em preto e branco, a presença de retratos e a construção de uma imagem fotográfica interessada nos detalhes das interações cotidianas, nos gestos, nas expressões, nas palavras e também nos silêncios que antecedem e integram as fotografias.

No início da pesquisa de campo, havia a intenção de incluir a fotografia como parte do processo de interlocução em Maravilha, no entanto, a decisão de fotografar foi, inicialmente, tomada junto a Maria, minha primeira compaheira de viagem. Durante uma tarde que trabalhavamos na roça, comuniquei à ela o meu desejo de inserir a fotografia no trabalho que começavamos a fazer e ela me respondeu que a câmera fotográfica era parte do meu trabalho e atestou: “Eu que não vou pra roça sem enxada”.

No transcorrer dos dias, gradualmente, a câmera fotográfica, assim como a enxada, começou a nos acompanhar na roça. Em algumas ocasiões, Maria me pedia para fotografar a plantação de quiabo ou de mandioca e, quando eu estava fotografando, ela sugeria novos ângulos. Muitas vezes, eu realizava uma imagem que me agradava do ponto de vista estético e comunicacional, no entanto, quando a apesentava para Maria, ela sugeria que construíssemos a imagem de outro modo.

Ao longo na construção das relações com as demais companheiras de viagem, a câmera também começou a participar das nossas reuniões, de modo que a produção de imagens fotográficas também integrou o processo de interlocução construído em campo e constituiu uma forma de aproximação com as companheiras de viagem. A presença da fotografia entre as companheiras, inicialmente, chegou a partir de temas que elas sugeriam, Rita, por exemplo, pediu para ser fotografada na roseira de sua casa, Dona Cida, queria ser fotografada entre as suas plantas. Assim, a imagem fotográfia também construiu proximidade com as companheiras de viagem.

Foi justamente ao longo desse processo de interlocução que as companheiras sugeriram que eu também realizasse fotografias coloridas, isto é, que incluísse novas possibilidades em minha forma de fotografar. Um desafio, uma vez que eu não tinha o hábito e nem pensava a fotografia com cores. Nesse processo, em reiteradas situações, as companheiras compartilharam comigo a construção da fotografia, oriendando-me

estéticamente. Aqui também elas foram minhas professoras e, desse modo, ensinaram-me como queriam ser vistas e o que não desejavam mostrar.

Na construção da nossa relação, a fotografia também integrou o processo de interlocução, de modo que a presença da câmera fotográfica em campo foi construída ao longo do processo. Optei por utilizar lentes fixas, de modo que a câmera fotográfica não limitasse o meu movimento e me possibilitasse proximidade com as companheiras de viagem, assim, utilizei, majoritáriamente, lentes 8, 35 , 50 e 85 milímetros, contudo, a maioria das imagens foi realizada com uma lente 50 milímetros.

Ao longo do percurso, os detalhes que compunham uma estética já presente em meu trabalho fotográfico foram ressignificados, de modo que os quadros fechados se constituíram como um elemento que passou a comunicar a proximidade que desenvolvemos. Afinal, trabalhamos com situações muito intímas, por isso mesmo, o cuidado e a ética presentes no processo etnográfico, necessariamente, integram a inserção da imagem fotográfica ao longo do processo de interlocução. A fotografia colorida também passou a compor o processo, além de ângulos, gestos e ideias que as companheiras sugeriam.

No que consiste aos conjuntos e ensaios fotográficos que integram a tese, isto é, agregam a dimensão visual da etnografia, quando a ideia surgia durante o processo de interlocução, a proposta era dialogada com as companheiras, contudo, quando pensada sem a presença delas, eu apresentava a proposta e as imagens para elas posteriormente e, na maioria das circunstâncias, elas propunham alterações nas imagens selecionadas. Desse modo, na produção e seleção das imagens, além de protagonistas da narrativa, ora as companheiras atuavam como diretoras, ora como coautoras e, por vezes, como editoras dos ensaios.

Nesse cenário, no trabalho com imagens dos arquivos particulares das companheiras de viagem as ardências memorialistas e inventivas das imagens convocavam novas fotografias, de modo que, além de constituir a dimensão visual da etnografia, as fotografias realizadas ao longo do processo constrõem a memória de nossa experiência etnográfica.

4. TRAJETOS VISUAIS

No trabalho de memória, as reuniões com as companheiras foram gravadas e, posteriormente, transcritas. Foi gerado um documento para cada companheira, consoante com o trabalho realizado nos três ciclos de pesquisa de campo. As transcrições dos diálogos com cada uma delas têm entre 80 e 120 laudas. As transcrições acompanham as linhas de associação de uma imagem a outra e seguem a sequência cronológica que orientou o trabalho de memória com as imagens.

Os arranjos das imagens nos Trajetos Visuais, contudo, não seguem, necessariamente, a ordenação cronológica das reuniões, mas a mobilização das fotografias e o sentido referencial que cada companheira de viagem propôs nas associações de memória de uma imagem à outra, incluindo as suas idas e vindas. Nesse caminho, os Trajetos Visuais foram compostos a partir de uma disposição das imagens que foi sugerida por cada companheira de viagem em suas associações de memórias. Assim, as fotografias foram escolhidas por elas de modo que as suas mobilizações construíssem um sentido de trajetória.

A numeração das imagens nos Trajetos Visuais indica o percurso de memórias trilhado por cada companheira de viagem ao longo das paisagens de memórias, como um movimento de um lugar para outro. Durante o trabalho de memória, um sentido de composição de uma trajetória, como a expressão narrativa de uma história de vida, marcou a mobilização das imagens e orientou um sentido de composição. Como uma linha de viagem percorrida de uma paisagem para outra — uma vez que “uma imagem puxa a outra”, como pontua Rita — as relações foram estabelecidas e as trajetórias narradas.

Os Trajetos Visuais são tanto materiais que surgem do campo, arranjos sobre as trajetórias das companheiras de Viagem e, nesse sentido, a malha de análise desta tese, quanto sacolinhas feitas para as companheiras de viagem — que chegarão a suas casas também por intermédio das sacolinhas. À face do exposto, eles são uma intersecção de trajetória, afetos e *corpus* analítico que me possibilitam construir reflexões a partir do acesso aos elementos por meio dos quais as companheiras de viagem pensam. E, assim, como pontua Favret-Saada (2005) — sobre o sistema de feitiçaria que ela estudou na região de Bocage, na França —, “ocupar tal lugar no sistema da feitiçaria não me informa nada sobre os afetos do outro; ocupar tal lugar afeta-me, quer dizer, mobiliza ou modifica meu próprio estoque de imagens, sem, contudo, instruir-me sobre aquele dos meus parceiros (Favret-Saada, 2005, p.159).

4.1 Trajeto Visual - Maria da Luz Caetano Lima

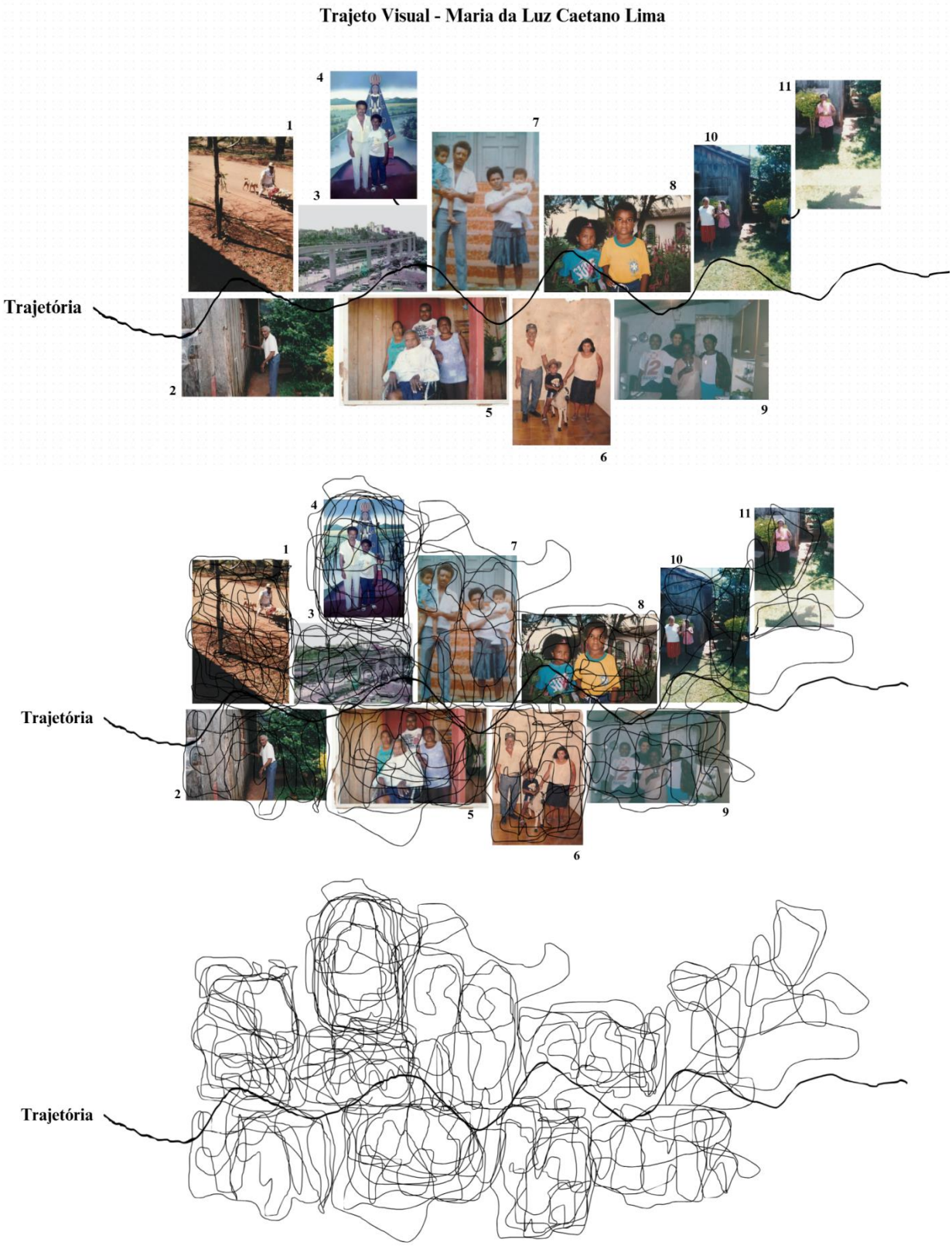


Figura 53 – Conjunto de Imagens. Trajeto Visual de Maria da Luz Caetano Lima. Acervo do estudo.

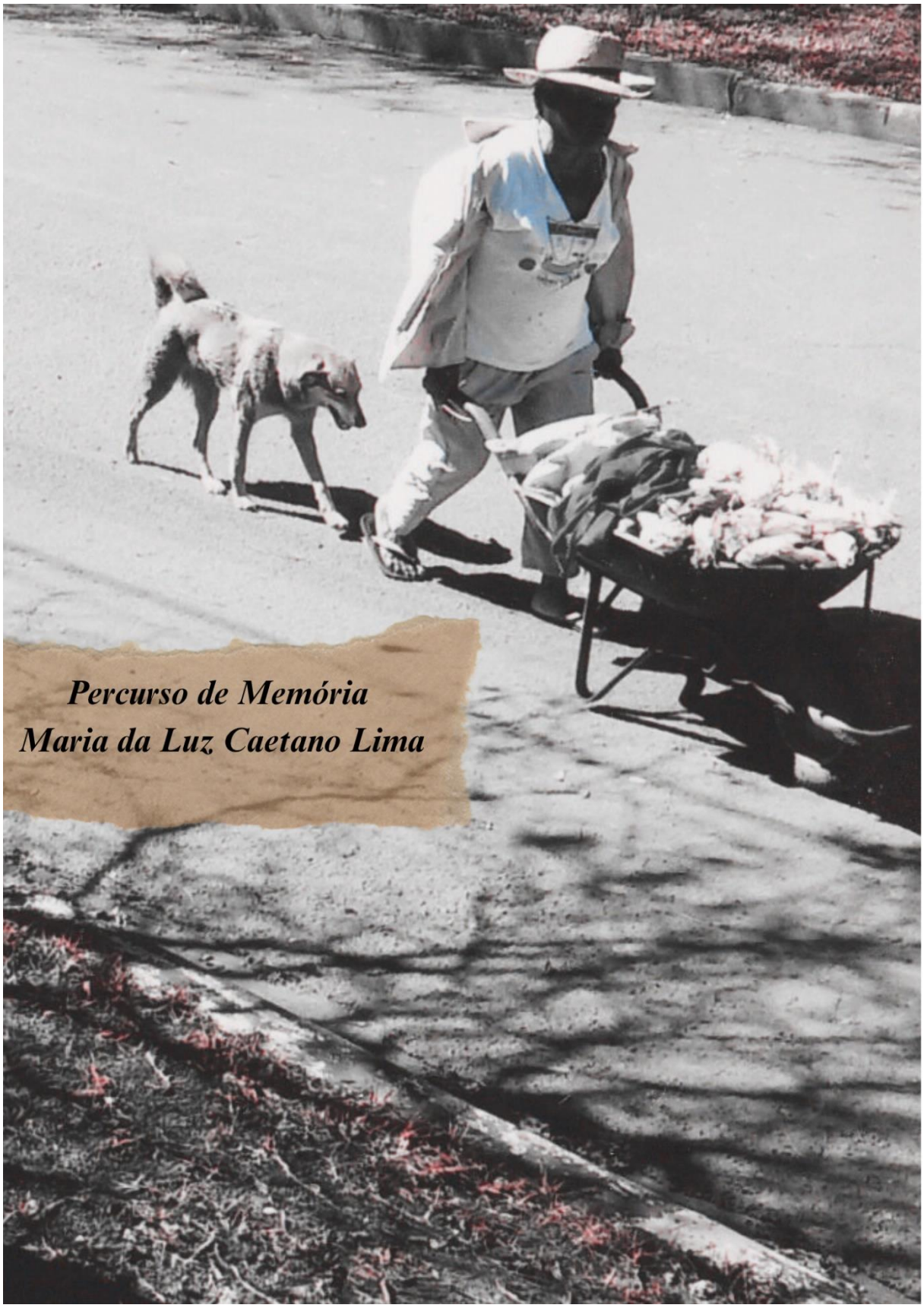


Figura 54 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.1.

Fotografia 1 - "Eu sempre trabaiei"

Nessa foto aqui tô com a carriola de mi, eu tava trabaindo. Tô aqui com a carriola, de chapeú, com a Xulica atrás de mim. Eu tava catando mi, a Franciele tirou essa foto e me deu. Ela tirou essa foto aqui que eu nem percebi, olha a cor do asfalto, barro puro. A bolinha também tava, mas não saiu na foto, tava mais pra trás. Óia, a Xulica (aponta para a foto) tá no mesmo passo que eu, tava quase colocando o pé dela no meu (risos). Essa foto a Franciele tirou na outra catação de mi, acho que foi a retrasada.

A Xulica sabe quando eu vou sair, ela percebe. Tadinha, ela gosta de ir pra roça mais eu. As veiz eu tô quietinha ali, pra carçar a meia e a bota pra ela não ir lá, eu não sei, ela percebe que eu tô fazendo alguma coisa. Ela vem, lambe a minha mão, lambe a minha cabeça, fica toda alegre. Eu falo pra ela: "Agora espera eu me arrumar, nega. Espera eu." Aí ela corre no portão e corre ali onde eu tô, pra mostrá que tá com pressa de ir pra roça. É tão sabida essa cachorra! Eu nem gosto de sair de casa deixar os dois sozinho (Xulica e Luke).

Eles não come quando eu saio de casa, eles fica com raiva quando eu saio de casa, só come quando eu chego em casa. Quando eu chego eles comem e bebe água com raiva porque eu saio de casa.

"Eu não tive infância"

É, (aponta pra foto) eu sempre trabaiei, eu não tive infância, a minha vida foi trabaiá sempre. Eu não tive infância, a minha infância foi trabaiá desde pequeno e apanhá também. Aline, a gente contar as histórias da gente é muito triste, ainda bem que eu sou forte, porque não é fácil não. Ainda bem que eu sou divertida, eu não sou uma pessoa triste, era pra mim ser. Eu sou forte!

Na roça, eu num aguentava nem segurar a enxada de tão cedo que comecei (trabalhar). Raquel prantava mandioca no quintal assim e eu tinha que carpir, eu não aguentava com a enxada, a Raquel ia lá, metia o cabo da enxada na minha cabeça falando que eu tinha que carpir direito. Eu não aguentava com a enxada. Ela me batia, eu levantava meio tonta, que nem galinha doida, e tinha que carpir, mesmo sem aguentar com a enxada. Tinha uns oito ano, nove ano. Nem sabia o que tinha que fazer, mas tinha que fazer.

Maravilha, 2019. Autoria: Franciele (sobrinha de Maria)

Era murro na minha cabeça, soco no meu nariz pra mim aprendé a fazer as coisa. Ela não me ensinava, como é que cê ia aprender a fazer as coisa? Aprendi sozinha a fazer as coisa, tudo que aprendi eu aprendi sozinha. Eu e Deus, porque a minha madrasta não me ensinou nada não. Ela só sabia me bater. Dava murro no meu nariz que o sangue véio corria.

Antes de Vim pra Maravia nois morava em Serra Leão, Município de Assaí, primeiro nois morava em Serra Leão. **Tinha coisa de algodão lá e coisa de café aqui.** Nois viemo pra Maravia, depois nois vortemo pra Serra Leão de novo. Escuta só a história.

A minha mãe chamava Maria do Carmo. A turma chamava ela de Dona do Carmo. Nem o nome dela eu sei direito, porque a Raquel (madrasta) queimou os documento dela. A Raquel falou: "Achei os documento daquela desgraçada, vou queimar, quero ver você encontrar a sua mãe!". Falou desse jeito na minha cara, minha fia. Eu tava lembrando esses dias, pra você vê como é que é a minha cabeça. Ela tinha ciúme do pai com a minha mãe.

Figura 55 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.2.

Aí nois fico aqui, depois nois vorto pra lá, fiquemo lá em Assaí. Aí a minha mãe, quando chegou a coieta de algodão, coieu o algodão, comprou roupa pra mim e pro meu irmão, o Quinha. Eu lembro quinem hoje. Ela falou assim: "Eu vou comprar roupa pra você e pro Quinha, que amanhã a mãe vai lá pra Londrina, você escói com quem você quer ficar, ou com o seu pai ou comigo. Até amanhã você escói com quem quer ficar, Fia." A gente é criança, a gente é besta, a gente não sabe com quem quer ficar. Aí a gente começou a chorar.

Ela entrou dentro do ônibus em Ibiporã. O pai mandou a polícia tomar nois da minha mãe, mandou ela sumir se não ele matava ela. Ele ameaçou ela de morte. Daquele momento que nois separou da minha mãe até hoje, notícia nenhuma tem (emocionada Maria bate as mãos). Não sei se é viva, se já morreu. Ela levou a gente com ela, mas o pai mandou a polícia tomar nois dela. Eu tinha de sete pra oito ano.

Fica a lembrança e a saudade da minha mãe até hoje. Ô meu Deus, será que eu tenho um irmão pro meio do mundo perdido? A minha mãe era nova ainda. Nunca esqueço da minha mãe.

Aqui (Maravilha) eles viero pra coieta do café, ela (mãe) mais a Raquel discutiru, brigaru as duas. O pai já gostava da Raquel, traia a minha mãe com a Raquel. Um dia a Raquel foi buscar água na mina – nois morava tudo vizinho assim, tipo assim, vamos supor, a casa aqui é nossa, a casa do pai da Raquel era na escola (a casa de Maria fica do lado da Escola Estadual Corina Mantovani Okano), coía café tudo junto, ali eles se encontrava – aí ela brigou com a minha mãe por causa do meu pai no caminho da mina, aí ela pegou e ficou braba com a minha mãe. Eu vi as duas brigano assim no caminho da mina.

Aí foi ino, foi ino ela largou do pai, ela foi embora com o Mané Baiano. O pai era ruim demais, batia nela. Um dia o pai deu um pisa nela, no meio do caminho, de gaio de café, diz ele que quebrou um pé dela e quebrou uma costela. Eu lembro dessa pisa, tava uma chuva esse dia. O pai bateu nela, no meio da estrada, de pé de café. Aí ela internou no Assaí, aí depois que ela miorou ela foi embora. Eu não lembro detalhes, mas eu lembro dessa pisa. Depois que ela saiu, ela picou a mula e foi embora.

Figura 56 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.3.

Fotografia 2 - "O pai era jagunço"

O finado xxxx e o pai era jagunço da xxxxxxx. Eles andava com um chapéuzão, facãozão assim rastano no pé, com uma guaiaca de bala, nois memo, de casa, tinha medo do pai.

Ahh, o meu pai quando teve o AVC que ficou com o braço duro, tá segurano na parede. Tá com o braço duro, coitado. E pai, esse homi já foi ruim, meu Deus! Meu pai era muito ruim (aponta para a foto).

Deixa eu fala uma coisa pro cê, sei que você também acredita em benzimento, a xxxxx, filha da xxxxx, diz que o espírito do pai disse que fica pertubano memo, que ele sempre foi ruim e que ele não gosta de ninguém de casa. Por isso a gente tem que tá sempre em oração. Eu pedi pra ele pedir perdão de toda a ruindade dele, mas ele não pediu perdão, não pediu. Falei pra ele assim: "Peça perdão, pai". Agora a gente tem que rezar e entregar ele na mão de Deus pra que Deus coloque ele no lugar dele, o que ele merece ou não eu não sei.

Meu pai", Zé Caetano. Autoria desconhecida. Ano desconhecido.

O pai não parava em lugar nenhum, minha fia. Largava roça, mi pra coiê. O pai brigava com todo mundo e saia com uma mão na frente e a outra atrás. **Aquele tempo ninguém pagava nada pra ninguém não.** O pai saia só com a mala nas costa. Aí tá, aí ia pra um lugar, ficava um ano naquele lugar, **aí brigava com o dono da terra e ia embora de novo**. O pai falava de matar os outros, queria matar, pegava espingarda pra matar os outro. Era um rolo, Deus do céu!

Quando a minha mãe foi embora aí o pai ficou com a Raquel, mas depois que a Raquel separou dele o pai não arrumou muié mais não. Os menino mais pequeno ficaro tudo pra mim cuidá. O meu irmão legítimo era o Quinha, mas depois o pai casou com a Raquel e teve mais sete filho com ela, nois era pra ser em dez irmão.

Quando ela foi embora o Zenilton (irmão mais novo) tinha um ano e três meis, ele chorava, queria o peito da mãe dele, a gente dava café com leite pra ele, mas ele não queria, queria o peito da mãe dele, mais esse menino chorava. Ai Aline do céu, o pai falava assim, se vocêis deixar esse menino chorar eu vou pegar o facão, cortar o pescoço de vocêis e jogar lá no mato do Gaviãozinho. Não tinha vizinho nenhum perto.

O Zenilton chorava, quando era noite de Lua nois saia lá pra fora, eu e a Cida, tinha um monte de cabrito, nois tirava leite de cabrito, só que ele não queria, queria só o peito da mãe dele.

Figura 57 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.4.

O pai falava assim pra mim: "O Mariinha, se você não der conta dessas crianças eu vou dar tudo pros outro ou vou matar e jogar tudo no mato". Ele falava pra mim desse jeito, Aline. Eu falava assim: "Ô pai, a quando gente da um cachorro pros outro, a gente da tudo com dó, agora o senhor quer dar um filho, pai?". Ele falava: "Então eu mato tudo e jogo tudo no mato". Desse jeito, Aline! Cê não podia falar nada não. Ele ficava virado num bicho dentro de casa. Eu cuidei das criança pra ele não matar, meu pai. Tudo pequeno pra eu cuidar. Três já estudava e três ficava em casa.

Tinha dia que eu chorava, não dava tempo de comer pra conseguir cuidar deles. Tinha criação pra cuidá, tinha porco pra cuidá, tinha cabrito pra cuidá, tinha galinha pra cuidá. O pai chegava em casa, falava que eu não fazia nada, que eu tava vagabundano. Aonde que eu tava vagabundano?

Depois eu fui pra roça, a casa ficou uma bagunça, panela pra um canto, coisa pro outro. Aí no sábado todo mundo fazia o serviço de casa, mas sobrava mais pra mim. Eu tinha que ensinar tudo pras menina, só que ele não gostava que eu ensinasse nada pras menina. Um dia ele me viu ensinando as menina e me deu uma cintada. Desse dia em diante eu não parava mais em casa, eu sumia, ia trabaiá pros outro.

Trabalho doméstico - "Trabaiei na cidade"

Não parava mais em casa, fui pra Londrina, fiquei um ano e três meis lá. Fui trabaiá pra uma muié, a muié era ruim, Aline do céu. Ela ridicava até comida pra gente. O marido dela era dotor, o dotor xxxxxxxx, mas a mulher dele era tão ruim. Comprava um pacote de arroz e tinha que durar a vida inteira. Metia o fumo na gente, ridicava comida. Eu passei por tanta coisa já. Eu ia na venda e comprava coisa para mim comer escondido dela, a mulher metia o fumo na gente. A muié era ruim, credo!

Eu passei por tanta coisa, Aline, e eu tô aqui. Deus me deu tanta força. Olha tudo que eu já passei na minha vida, meu Deus. É muito triste!

Racismo na infância

Dos oito ano até os dezoito, vinte ano, só foi sofrimento. O pai não me dava sussego e a Raquel também não. Eu trabaiando lá no meio da roça, ela ia lá no meio da roça me bater. Eu não respondia ela, não falava nada. Ela me batia por bater. Era cada ruindade. Falava assim: "**A sua desgraçada, sua nega sem vergonha**!"
Por isso que ela tá lá sofrendo. Eu sonhei com ela, depois que ela morreu, ela vinha voando assim e caia dentro de um buracão. Eu falei: "Cida, a sua mãe caiu". A Cida falou: "Deixa ela pra lá."

Tadinha da Cida, tantas veiz ela tirou comida do prato deis pra dar pra mim. Eis levantava, tirava a canequinha e levava pra mim. Ela (Raquel) levantava, batia neles, jogava a comida fora e **falava que nego tinha que morrer de fome.**

Ela (Raquel) era pernambucana, cabelo lisinho, passava um batom vermeio, colocava uma roupa que dava pra ver até as carçola dela quando ela ia pro baile (sorri). Fazia baile em casa, dia de sábado, eu não podia nem olhar ela dançar. Se eu visse e ela visse que eu via ela vinha e metia o soco no meu nariz.

Falava que nego não era pra ficar no meio do povo não, sendo que o meu pai era negro, teve sete filho com um negro e falava que não gostava de nego. **Como é que teve sete filho com meu pai sem gostar?** Não sei viu. Então teve sete filho sem gostar! Ela falava que nego quando não cagava na chegada cagava na saída. Falava que nem onça gostava de nego. Falava que nego em pé é um toco e deitado era um porco. Fala um monte de coisa de negro, mas não falava perto do pai. Falava longe do pai. Não adiantava falar pro pai, ele só acreditava nela.

Ela escondia a linha pra mim não costurar a minha roupa, escondia pente pra mim não pentear o meu cabelo. Não falei pra você onti que eu andava feito uma doida? Porque comprava um saco, colocava aquele saco no corpo. Quando aquele saco não dava nem pra lavar mais eu entrava dentro do corgo, ficava pelada, pegava sabugo queimado e tentava lavar. Vestia molhado, mas limpava uma roupa lavada com sabugo queimado? Me fala? Limpava nada! Usava aquele vestido molhado.

Figura 58 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.5.

Dia de frio eu dormia do lado do fogo, não tinha uma coberta, não tinha brusa, não tinha nada. Aline, imagina, hoje com uma coberta, com brusa de frio cê passa frio, imagina? Olha aqui, quer ver? (Maria sobe um pouco a saia e mostra uma cicatriz na perna). **Eu quero que você mostre a minha história pras pessoa sabê o que que eu passei**. Essa aqui (cicatriz), o vestido que eu tava com ele, o vestido de saco, pegou fogo, aí o pai pegou o rabo de tatu, aquele que eu te contei que ele batia na gente, aí ele pegou o rabo de tatu e bateu em cima. Olha aqui, olha a marca, olha. Isso aqui não acaba nunca também (chora ao falar sobre a história). Queimou a perna com o vestido, feiz um boia d`água, aí o pai bateu com o rabo de tatu, fez uma feridona. O fogo não apagava, quase pegou foco em mim. Aí ele me bateu e o sangue véio correu. A Raquel acordou e falou: "já pensou Zé Caetano, depois morre queimada e ainda falam que foi nois". Ele acreditava nela, veio e me bateu. A Raquel era muito ruim, Deus me Livre!

Quero contar a minha história!

Ela escondia a comida embaixo da cama pra mim e pro Quinha não comer. Eu ia buscar mamão pros porco, quando vortava não tinha uma panela mais. Tava tudo embaixo da cama dela. O pai saia pra travaiá e ela falava que nois não queria comer. Nois cumia mamão verde, cortava tudo a boca, nois chorava de fome e de raiva.

No tempo de mi, de mi verde, ela pegava o mi, esfregava o mi no fogo, jogava o mi lá no meio do terreiro pra mim não comer. Falava que nego tinha que morrê de fome. **Tinha fartura dentro de casa e eu não podia comer, já pensou?** Tinha fartura, o pai prantava fava, tinha porco, tinha lata de carne, tinha lata de torresmo, tinha lata de gordura. Quando ela saia, eu tenho até vergonha de falar, ieu pegava aquela lata de carne e comia, aquela gordura fria escorria na minha garganta, ai meu pai do céu.

A fome era tanta que eu destampava a lata de carne e comia aquela gordura fria. Quando ela voltava ela falava: "Óia a barriga daquela égua, o que essa nega sem vergonha comeu que tá com a barriga desse tamanho?".

Eu pedia tanto pra Deus pra ela largar do pai, Aline. Graças a Deus ela foi embora. Deus atendeu o meu pedido Só fui ter sossego quando ela foi embora. Aí o pai não me bateu mais. Eu fiquei cuidando das criança, mas não apanhava mais.

Eu fui criada sem carinho de mãe, sem carinho de pai. Fui criada sozinha assim, nois tudo, aqueles menino ali tudo de casa, meus irmão também, eu que cuidei deles. Pro cê vê, eu que cuidei deles. **Eu fiquei sozinha, a mãe deles desfazia de mim e tudo, a mãe deles era branquinha-pernambucana, mas quem cuidou deles fui eu.** (...) Se não fosse eu, não sabia onde os meus irmão tava, porque o pai ia ou matar ou dar pros outro.

Uma vez o pai ia preso, nois morava lá no sítio do finado Nicarão. Eu tinha uns 11 ano mais ou menos. Eu saí de casa e fiquei quatro dia e quatro noite no mato, sem comer nada e sem beber nada, mais um dia eu tinha morrido no mato. Ieu cheguei em casa quinem um bicho. Eu andava daqui ali e não aguentava andar, saí de casa porque o meu pai e a Raquel não me dava sussego. Eu tava com os braço tudo cortado de vara, tudo retaiada de vara. A polícia tava atrás de mim, o pai e a Raquel ia preso. Eles perguntaram pra mim o que era aquilo no meu braço e eu não falei a verdade pro polícia. A Raquel mandou eu falar que era arame, que eu tinha me cortado no arame. Polícia não acreditava que era arame, eu fiquei três dia na casa do polícia e não falei a verdade. Porque o pai ia preso, a Raquel ia presa, as criança ia tudo pro juiz. As criança, coitadinhos, não tinha culpa de nada. Falavam que as crianças iam embora, eu não sabia que ir embora era esse. (...) Eles ficaro aí, eu fiquei aqui, agora tem a história pra contar. Eles não foro preso porque eu não falei a verdade. Eu não me arrependo porque se eu falasse o que eles fazia comigo aí os meu irmão não ia me perdoá, era a mãe deles.

Figura 59 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.6.

Se eu contasse pro pai que a Raquel saia com o Mané baiano dentro de casa (...) ele matava ela. Ele marrava o cavalo assim (faz gestos) no terreiro e ficava dentro de casa com a Raquel, se eu falasse pro pai ele matava ela e o Mané baiano dentro de casa, aí os meus irmão nunca ia me perdoar se eu falasse isso e o pai matasse a mãe deles. Aí eu deixei, depois ela foi embora com o Mané Baiano, meu pai nunca ficou sabendo da história toda, por que eu ia falar depois? Já tinha ido embora memo.

A Raquel falava que matava nois se contasse alguma coisa. Não tinha vizinho perto, no Gaviãzinho, que que eu ia fazer? Ela (Raquel) largava o neném piquinininho no meu colo e saia. Mandava eu fazer chá pras criança, eu nem sabia. Já pensou? Ela saia cedo e só voltava de noite pra dentro de casa. Ela não lavava uma roupa, era eu que lavava roupa, ela não varria o chão, era casa de chão assim (aponta para o quintal de sua casa). Ela sumia na quiçaça. O pai não sabia que era eu que fazia as coisa de casa, o pai achava que era ela. Ela falava pro pai que eu ficava dormindo, minha fia. Ela falava: "Eu te mato, sua desgraçada. Deixa você falá alguma coisa".

Pra você ver como é que é as coisa, cuidei dos meus irmãos pequeno, depois casei, fiquei viúva, e cuidei das minhas crianças pequena. Na época que o meu marido morreu a Fia tinha dois ano, tava pra fazer três, o Edmilson ia fazer quatro. Cuidei dos meu fi também pequeno, não judiei deles, cuidei deles. Outro dia vi uma história na televisão, a muié falou que batia nos fi porque a mãe dela batia nela. Não é assim, né? Eles não tem curpa não. **Não é porque o meu pai tirou o coro de mim, me deixou tudo marcada que eu vou marcar eles também, eles não tem nada a ver com a história. Eu vou pagar ruindade com ruindade? Eu não, jamais, por isso que Deus me abençoa, Aline**. Deus me da saúde porque eu não sou uma pessoa vingativa. Às vezes eu choro sozinha, fico pensando.

Figura 60 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.7.

Fotografia 3 - Aparecida

Essa foto quem me deu foi o finado Batista, a primeira foto que ele tirou da Aparecida do Norte quando ele foi lá. Faz muito tempo eim! Eu guardei de lembrança dele. Aqui tava fazeno a Igreja nova que tem agora. A veinha tá lá no fundo, a igreja véia (...). Quando tem as coisa da Igreja (excursão), a cumadi Vilma me chama pra ir, não é sempre que a gente tem condição de ir. Eu ainda nem sonhava que ia lá pagar a minha promessa.

Aparecida do Norte. Autoria: Batista. Ano desconhecido. Década provável: 1970.

Fotografia 4- "Eu, o finado Corisco e a Santa"

Nois tinha um ano de casado nessa aqui (aponta pra imagem). O casamento era bem novinho. A turma que tira foto lá que tirou essa foto da gente. Tem um viaduto bem grandão, parece um Rio lá atrás, mas não é, é a parece com o desenho, mas parece que é um rio que tá passando lá atrás. Ixe, essa fotinha é véia. Aqui tá eu o finado Corisco e a Santa. **Tudo que eu peço pra ela, ela me ajuda, Graças a ela eu já venci cada Luta**.

"Eu, o finado Corisco e a Santa". Aparecida do Norte. Autoria desconhecida. 1989.

Quando a Fia tava ruim memo eu entreguei a Fia nas mãos dela, pedi pra ela cobrir a Fia com o manto dela e livrar ela de todo mal. Eu tenho que agradecer, só agradecer. Você tem que pedir com fé, se não você não vence. Graças a Deus muitas bençãs eu já recebi!

Eu trabaiava mais ele (aponta para a imagem do companheiro), aí nóis ia fazer compra junto. Ele falava que ia ponhá o Edmilson pra estudar: "Óia fio, quando cê crescer cê vai ajudar o pai, vai trabaiá mais o pai". Deus abençoe ele lá onde que ele tiver, ele era muito bom! O pai não gostava dele de jeito nenhum. O pai nunca gostava de ninguém, xingava todo mundo, pra ele ninguém prestava. Depois ele ficou com raiva do pai e não conversava com o pai mais não. Ele era sistemático, bem sistemático.

Conversar com as foto é bom pra lembrar!

Figura 61 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.8.

Com um ano de casado nois foi na Aparecida do Norte, que eu tinha pedido que Nossa Senhora Aparecida me ajudasse que depois de casada eu ia na Aparecida do Norte pra mim pagar a minha promessa. E eu fui!

Ele (companheiro) sabia tudo a minha história, eu contei tudo pra ele. Quando eu tava indo pra Aparecida do Norte, eu chorava a viagem inteira quase, nem parecia que tava indo, parecia que era sonho, chegando lá fui nos pés de Nossa Senhora, no altar na parede assim (faz gestos com as mãos), chorei muito. Paguei a promessa!

A minha promessa eu fiz pra mim ficar livre da Raquel, que ela largasse do pai pra eu ter um sussego na minha vida. Eu pedi pra Deus e Nossa Senhora Aparecida que ela fosse embora, que largasse do pai. Disse que se eu chegasse um dia a casar eu ia na Aparecida do Norte pagar a minha promessa. Eu Fui. Eu chorava tanto e pedia tanto que Nossa Senhora Aparecida me ajudasse que um dia eu ia vencer. Eu era pequena ainda quando fiz essa promessa.

Num esqueço nunca isso aí, nunca vou esquecer.

Ô Aline, **é engraçado cê oiá assim, né? Parece que a pessoa tá viva.** Parece que a pessoa tá aí, que a pessoa tá viva. Cê óia a feição da pessoa e parece que ela tá viva, mas num tá, já foi embora faz tempo, meu Deus! Nessa época, nois trabaiava tudo. Essa camisa, essa calça, ele gostava tanto de usar essa camisa que ele tá com ela.

Oiando a foto parece que a pessoa não foi embora

Óia aí pro cê vê, não da a impressão que ele tá aí, que não foi embora? **Oiando assim, a foto parece que a pessoa não foi embora**, que tá vivo, junto com a gente. É a impressão que da é essa, que tá junto com a gente. Foi embora, mas tá no pensamento da gente.

No pensamento da gente a pessoa tá, não tá na vida, mode que foi embora, mas tá no pensamento. Você nunca esquece, você só esquece quando vai embora também. Na hora da comida cê alembra, na hora de dormi cê alembra. Tudo que cê vai fazer cê alembra daquela pessoa.

Óio pra essa foto e alembro que nois trabaiava junto, que armoçava junto lá na roça, ia pra Londrina, fazia compra. Quando eu tava grávida do Edmilson mesmo ele ficava tão preocupado, tadim. Teve um dia que nois foi lá em Londrina fazê compra e eu vi uma melância e não comprei. Aí quando chegou em casa eu falei, ele foi lá em Londrina buscar a melancia. Quando a melancia chegou eu fiz um buraco e pegava a melancia por aquele buraco.

Essa foto é de um momento de alegria, nossa de muita alegria, eu viajei, chegamo lá em São Paulo seis hora da manhã, aí nois foi assisti a missa do Padre Marcelo. Nossa, a igreja lotou de gente. Assistimo em uma igreja em São Paulo, antes de chegar em Aparecida. Naquela época o padre Marcelo era novinho.

E o dia que eu tive o AVC o braço meu ficou pra trás assim (faz gestos com as mãos), aí eu pedi pra Nossa Senhora da Aparecida me ajudar, que eu ficasse normal, sem sequelas. Graças a Deus eu não fiquei com sequela nenhuma, eu tive três começo de AVC, minha fia, três. **Eu pedi tanto que eu vi as três image na beira da cama lá no hospital cuidano de mim: a Mãe Pelegrina, Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora de Fátima.** Eu pedi com tanta fé, minha fia, que eu vi as três imagens (chora). Eu pedi pra Deus que se fosse pra eu ficar em cima da cama paralisada eu preferia a morte. Deus sabe da nossa vida, a gente não sabe de nada.

Figura 62 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.9.

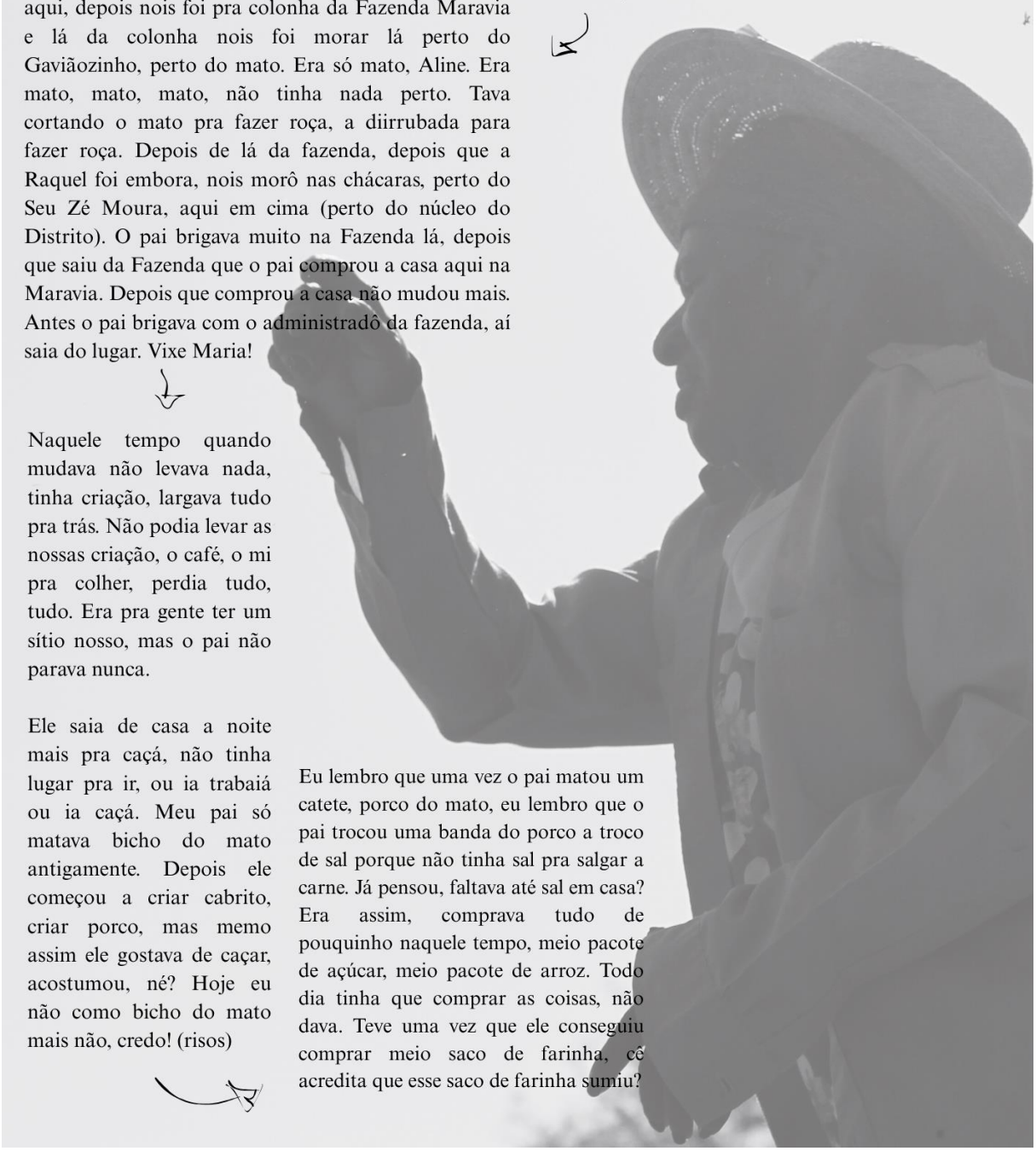
Hoje eu tô aqui contando a minha história. O sentimento é misturado, um pouco é alegria e um pouco é tristeza Você não pode pensar só em tristeza, porque era pra ser mais tristeza do que alegria o que eu vivi. Eu passei por tanta coisa, tem hora que eu falo assim: ”Meu pai, me da força”. Eu andava quase que nem uma doida e Deus me deu força para lutar e pra passar por tudo isso.

Primeiro nois moro aqui em Maravia, era ramim por aqui, depois nois foi pra colonha da Fazenda Maravia e lá da colonha nois foi morar lá perto do Gaviãozinho, perto do mato. Era só mato, Aline. Era mato, mato, mato, não tinha nada perto. Tava cortando o mato pra fazer roça, a diirrubada para fazer roça. Depois de lá da fazenda, depois que a Raquel foi embora, nois morô nas chácaras, perto do Seu Zé Moura, aqui em cima (perto do núcleo do Distrito). O pai brigava muito na Fazenda lá, depois que saiu da Fazenda que o pai comprou a casa aqui na Maravia. Depois que comprou a casa não mudou mais. Antes o pai brigava com o administradô da fazenda, aí saia do lugar. Vixe Maria!

Naquele tempo quando mudava não levava nada, tinha criação, largava tudo pra trás. Não podia levar as nossas criação, o café, o mi pra colher, perdia tudo, tudo. Era pra gente ter um sítio nosso, mas o pai não parava nunca.

Ele saia de casa a noite mais pra caçá, não tinha lugar pra ir, ou ia trabaiá ou ia caçá. Meu pai só matava bicho do mato antigamente. Depois ele começou a criar cabrito, criar porco, mas memo assim ele gostava de caçar, acostumou, né? Hoje eu não como bicho do mato mais não, credo! (risos)

Nois moremo de rancho de sapé. Cê via o buraco na parede assim, cê via gente lá longe pelo buraco da parede. É, era um rancho de parmito. O pai pegava e fazia barro misturado e barreava a parede que nem casa de João de Barro, tampava tudo os buraco da parede, barreado assim, mode o frio não entrar dentro de casa. Era muito frio, um vento frio, o rancho coberto de sapé. Depois nois saiu desse rancho de sapé que ficava na Fazenda Maravia, lá embaixo perto do Gaviãozinho.



Eu lembro que uma vez o pai matou um catete, porco do mato, eu lembro que o pai trocou uma banda do porco a troco de sal porque não tinha sal pra salgar a carne. Já pensou, faltava até sal em casa? Era assim, comprava tudo de pouquinho naquele tempo, meio pacote de açúcar, meio pacote de arroz. Todo dia tinha que comprar as coisas, não dava. Teve uma vez que ele conseguiu comprar meio saco de farinha, cê acredita que esse saco de farinha sumiu?

Figura 63 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.10.

A Raquel xingava muito e o pai também, meio saco de farinha não deu pra três dia, sumiu tudo. Cabou, sumiu. **Fartava sal de tanto a Raquel e o pai xingar, as coisas sumia de dentro de casa. Chamava coisa ruim dentro de casa, por isso as coisa não dava**. Crem dos padi, Ave Maria.

Se você chama o coisa ruim ele vai buscar as coisa, não pode. Em casa que cê xinga e chama o que é ruim dentro da casa acontece isso. Diz que lá no Gaviãozinho, num sei aonde, tem uma casa que é assombrada. A turma que morava lá ninguém parava dentro dessa casa. Diz que varria a casa tudo, bem varridinha, no outro dia amanhecia cheio de pedra o canto da parede. Pedra, Pedra. Ninguém mora lá mais!

Teve uma veiz que a cachorra nossa tava acuada no meio da mata, no meio dos espinho, a Raquel feiz eu i lá no meio da mata ver porque a cachorra nossa tava acuada. Eu fui, aquele mato do Gaviãozinho lá era puro bicho naquele tempo, e a cachorra acuou um tamanduá. O tamanduá tava no buraco do pau assim (mostra com as mãos), aí eu gritei ela, era perto. Ela me mandou levar a foice e a cavadeira pra matar o Tamanduá. O tamanduá foi abraçando tudo, levou a foice, levou a cavadeira, levou tudo pro buraco dele. Ô braço gordo que ele tinha, unha grande. Era um tronco de cebolão assim (mostra a largura com as mãos) a morada dele, aí ela foi com a espingarda depois e matou o tamanduá. Aí eu peguei as ferramenta depois, tava tudo no buraco dele. Eu não ia conseguia matar ele de pau, o coro dele é duro. Já pensou matar um Tamanduá de pau?

Nois comia bicho do mato. A nossa carne vinha muito de bicho do mato. O pai matava tamanduá, matava tatu, matava quati, matava pato, matava paca, anta. Matou uma anta uma veiz que até estragou carne. Sargava a carne bem sargadinha e botava pra secar. Antigamente estragava muita carne, meu Deus. A gente não pode perder a fé em Deus e perder a esperança, Aline, porque é muito triste. **Eu não esqueço nada!**

Eu lembro que uma veiz nois ia mudar, o caminhão não queria sair do lugar, acho que não era pra sair daquele lugar lá, aí chamou o homi pera benzer o caminhão, o caminhão cheio de mudança e não saia do lugar. Foi lá em Serra Leão, pra vim pra cá. O caminhão foi, carregou tudo certinho e na hora de sair o caminhão não saia do lugar. **Depois que o benzedor benzeu o caminhão, só assim que o caminhão saiu do lugar.**

Meu pai era ruim de família. Meu pai falava que o bisavô dele, do Norte, matava todo mundo e ninguém fazia nada com ele, aí a mulher chamou ele na casa e matou ele envenenado. A ruindade do pai vinha lá de trás, Cruiz Credo Ave Maria. A Raquel era natureza de gente ruim também. Mas, engraçado, né Aline, **ela não podia ser boazinha sendo que o próprio pai era ruim pra nois**, ne um ponto eu até dou razão pra ela, porque se ele era ruim ela não ia ser boazinha.

O pai batia nela, coitada, pegava ela de facão pelado, sem bainha assim (faz gestos com as mãos), aqueles facãozao e batia nela também, não sei como é que não cortava. Todo mundo apanhava. Só que os menino de casa não tinha história de pisa como eu, eu sou toda marcada de pisa, de vara de marmelada. Já fiquei com as costa tudo ensanguentada, tudo marcada de vara. Quem sofria mais era eu.

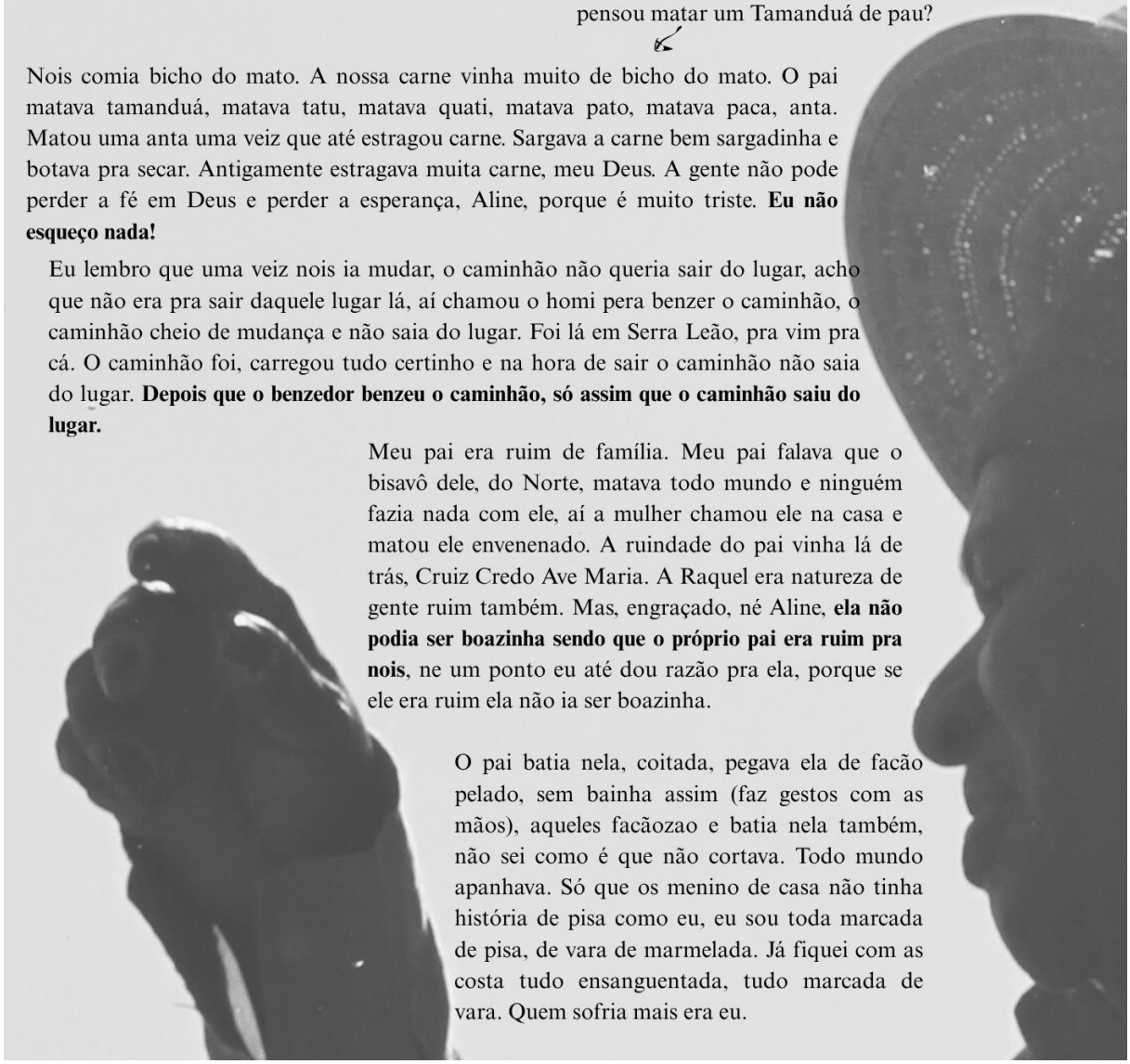


Figura 64 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.11.

O pai , acho que pra não vê as ruindade dele – batia ne nois, batia na Raquel também – ,não morava perto de vizinho não. O vizinho que nois tinha nois não escutava nem o galo cantar. Galo canta alto, não canta? Nois não escutava nem o galo cantar.

Eu pedia muito pra Deus, eu não queria viver essa vida. A Raquel era tão atentada que dia de geada ela me fazia tomar banho no corgo, em tempo de geada. Tomar banho não, moiá, porque não tinha um sabonete, não tinha um sabão, não tinha nada. Se moiava quinem um bicho, vestia aquele vestido ali mesmo. Aline, tem hora que eu fico pensando, será que o pai não via isso? Ele via, mas não acredita na gente. Não acreditava que a Raquel era ruim. Não podia falar nada que ela falava que matava a gente e jogava pro bicho do mato lá no mato do Gaviãozinho. Não tinha nada por perto, não tinha vizinho. O Vizinho que tinha lá era da Fazenda Maravia. Era longe, nois não morava perto de vizinho.

A terra que nois morava era da Fazenda Maravia memo, era longe, eles tava descobrindo (derrubando as árvores) o mato ainda naquela época. Tava abrindo ainda, dirrubava um pedaço de mato, aí juntava as coivara, aí queimava pra prantá, aí prantava. Aí ieu e Quinha tinha que carpi, dá conta da roça que o pai ia trabaiá no ramim. Ieu e o Quinha, cê acha que nois ia dá conta de três alqueire de roça? Quando nois terminava um pedaço aqui e nois vortava do outro lado o mato já tava dessa artura (faz gestos com a mão indicando um altura aproximada de 80 centímetros).

Ali prantava mi, prantava abóbora pra dá pros porco. Naquele tempo não tinha colheitadeira. Naquele tempo ia lá com o caminhão, ia lá com a dibuiadeira e diuiava os monte de mi na roça. Dibuiava e fazia os monte de mi assim e cobria com um monte de capim lá na roça, aí depois que era tempo chegava a dibuiadeira, dibuiava e ensacava pra vendê. Não era assim quinem agora que a coiedeira cói tudo certinho. O pai prantava de maquininha ou cobria com a enxada mesmo. De domingo nois ia lá ajudar o pai a prantá.

Fotografia 5 - "A Cida, o pai, o Edmilson e ieu na porta da sala da casa da Cida"

(Maria segura outra foto. Fica em silêncio por algum tempo)

Óio pra essa foto e fico lembrando como o pai foi ruim, aqui ele já tava véio.

"A Cida, o pai, o Edmilson e ieu, na porta da sala da casa da Cida". Autoria: Franciele (sobrinha de Maria)

Figura 65 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.12.

Quando ele tava ali na Cida (nessa foto, na velhice de seu pai) cada um pegava o seu prato, mas memo assim ele não ficava junto. Comer assim todo mundo junto nunca aconteceu, Aline, nunca. É tão bonitinho todo mundo na mesa, pai, filho, família. Nunca aconteceu, nunca. E agora acabou memo porque a gente vai embora também.

Memória, trauma e esquecimento

É, Aline, **é coisa na cabeça da gente que a gente não esquece, nem parece que é verdade, meu Deus. É o sofrimento que não deixa a gente esquecer das coisas. Diz que a gente não pode alembrar de tudo, mas eu não esqueço, não esqueço.**

Eu não esqueço de nada, minha fia. **Parece que no miolo da minha cabeça ficou um gravador** (leva a mão à cabeça), eu não esqueço das coisa. Cê pode perguntar pra mim tudo que eu passei que eu sei, eu não esqueço de nada, **parece que tem um gravador bem, bem, no miolo da minha cabeça**. Eu falei pra uma muié que eu tava conversando: "Eu não sei por que na minha cabeça eu não esqueço de nada, parece que tem um gravador, tá tudo gravado". A Cida me pergunta: "Mariinha, como cê não esquece de nada?". Eu não sei, acho que na minha cabeça ficou gravado tudo (passa a mão na testa), eu não consigo esquecer nenhum momento.

Uma vez o pai furou o pé ne uma moita de colonhão e aquele pé inframou, minha fia. Aí veio aqui no Milto (antigo farmacêutico de Maravilha) pra tirar um pedaço de colonhão do pé dele. Ele passou apurado. O pé inframou, ficou quinem um carvão, aí não foi no médico nem nada, foi cuidano em casa, cuidano em casa. Aí foi ino, foi ino, foi ino até que mioro aquele pé. Eu tô achando, agora falano isso – o pai deu trombose na perna dele –, acho que já foi doença que ele pegou daquela época (que viviam no Gaviãozinho) porque não ia no médico nem nada, porque depois o pai deu uma doença na perna que a perna inflamava direto. Era dô na perna, dô na perna, dô na perna.

Aí ele prantava uma rocinha ali na São Gregório (atual Fazenda São Gregório), aí ele falava: "Ô fia, eu tô com uma dô na perna que eu não tô mê aguentano". Aí fazia banho, passava nó de cana que eles falava, banha de carneiro. Com o tempo, com o tempo, foi ino, foi ino e ele precisou cortar a perna. O pai morreu com 92 ou com 93 ano.

Eu nunca sentei numa mesa dia de ano, natal, mais o pai, nunca. Isso nunca aconteceu, Aline. Nois foi criado assim, sem pai e sem mãe, nois num teve amor nem de pai e nem de mãe, nois foi criado quinem bicho, sem amor de ninguém. Hoje eu tenho o amor dos meus fio. O meu pai nunca foi um homi carinhoso, a minha madrasta também era uma tentação. Vamos supor assim, o pai só sabia xingar, rogar praga e excomungar nois.

Do momento em que a minha mãe separou, ó pro cê vê, quando a minha mãe foi embora eu tinha de sete pra oito ano, o Quinha tinha uns quatro, cinco, por aí, mais ou menos, ele era bem pequenininho. Eu não esqueço de nada até hoje. Olha a minha idade e eu não esqueço. Tudo que eu vou fazer aquilo tá na minha cabeça.

Eu fico pensando assim, engraçado né, como é a vida da gente? Tem hora que parece um filme, parece que nunca aconteceu isso. Tem hora que eu tô trabaiando sozinha e penso, meu Deus, será que foi tudo verdade memo?

Figura 66 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.13.

Sabe, eu tinha vontade de sair, arrumar um serviço na casa de alguém, mas como é que eu ia? Cabelo sem pentear, roupa não tinha, um sapato também eu não tinha pra ponhá no pé, andava descarça no mei dos espinho, bico de pato espetano tudo. Vestido de saco, pano marrado na cabeça, saco de mi cabeça, não tomava banho. A pessoa corre da gente. Eu confesso pra você, eu andava quinem uma doida. Quantas vezes eu escondi na moita de cana pras pessoa não me ver, escondia de vergonha. Tem hora que eu penso, será que eu passei por tudo isso, meu Deus? Eu passei! Não tinha roupa pra vestir, não tinha uma coberta, pegava um fardo de algodão e forrava no chão pra dormi, que nem um porco. Não tinha uma coberta, não tinha meia, não tinha nada. No tempo do frio, de geada, a Raquel fazia a gente tromar banho no rio sem sabão, sem nada, que nem porco assim. Onde já se viu tomar banho com água pura? Isso é banho, Aline, me fala? Tirava aquele saco encardido, preto, e depois vestia de novo. Fazia a gente tomar banho de pirraça.

Hoje tenho sabonete, tenho as minhas coisas, tenho o meu pente pra mim pentear o meu cabelo, tenho a minha roupa, a minha roupinha aí, não é boa, mas tenho as minhas coisa dentro de casa, tenho a minha coberta, tenho o meu calçado, mas de primeiro não tinha não. Não tinha nada.

Na época da dirrubada da mata, o pai já tinha arrumado serviço aqui na Maravia, o pai não parava em lugar nenhum memo (aponta pra foto). Na Maravia tava dirrubano os mato pra fazer roça, ixe nossa aquele tempo era tudo mato quando nois mudo aqui pra Maravia. Na roça, tinha café pra coiê. Aqui não tinha rua, nem nada, tava fazendo rua ainda. Tava dirrubando os mato, dirrubando as àrve pra fazer estrada. Era tudo terra, foi ter asfalto só muito tempo mais tarde. Quando o ônibus atolava na estrada se tinha que empurrá o ônibus naquele barreiro na estrada, Aline do céu. E o medo do ônibus vim pra cima da gente? Demorava pra ir pra Londrina e quando chegava o dia o ônibus não saia do lugar. Meu Deus, era muitas veiz!

Aí foi vindo tá, aí acabou o café, aí prantaro o rami. Não, deixa eu pensar (...), lá na Fazenda Maravia primeiro era café, aí rancou o café e depois prantaro algodão, depois veio o rami. O povo vinha pra cá pra trabaiá no café. Naquela época era o Neco e o Zé Maria, aaa lembrei, eles era empreiteiro. Coia o café, colocava nas caixa, depois colocava nos terreirão pra secar, depois os caminhão vinha buscar, dava um trabaio danado pra fazer isso, Deus me livre. Pensa bem, rastelar o café, baná, depois lavá, colocar pra secar, pra depois secar, pra depois vendê. Era complicado, era muito café.

Aquele lado da Marreca era tudo café, depois cabou o café e eles prantaro algodão e pra cá prantaro rami, aqui na Maravia (núcleo), aqui em vorta. Só escutava o baruio de máquina batendo rami de noite, a noite todinha que Deus dá. O pai também trabaiou muito no rami. Trabaiava muito naquele tempo. Chegava (pai) em casa de manhã cedo e vortava de novo. Era uma roupa tão encardida que não limpava, aquela roupa verdiada. O rami encardia tudo a roupa daquela pessoa. Muita gente cortou o braço naquelas máquinas, meu Deus. Trabaiava dia e noite. Uma turma trabaiava de dia e outra trabaiava de noite. Só via caminhão de fibra passando pra levar pra Londrina. Tinha muita gente, tinha muita gente aqui na Maravia. Acabou tudo! Tinha muito serviço, mais pra frente vinha sete, oito caminhão, dez caminhão de boia-fria carpi soja aqui na Maravia, pra coiê algodão no Paulo Moura. Acabou tudo. Eu colhi até 80 quilo de algodão só. Não pesava o meu algodão não. Eu não gostava de colocar casca, bola verde. Eu não gostava de coisa feita daquele jeito. Essas pessoas que colhia bastante algodão, a maioria, coia algodão tudo sujo. Tem gente que arrancava as bola verde e colocava no meio do algodão pra pesar. O dono da roça ficava bravo.

Figura 67 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.14.

É, meu pai (aponta para a fotografia 2) dirrubou muito mato pra abrir as Terra da Fazenda Maravia. Eu ia daqui da Maravia lá perto do lixão, ia por estrada de chão, sozinha, levar comida pro pai. Paiquerê era mais véio, vinha gente de lá pra cá. Ia pra Londrina a cavalo pelas picada no meio do mato, não tinha estrada. Tem hora que eu fico pensando assim: "Engraçado né, quem fala que hoje tá desse jeito? Era tudo mato, mato". Estrada de Maravia era tudo de chão, chão.

Quem chegava aqui na Maravia tinha que vim da São Gregório pra cá. Caminhão de gado não tinha, o boiadeiro ia longe com a boiada, tocando a boiada na estrada, antigamente não tinha caminhão e nada disso. Mais pra frente, o ônibus atolava na estrada, ficava atolado.

Lá em Assaí era algodão, lá sempre era algodão. Nois moremo duas veiz em Assaí, de primeiro foi com a minha mãe, depois já foi com a Raquel. Atravessava pra cá de bote. Em Maravia, primeiro nois moro lá pro lado da Marreca, o pai não parava em lugá nenhum, brigou com o homi de novo por causa de café aí nois saímo. Nois morô em Ibiporã, em Londrina, depois nois morou em Água das Abóbora, em Londrina. Tinha uns cafezal, naquele tempo tinha o Trem, na rodoviária véia tinha negócio de trem. Quando nois via o trem partia na carreia pelo meio do café.

Aqui na Maravia não tinha cemitério, a Igreja da Maravia era uma capelinha. O cemitério quando saiu era um montinho de terra na beira da estrada, ali descendo pra Marreca. Eu conheci a Maravia não tinha cemitério. Tanta gente já foi embora, cada um tem o seu tempo de ficar.

De primeiro, quando morria uma pessoa aqui, ia a cavalo pelo meio da picada – porque não tinha estrada, tava abrindo pra fazer estrada –, na mata, pra enterrar lá no Paiquerê (Distrito de Londrina). Aqui na Maravia não tinha cemitério, não, aí depois que saiu a carreirinha de cemitério beirando a estrada, ali descendo pra Marreca. Era aquela carreirinha de cova, Aline, beirando a estrada. Fazia aqueles caxãozinho de tábua de madeira, de tabuinha mesmo, os homi ponhava no cavalo, óia a minha cabeça, e ia enterrar lá no Paiquerê. Maravia não tinha cemitério!

A geada braba matou o café, teve que rancar tudo (...). Depois teve o algodão, Aí eles pararo de prantar algodão, depois prantaro rami. Depois viero essas roça aqui de hoje, o milho e a soja.

Mecanização do trabalho rural

Vinha caminhão de boia fria de Londrina, vinha de Paiquerê. Uma veiz o caminhão de boi fria tombou logo cedo, bem cedo, morreu três pessoa. Nossa, meu Deus! Eles vinha, trabaiava, depois ia embora. Nossa, vinha muita gente trabaiá no algodão e no Rami. Depois vinha todo mundo carpi soja, aí depois foi surgindo essas máquina que não tinha, as colheitadeira, aí foi acabando o serviço. Café a coieta era tudo na mão. Rami a turma cortava e tinha as máquina pra bater. Eu nunca coí café, era muito pequenininha, o pai ia trabaiá e nois ficava no meio da roça brincano, eu mais o meu irmão (Quinha).

Figura 68 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.15.

“Cê vê o que que o veneno feiz?”

Serviço que eu nunca fiz é coiê café, mas nois prantava mi no meio do café, prantava feijão. Saia muito caruru de porco no meio do café, serraia (serralha), tomatinho, saia muito era tomatinho. Nascia tudo sozinho. Catava aqueles montão de serraia, caruru e bredo pra tratá de porco. A turma tratava de porco com caruru que buscava de braçada, não era milho não. Agora não tem mais, cê vê o que que o veneno feiz? Acabou com tudo. Tenho hora que eu fico assim, nossa, tinha tanto caruru, a gente catava o broto de caruru no ninho, catava cambuquira, que é a ponta da abóbora. Nois vinha de lá de onde nois morava pra pegá o ônibus (na Marreca), aí quando nois vortava tinha uns pezão de abóbora perto da estrada, lá perto da ponte, aí toda vez que nois passava lá eu catava a cambuquira pra levar pra minha mãe fazer. Agora o veneno não deixa quase nada. Mamão, nossa, Aline do céu, sumia no meio das paiada assim.

Figura 69 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.16.

Vendo essa foto do pai (aponta para a imagem) eu fico alembrando quando eu cheguei aqui em Maravia. Eu alembro que tinha a venda da Rosália, que ela tinha a loja dela, tinha a venda do Pedro Benatti descendo ali pra baixo onde é a capela (mortuária) hoje. Ali tinha uma venda, ali onde tinha a capela (capela mortuária de Maravilha, localizada na principal entrada do Distrito - Rodovia João Alves da Rocha Loures). Já tinha a venda do Makihara (próxima à Capela Mortuária), mas o pai comprava na venda do Seu Moisés, pai da Cidinha do Gordo. A Rosália tinha loja de vendê roupa, tinha a farmácia do Milto farmacêutico, não tinha posto de saúde naquela época, era a farmácia que tinha. Tinha a farmácia na rua de baixo e tinha farmácia da rua de cima, onde hoje é o bar da Jéssica ali. Ali primeiro foi uma farmácia, depois foi o bar do Seu Zé Moura, demorou pra ser do Seu Zé Moura Ali, antes também foi a venda da Madalena. Lá pra frente, na esquina, era do Roberto, o barzinho do Roberto.

A rua do Makihara, lá embaixo, foi a primeira, (acesso pela Rodovia João Alves da Rocha Loures) aqui pra cima não tinha rua. Aquela rua que vai pro Paiquerê, a rua do Makihara, é a mais véia demais.

Abriu o mato do Paiquerê pra cá. Cê pode ver aquela venda primeira, do Roberto. Aí, dipois, de lá pra cá vem o Bar do João, que lá de primeiro era da Cecília, da Cecília, mãe da Márcia lá embaixo, a Márcia do Mario Lima. Aí depois a Dona Cecília vendeu pro João, aí o João tá ali até hoje. As pessoa que morou aqui naquela época ainda tem bastante gente, mas muita gente foi pra Londrina.

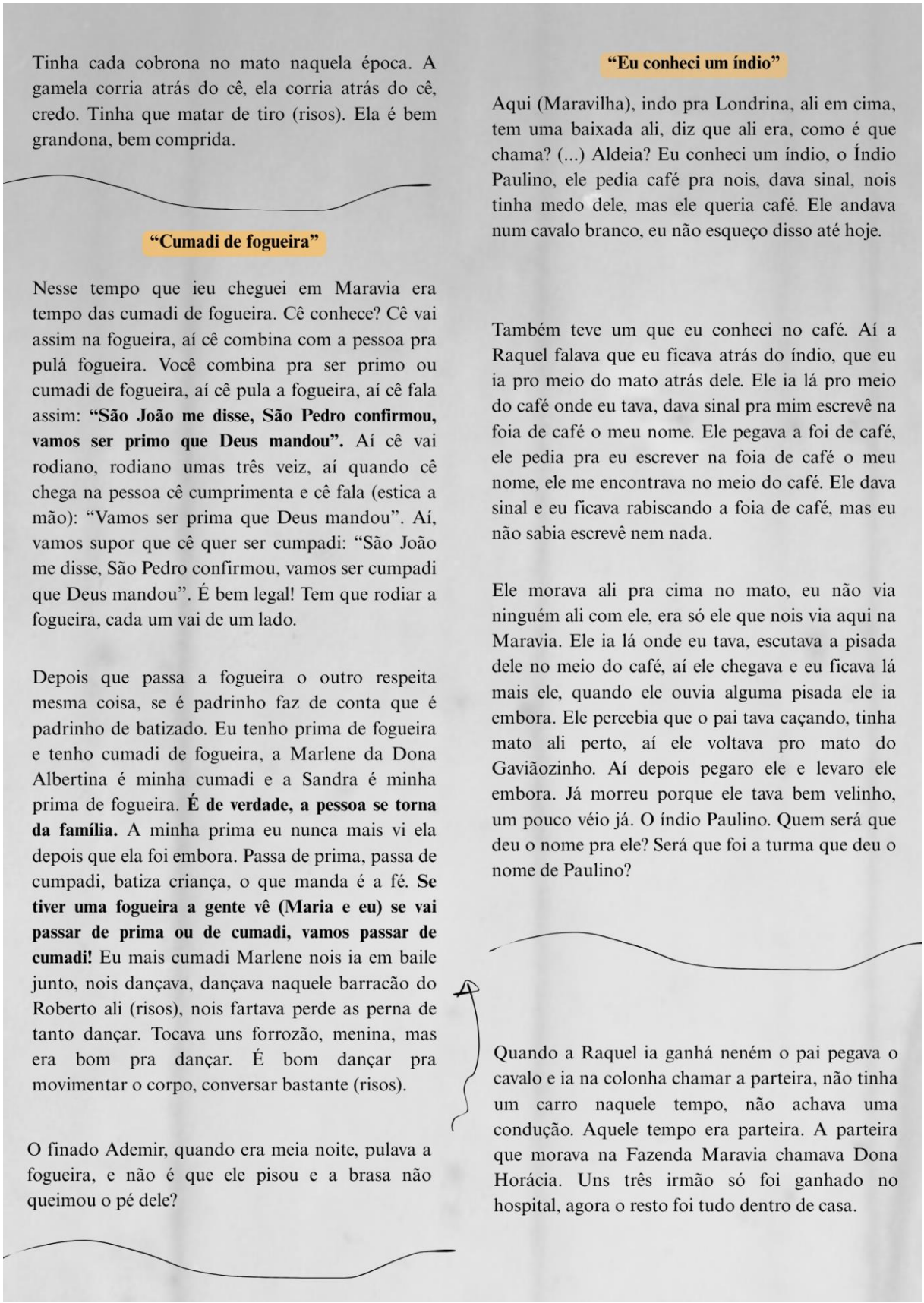
Naquele tempo, o gado era tocado na estrada, não fala tocar o berrante? Cortava cana pro gado. I ieu passava no meio das vaca braba mais o Quinha, era o tempo das vaca pegar nois.

Quando nois morava em Serra Leão (Assaí) tinha que atravessá o rio (Tibagi) pra chegá em Maravia. Eu tinha um medo da Raquel derrubar nois dentro do rio, quando nois ia passá. Eu sentava, tinha uma tabuinha no bote, eu sentava bem no fundo do bote, com medo, com medo porque ela falava: "Quer ver eu dar um pescoção nessa nega sem vergonha e dirrubá ela dentro do rio?".

Eu peguei trauma de água acho que foi por causa disso, porque eu passava no Tibagi morreno de medo. As veiz ela pedia pra eu gritar prum homi que morava lá do outro lado do rio pra pedi as coisa, eu gritava pro homi pra modi ele vim me atravessar pra podê í lá pedi as coisa pra buscar pra levá. Tinha que fazer, cê tinha que ir, se um bicho pegasse ocê no meio do mato, cê tinha que í. Eu óiava, passava assim no meio de um mato, se o bicho quisesse comer ele vinha, eu tava sozinha e Deus.

Até hoje quando eu falo na Maravia a turma fica braba comigo, perguntam porque eu não metia o cacete nela. Uma vez me deu vontade de enfrentar ela mesmo, pode ser por isso que ela foi embora. **Peguei o cabo da enxada e falei: "De hoje em diante você não vai me bater mais".** Acho que ela ficou com medo, porque eu não enfrentava, ficava tudo tranquilo pra ela. Nesse dia eu tava varrendo o terreiro, pra tirar a marca do cavalo, o Mané Baiano tinha passado, ela pegou o cabo da enxada e veio bater em mim, eu peguei o cabo da enxada e o rabo de Tatu que o pai batia em mim, com a raiva que eu tava, que joguei lá no meio do pasto. O pasto do cavalo que tinha perto. Meu pai me mandou buscar depois, falei: "A pai, não sei onde caiu não, caiu lá no meio do colonhão". Era mentira, tava pertinho. Depois ele fez outro. Não adiantava você esconder e jogar fora, ele fazia outro. Pra que tanta ruindade, minha fia?

Figura 70 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.17.



Tinha cada cobrona no mato naquela época. A gamela corria atrás do cê, ela corria atrás do cê, credo. Tinha que matar de tiro (risos). Ela é bem grandona, bem comprida.

"Cumadi de fogueira"

Nesse tempo que ieu cheguei em Maravia era tempo das cumadi de fogueira. Cê conhece? Cê vai assim na fogueira, aí cê combina com a pessoa pra pulá fogueira. Você combina pra ser primo ou cumadi de fogueira, aí cê pula a fogueira, aí cê fala assim: **"São João me disse, São Pedro confirmou, vamos ser primo que Deus mandou".** Aí cê vai rodiano, rodiano umas três veiz, aí quando cê chega na pessoa cê cumprimenta e cê fala (estica a mão): "Vamos ser prima que Deus mandou". Aí, vamos supor que cê quer ser cumpadi: "São João me disse, São Pedro confirmou, vamos ser cumpadi que Deus mandou". É bem legal! Tem que rodiar a fogueira, cada um vai de um lado.

Depois que passa a fogueira o outro respeita mesma coisa, se é padrinho faz de conta que é padrinho de batizado. Eu tenho prima de fogueira e tenho cumadi de fogueira, a Marlene da Dona Albertina é minha cumadi e a Sandra é minha prima de fogueira. **É de verdade, a pessoa se torna da família.** A minha prima eu nunca mais vi ela depois que ela foi embora. Passa de prima, passa de cumpadi, batiza criança, o que manda é a fé. **Se tiver uma fogueira a gente vê (Maria e eu) se vai passar de prima ou de cumadi, vamos passar de cumadi!** Eu mais cumadi Marlene nois ia em baile junto, nois dançava, dançava naquele barracão do Roberto ali (risos), nois fartava perde as perna de tanto dançar. Tocava uns forrozão, menina, mas era bom pra dançar. É bom dançar pra movimentar o corpo, conversar bastante (risos).

O finado Ademir, quando era meia noite, pulava a fogueira, e não é que ele pisou e a brasa não queimou o pé dele?

"Eu conheci um índio"

Aqui (Maravilha), indo pra Londrina, ali em cima, tem uma baixada ali, diz que ali era, como é que chama? (...) Aldeia? Eu conheci um índio, o Índio Paulino, ele pedia café pra nois, dava sinal, nois tinha medo dele, mas ele queria café. Ele andava num cavalo branco, eu não esqueço disso até hoje.

Também teve um que eu conheci no café. Aí a Raquel falava que eu ficava atrás do índio, que eu ia pro meio do mato atrás dele. Ele ia lá pro meio do café onde eu tava, dava sinal pra mim escrevê na foia de café o meu nome. Ele pegava a foi de café, ele pedia pra eu escrever na foia de café o meu nome, ele me encontrava no meio do café. Ele dava sinal e eu ficava rabiscando a foia de café, mas eu não sabia escrevê nem nada.

Ele morava ali pra cima no mato, eu não via ninguém ali com ele, era só ele que nois via aqui na Maravia. Ele ia lá onde eu tava, escutava a pisada dele no meio do café, aí ele chegava e eu ficava lá mais ele, quando ele ouvia alguma pisada ele ia embora. Ele percebia que o pai tava caçando, tinha mato ali perto, aí ele voltava pro mato do Gaviãozinho. Aí depois pegaro ele e levaro ele embora. Já morreu porque ele tava bem velinho, um pouco véio já. O índio Paulino. Quem será que deu o nome pra ele? Será que foi a turma que deu o nome de Paulino?

Quando a Raquel ia ganhá neném o pai pegava o cavalo e ia na colonha chamar a parteira, não tinha um carro naquele tempo, não achava uma condução. Aquele tempo era parteira. A parteira que morava na Fazenda Maravia chamava Dona Horácia. Uns três irmão só foi ganhado no hospital, agora o resto foi tudo dentro de casa.

Figura 71 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.18.

O perdão é maior do que o orgulho, pra tudo tem o perdão (aponta para a imagem). Ué, com o pai memo, eu fui lá, bem antes dele morrer, eu fui lá – a Cida não tava lá não – um dia no quarto e falei: "É pai, eu preciso conversar com você, você lembra da sua ruindade?" Aí ele falou que não lembrava. Aí eu falei: "Pois é, pai, eu tenho marca até hoje, como é que eu vou gostar de um pai igual ao sinhô? Não vou falar que tô com raiva nem nada, eu quero que o sinhô me perdoe o que eu vou falar, mas amar e gostar de você eu não consigo."

Aqui teve um a reunião e a mulher falou pra pessoa não guardá mágoa, eu falei assim pra ela: "**E se a gente não consegui esquecer das coisa?**" Aí ela falou: "Mas, como assim?" Eu disse: "Posso falar? Então dá licença que eu vô falar". Falei a minha história pra ela, falei que o meu pai me batia e tirava o coro das minhas costas. Ela falou que o que ele fazia era crime. Eu sabia que era crime.

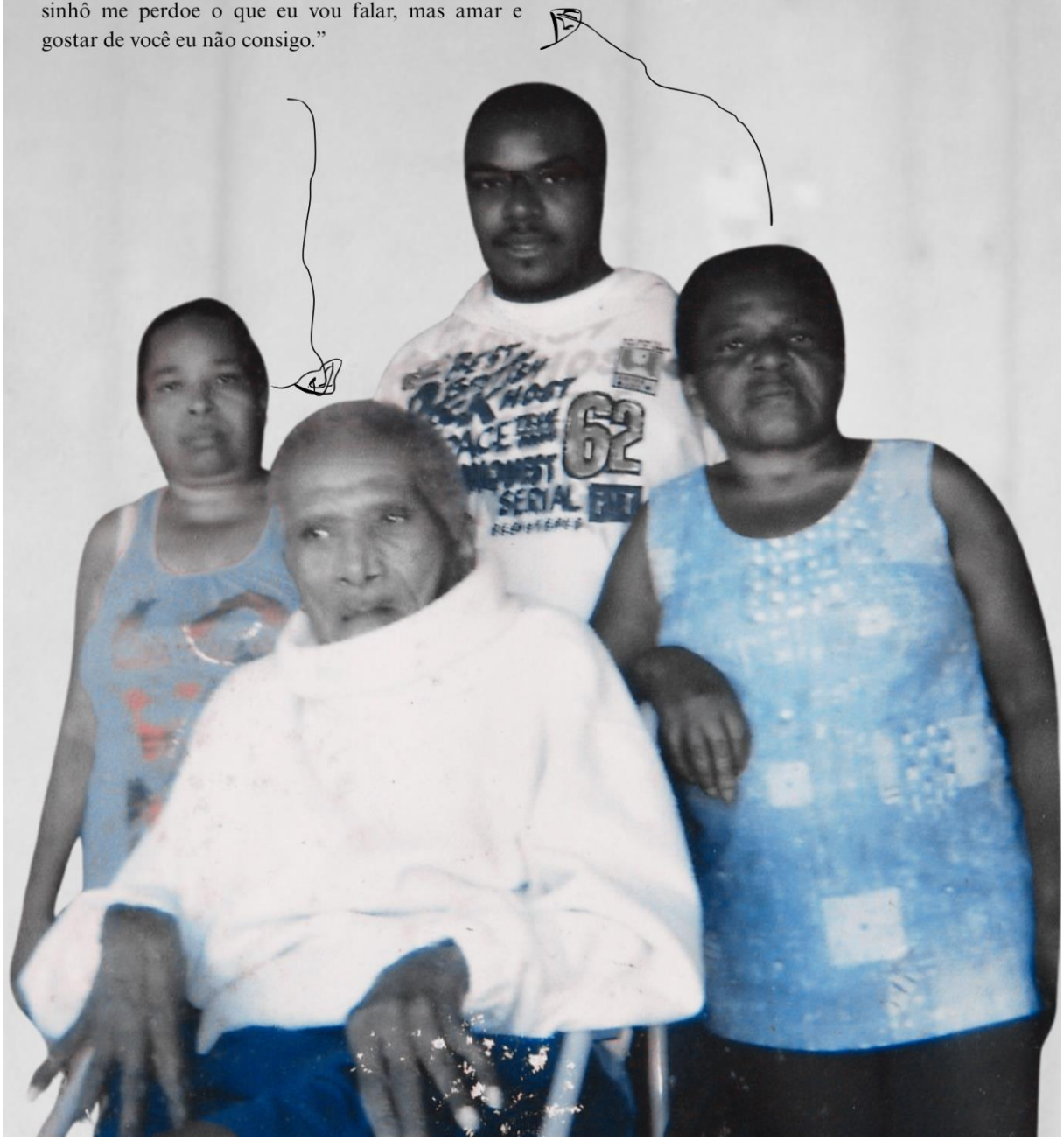


Figura 72 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.19.

Fotografia 6 - "Meu irmão Quinha"

O meu irmão Quinha (...). Então, nessa foto aqui o Quinha ia vim aqui pra passar o natal com nois, nois não sabia onde que ele tava, aí nois descobrimo que ele tava em Florestópolis. Ele veio em casa passear, aí ele ia vortá pra passar o Natal aqui, aí não sei o que deu e ele teve um infarto e morreu (chora). Eu só tinha ele de irmão, do meu pai e da minha mãe era ieu e ele, só nois dois, aí Deu levou ele e ficou só eu.

O Quinha era bonzinho, nois trabaiava junto, ele saia e levava nois pra passear junto com ele, ele pedia pro pai pra levá nois junto com ele ne uma Jeep véio.

Ixe, tadinho, ele sofria tanto também. O pai correu atrás dele uma vez com o cavalo, pra pegar ele por causa da minha madrasta, aí ele escondeu embaixo da ponte do Gaviãozinho. Ele fugiu de casa e ficou fora três ano trabaiano de peão pros outro. Tadinho, agora Deus levou ele. Fica só a lembrança. A Irene (aponta pra foto) vai vim aqui, dia 25 (2022) ela vem aqui. O filho do Quinha tá grandão agora, tá home já, só eu que não cresci, o meu sobrinho tá maior do que eu (risos).

O Quinha enfrentava a Raquel, eu não. Foi por isso que o pai queria bater nele e ele escondeu embaixo da ponte e depois foi embora lá pra Viçosa, pra morar lá com o Juraci, na época. A minha mãe, quando aparecer, nem sabe que o filho dela já se foi (fala muito emocionada). O Quinha conheceu a Irene aqui embaixo coiendo algodão. O povo da Irene, quando tinha coita de algodão, eles vinha lá de Guariba, Estado de São Paulo, coiê algodão, quando acabava a coieta, fartava três dias pra acaba a coieta, eles vortava pra Guariba pro corte de cana. Ô, Aline, não parava o seu Zé Leopoldino que era o pai da Irene. Eles não parava nem lá nem aqui, aquele monte de filho. Ele bebia as pinga dele também, mas quando tinha coieta de algodão o cumpadi vinha com a turma toda, a família deles era grande, era enorme. Era um sofrimento, pensa bem. Vinha de mudança de Guariba pra cá e vortava. A cumadi Maria, mãe da Irene, ainda tá viva.

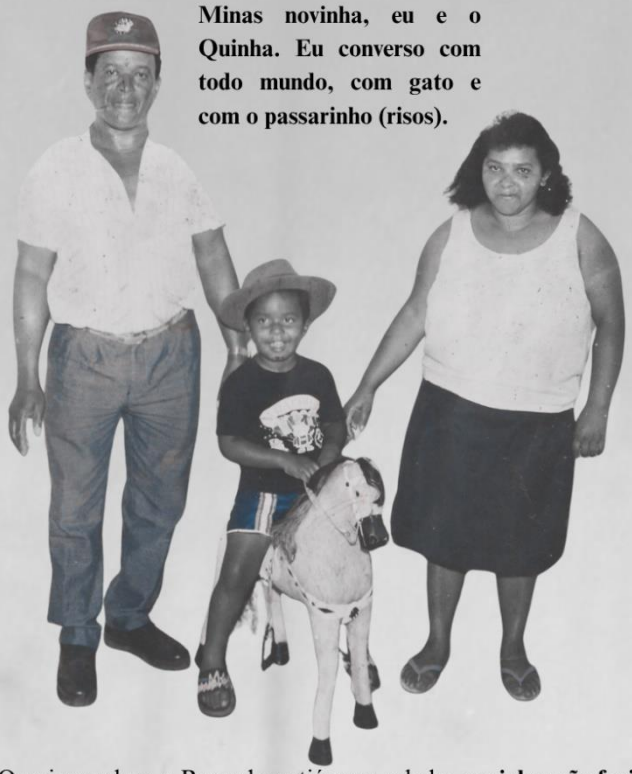
"Quinha, Irene e Everson, filho dele".
Aproximadamente 1992. Autoria desconhecida.

Eu fico sentida olhando essa foto, porque quando o Quinha morreu eu não fui no velório dele, porque a Fia era pequena e eu não tinha com quem deixá. A Fia era pequena, o Edmilson também, já tem quase uns 30 ano essa foto. Os dois namoraro, daí três meis ele já fugiu (Irene e Quinha) com ela, depois eles vortô os dois pra casar.

Eu aprendi a prantar deis de piquinininha, o pai sempre prantava, aí o pai ia trabaiá pra fora ieu que tinha que cuidá, ieu e o Quinha, nois dois, minha fia, duas criança. Eu ia carpi, não aguentava com a enxada, a Raquel metia o cabo da enxada na cabeça da gente, dirrubava a gente ali memo. Cê levantava meio tonto e tinha que trabaiá, ia carpi sem aguentar carpi, era muito pequena, mas tinha que trabaiá.

Eu vim de Minas piquinininha. Diz meu pai que eu vim novinha, eu batizei no Estado de São Paulo, Marília, o pai sempre falava desse lugar. O pai não era de falar as coisa pra gente. Eu sei de onde eu lembro pra cá, de quando eu tinha seis-sete ano pra cá. **Meu pai veio pro Paraná por causa do café.**

Figura 73 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.20.



Eu sou Mineira, eu vim de Minas novinha, eu e o Quinha. Eu converso com todo mundo, com gato e com o passarinho (risos).

Racismo na infância

Era pra nois ter estudado. O padre Sebastiãozinho era professor lá no Gaviãozinho, ele queria que eu fosse estudar. Ele dava aula. Ele disse que me dava roupa, que me dava carçado, me dava caderno. Ele pediu pra Raquel, **ela disse que nego não precisava estudar não, falava desse jeito**. Eu ganhava roupa, ela cortava e fazia roupa pras minhas irmã. A Cida não quis não, até hoje a Cida fala disso. O pai mandava ela comprar roupa pra mim e pro Quinha, longe do pai ela falava: **"Não vou comprar roupa pra esses dois nego, vou comprar é um saco".**

Fazia coberta de saco de algodão. Era cama de tarimba, com umas vara arrumada. As criança dormia na cama com a Raquel, eu e o Quinha dormia no chão.

O pai mandava a Raquel pentiá meu cabelo, **a minha mãe fazia trança assim no cabelo, o meu cabelo batia assim no ombro (mostra com as mãos), o meu cabelo era bem arrumadinho.** Depois (que perdeu o contato com a mãe), eu passava mais de uma semana sem pentear o cabelo, sabe por que? Ela escondia o pente pra mim não pentear o meu cabelo, ela escondia a aguia pra mim não costurar a minha roupa, ela escondia sabão pra mim não lavar a minha roupa. Ixe Maria, ela dava croque assim na cabeça da gente aqui, menina pareci que tava quebrando o casco da sua cabeça de croque ela dava. Ela falava: "Sua nega desgraçada, se você falar pro seu pai eu te mato!". Falava que ia matar eu e o Quinha e jogar no mato, matava nois dois. O pai nunca sabia que ela ruim pra nois, porque perto do pai ela fazia que ela era boazinha, sabe? Mas quando era longe do pai ela era um cão em formato de gente.

Quantas vezes eu ficava pelada porque não tinha uma roupa pra vesti? Comprava um saco, desses saco assim de ponha açúcar, corta o lugar de ponhá o braço, o lugá de ponha o pescoço, aí eu vestia aquele saco, costurava só a cintura, malemá, quinem um saco mesmo. Ela (Raquel) falava assim que eu nunca ia ter um amigo e que eu nunca ia saí de casa. Era só trabaiá, trabaiá e apanhá, do pai e da Raquel (chora).

Eu pisava no gelo porque não tinha um chinelo pra ponha no pé, hoje eu tenho as minhas coisas. Diz que quem usava roupa de saco não tinha sorte na vida. Eu usava roupa de saco, meu pai usava roupa de saco, o Quinha usava roupa de saco. Depois que a Raquel foi embora eu nunca mais usei roupa de saco.

Perto do pai a Raquel me chamava de fia, mas quando o pai tava longe ela me chamava de nega desgraçada, priquito pxxxx, bxxxxx podre. Falava cada nome, crem dos pai. **Se a Raquel me pedisse perdão eu perdoava, porque o perdão é maior do que o orgulho!**

Figura 74 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.21.

Fotografia 7 - Batizado da Fia

Essa foto aqui tem uns 30 e poucos ano, a Fia tava com um ano e pouquinho, nois tava batizando ela. Ela tava pequenininha. O Edmilson tava no colo do pai dele. Essa foto foi feita na porta da igreja. O Edmilson já tava andando, a Fia era quase nenê, tava piquinininha, no colo. Olha a meinha do Batizado. Depois que batizou ela o pai dela ainda demorou, ele não morreu logo, depois ele ficou doente tudo, coitado.

Eu conheci o finado Curisco lá nos XXXX, minha fia. Ele trabaiava de peão lá, passou uma vida que só por Deus. Eu chorava de dó dele e dos peão que trabaiava lá no sítio coiendo algodão. Ele almoçava na semana, no domingo não tinha nada, não tinha um café, não tinha nada pros coitado. Ele falava assim que queria arrumar uma companheira pra cuidar dele, pra fazer as coisas pra ele, pra lavar a roupa dele. Falaram pra mim: "Nega, tem um rapaiz aí, um peão, que gosta do cê". Eu fiquei braba. Falei assim: "Que peão o que, rapai?".

A Cumadi Nair falou assim: "O curisco gosta da senhora, a senhora vai casar com ele e o primeiro filho eu que vou ser madrina". E não é que foi verdade? Eu ficava brava, eu fala que não gostava dele. Depois deu certo, nois casou aí tive dois filho com ele. Nossa senhora!

Lá nesse sítio (que Curisco e Maria trabalhavam) quando o cara tava bêbado eles pegava o cara e colocava dentro de um tambor pra afogar o cara, minha fia. Judiava tanto das turma, eu não gosto nem de lembrar. Eu via cada barbaridade que faziam com esses peão deles.

Óia pro cê vê como que é as coisa, ele era da Paraíba, conheci ele lá no sítio. Como que Deus faz as coisas, né? Casei, vivi sete ano com ele e depois só separei porque Deus separou ele de mim. Eu pensava que eu nunca ia casar nessa vida, porque eu não ligava pra arrumar um namorado

Eu guardei de lembrança esse vestido do batizado da Fia e a manta do Edmilson.

"Entrada da Igreja de Maravilha, batizado da Fia". Início dos anos 90. Autoria: Wilminha.

Fia, é muito triste. O findo Curisco falou assim pra mim que ele queria batizar a Fia, só que ele não tinha uma roupa pra batizar ela. Essa calça aqui (aponta pra foto) ele comprou usada e essa camisa ele comprou usada, comprou um sapato usado da mãe do Seu Vitoreli, que morava aqui na Maravia. Ela tava triste porque não tinha dinheiro pra comprar uma roupa pra batizar ela. Essa saia eu comprei usada, essa blusa eu comprei usada. Só a roupinha da Fia que a cumadi Wilma (Wilminha, filha de Dona Bela) que deu. Essa roupinha do Edmilson foi a Cida, a tia dele, que deu pra ele.

Desemprego e desigualdade

Ele (Curisco) ficava muito triste quando ele tava desempregado, ele não gostava que faltava nada em casa, quando ele via que as coisas tavam acabando pra ele era a pior coisa do mundo. Ele falava assim pra mim: "Ô veinha, eu tenho que arrumar um serviço pra mim trabaiá, porque tá faltando as coisa, não tem nada em casa!".

Figura 75 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.22.

A Cida (irmã de Maria) mandava eu ir lá (na Fazenda São Gregório) buscar as coisas, o Bastião fazia a compra e a Cida dividia as coisa comigo. O Curisco ficava morrendo de vergonha de ir lá buscar as coisa. O Edmilson passava vontade de comer as coisas e ele não pedia. O Edmilson me deu um trabaio quando ele era pequeno, tinha muita lombriga. O Edmilson não morreu por Deus, a meu Deus eu não gosto nem de pensar nisso. Uma vez foi uma tubaína. Eu falava pra ele (Curisco): "Por que cê não pediu pro homi?". Ele falava: "A não veinha, fiquei com vergonha".

O Edmilson me dava um trabaio, era febre que não acabava mais. Menina, como Edmilson me dava trabaio, a lombriga dele andava o corpo inteiro, começava na cabeça e ia pro pé. Acho que era solitária. Ele me dava um trabaio, Aline do céu. Hoje eu falo pra ele e ele da risada. Ó, se ele achasse um papel daquele doce na rua, ele queria aquele doce. Ele falava bem assim: "eu quero esse aqui, mãe". Eu tinha que pegar o papel, porque aqui na Maravia não tinha, tinha que dar um jeito de ir lá pra Londrina comprar. Deus me Livre.

Quando a Fia e o Edmilson era piquininim, eles quase não tinha roupa, não vou mentir pro cê. Eles quase não tinha roupa pra ir pra escola, aí eu lavava todo dia a roupa deles ir pra escola. O dia que chovia eu passava um apuro danado, as vezes tinha que secar no fogo pra eles ir pra escola. A roupa da Fia até hoje não fica suja.

E a Fia? Um dia eu tava trabaiando lá pra baixo (nos sítios), cheguei na Maravia e a Fia tava com febre: "Que cê tem, Fia?", "Nada, mãe". Aí vortei pra trabaiá, daqui a pouco a Cida mandou o Edmilson atrás de mim: "Mãe, a tia mandou eu te buscar porque a Fia tá passando mal". Eu tive que ir embora, eu tava com a bota cheia de barro, que eu tava carpindo. Cheguei aqui, essa veia aqui, essa veia do braço assim (mostra o braço), tava pulando, a lombriga tava tanto alvoroçada que a veia tava pulando. Ela tinha uns 11 ano, tava quase mocinha já. Falei: "Fia, que cê quer?" Ela falou: "carne assada". Tava uma chuva. Falei pra ela: "Onde cê viu carne assada, fia?". Eu fui na casa do cumpadi amador pra levar a Fia pra Londrina, só que ele não tava lá. Graças a Deus, porque a lombriga o médico não cura. O médico não cura lombriga

Aí eu voltei pra trás e passei na casa da mãe da Cidinha do gordo. Ela me deu uma carne e a Fia não quis. Eu comprei uma carne, acendi o fogo, a casa não assava, meu Deus. A Fia não quis essa carne. A Cidinha do Marquinho (vizinhos na época) teve que fazer a carne na casa dela, com refrigerante com tudo. Chegou em casa a Fia colocou tudo pra fora, aí eu peguei o alho e passei no purso dela, passei assim, aí foi acalmando, porque a lombriga não pode passar de três dia, se passar mata.

Óia o vestidinho da Fia, parece vestidinho de boneca. Ele (Cursisco) queria Batizar ela porque tinha medo que acontecesse alguma coisa com ele, parece que ele sabia que ele tava doente. Tá com mais de 31 ano o batizado da Fia. Logo, logo ele ficou doente. Eu ia em Londrina visitar ele no hospital e chorava tanto, ficava perdida naquelas rua, chorava tanto. Perdida naquelas rua, sem comer nada. Ia de carona com o Mário Mashita (Yamashita) quando era três hora vortava com ele, fica lá sem comer nada. Não tinha um tostão pra comer nada. Você com duas criança pequena, sem serviço pra trabaiá, não é fácil não. Falei: "As minhas criança eu não vou dá não, se eu comer pedra eles come também".

Figura 76 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.23.

Fotografia 8- Fia e Edmilson

"Terreiro da Cida. Fia e Edmilson". Aproximadamente 1996. Autor: Juvenal

A Fia era pequena, o Edmilson também, acho que foi o Juvenal que feiz essa foto, naquele tempo ele tirava foto em Maravia. Ele tava tirano foto na Maravia, aí passou em casa. Essa foto ele feiz na casa do pai. Na época eu paguei cinquenta real, passei bem apurada pra pagar essa foto, eu não tinha o dinheiro pra pagar. A Fia não queria tirar essa foto, ela ficô brava. Aqui é as frorzinha da Cida, deixa eu ver (vira a foto). Ponhei eles bem na frente das frorzinha na porta da sala. Tinha bastante frorzinha, crista de galo, margarida. Óia o bicão da Fia, tava chorando (risos). A Fia tá até com zói de gato de chorar pra não tirar a foto (gargalha).

Essa camiseta da Fia foi a Cida que deu e o short também. Quando eles chegava da escola eu lavava a roupa pra eles ir pra escola no outro dia. A Cida comprou essa camiseta, uma sandalinha e um short pra Edmilson ir pra escola.

O Edmilson andou com um ano e quatro meis, quando eu tava pra ganhá a Fia o Edmilson não andava direito ainda não, depois eu fiquei com os dois pequeno e pra cuidá dos dois pequeno deu trabaio. As minhas coisa eu que fiz de dieta mesmo, eu memo fiz as minhas coisa, não tinha ninguém pra fazer pra mim. Eu fazia, lavava roupa devagarzinho, aí o finado Curisco chegava (da roça), eu lavava a roupinha das criança, lavava uma loucinha, o serviço da casa eu dava uma sapecadinha, meio malemá porque eu fiz Cesária e não podia esforçar muito.

Essa foto é uma lembrança de quando eles era pequeno

Figura 77 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.24.

Fotografia 9 - "Eu com a Santa na mão"

"Eu com a Santa na mão". Anos 2000. Autoria: Wilminha

O Edmilson, a Juliana (sobrinha de Maria), a Fia pequena, ô meu Deus. Cadê a cumadi Wilma? Eu com a Santa na mão. Essa aqui foi lá em casa, na casa lá em cima, ô meu Deus, óia as parede véia, as panela pendurada nas parede. Sempre Nossa Senhora da Parecida tá comigo. O Edmilson com camiseta de candidato. A Fia gostava dessa saia. A cumadi Wilma foi rezar um terço lá em casa. Aquele tempo quase não ia na igreja, os terço era rezado nas casa. Não tinha missa, quase, antigamente. Ia nos sítio tudo, nas casa, os vizinho combinava.

Política

Sabia que foi no mandato do Belinati que fizero o asfalto da Maravia? Assim, depois de um tempo, o ônibus vinha do Paiquerê pra ir pra Londrina, ia pela estrada do Gaviãozinho, aquela estrada de pedra que nois sobe ali perto da Luzia ali. Rodiava pra ir pra Londrina por lá, não era por aqui (atual Rodovia João Alves da Rocha Loures). Nossa, quando chovia era um sufoco pro ônibus ir pra Londrina, barro, era tudo barro, terra pura. Aqui nessa rua nossa (aponta pra rua), aqui era tudo terra (rua Ivaí) antigamente. Eu vou falar uma coisa pra você, foi no mandato do Belinati (Antônio Belinati ex-prefeito de Londrina) que asfaltou aqui. Muita gente critica o Belinati, diz que ele roubou, se ele roubou não foi pra ele, saiu o asfalto na época dele. Aqui na Maravia as pessoas que faz as coisa, pra algumas pessoas, a pessoa que faiz as coisa não presta, presta só se você não faiz nada. Ele saiu do mandato dele e em Maravia não saiu mais nada.

Já faz 17 ano, Aline, que eu tô nessa casa (casa que mora atualmente) esperando uma casa da COHAB e cadê? Cadê que ninguém fala nada? Eu tô aqui esperano sair uma casa da COHAB, porque quando saiu os conjunto aqui, eu não vou mentir pro cê, não, eu não peguei porque eu tinha medo de pegar e não conseguir pagar, porque serviço quase não tinha serviço. A XXXX era a primeira que falava isso: "A Mariinha, cê vai pegar a casa, depois cê não vai conseguir pagar".

Eu pensei assim: "sabe de uma coisa, não vou pegar nada não". Nas duas veiz que saiu eu fiquei com medo. Mas, óia, 17 ano. Eu tenho até o papelzinho da COHAB, eu já fui na COHAB e eles não sabe quando é que vai sair casa aqui na Maravia.

Em Maravia não tem projeto pra sair casa. Uma veiz os vereador viero aqui em casa, eu conversei com eles, falei pra eles, conversei com o prefeito, já conversei com todo mundo. Eles falaro pra mim que essa casa aqui já é minha, falaro pra mim: "ninguém vai tirar a senhora daí não, essa casa aí já é da senhora." Eu falei pra eles: "Mas pra casa se minha eu tenho que ter um documento pra comprovar que ela é minha!". Aí eu não sei, já fui bastante veiz na prefeitura, bastante veiz. Um sozinho não resolve nada, tem que ir bastante pessoa. Uma veiz veio um ônibus na Maravia, pra ir numa reunião em Londrina, o ônibus veio buscar a gente aqui. Cê sabe quanta gente foi? Não tinha ninguém na rua, Aline do céu. Não foi ninguém, só foi eu e duas pessoa da Maravia num ônibus daquele tamanho. Não foi ninguém.

Figura 78 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.25.

A turma da Maravia aqui não é unido, cê sabe por que? Eles (políticos) fala que vai fazer as coisa e não sai nada, só promessa, promessa, promessa, a turma vai indo e fica com raiva. Um dia teve uma reunião aqui, fez uma fila de gente, tinha gente aqui dessa esquina até a outra esquina (um lado de um quarteirão), era tanta gente nessa Maravia. Era uma reunião, negócio, pra sair as coisa pra Maravia. Aí nois tá lá, aí eu perguntei pra eles: "Que ceis tão esperano pra começar essa reunião?" Aí falaro que tava esperano a turma da igreja. Aí eu falei assim: "Cê me desculpa falar, mas eles não vão vim não, porque aqui na Maravia, cê me desculpa falar, mas aqui promete coisa, promete, promete, mas não sai nada. A turma já tá cansada". Falaro: "Vô registrar o que a senhora tá falando". A turma já tá cansada de tanta promessa.

Quando vejo na televisão aquelas propaganda que tá fazendo não sei o que, eu não levo a sério, não sai nada. Aqui tem a missa, tem a igreja dos crente que os evangélico vai, e o que? A bola que a turma corre atrás, pra quem gosta de jogar bola vai correr atrás da bola, agora nóis não tem divertimento nenhum, aí a gente fica em casa. Ué, não é verdade? Não tem divertimento nenhum aqui na Maravia, aí gente fica em casa. Falei na reunião que teve na escola, eu não sei falar bonito, mas eu falo, porque as veiz tem reunião na escola e eles me chama e eu vô, eu não tenho vergonha de falar. Muita gente vai na reunião e não fala, fica assim ó (faz gestos com a boca). A turma vai na reunião e não fala nada, vai na reunião e eles mesmo não fala nada, vai sondar o que cê vai falar.

Aqui na Maravia já teve muita coisa, aqui já teve olaria, aqui já teve circo, aqui já teve muita coisa. Antigamente Maravia era animada, tinha Baile de sábado naquele barracão do Roberto. Fazia baile a gente ia cada quinze dia, Maravia era animada. Depois a turma foi ino embora, ino embora, ino embora e as coisa foi cabano.

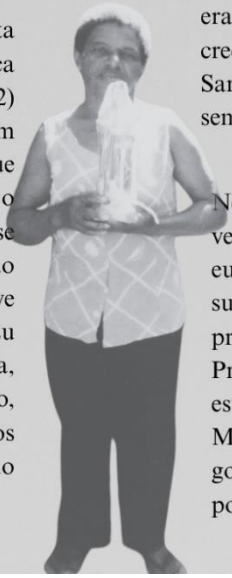
Figura 79 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.26.

Fotografias 10 e 11 - "Sem fé nois não vence nada"

"Eu mais a Cida". Anos 2000. Autoria: Franciele (sobrinha de Maria).

Ô meu Deus, eu mais a Cida, nois tiro essa foto lá na casa da Cida. A Cida pegou Nossa senhora e nois tirou essa foto. Essa saia a Cida não tem mais. Essa Santa que dá força pra nois vencê. Essa irmã é a única que me dá uma mão.

Eu usei essa blusinha até acabar. Essa Santa já me ajudou muito, muito. Ela me deu força pra tá aqui, vou fazer os meus 69 (em 2022) ano se Deus quiser. É através de Deus. Ontem eu tava ouvindo uma música que falava que sem fé nois não vence nada. Você é o exemplo, pegou inveja aqui que quase morreu, pegou a dor no braço pra você não escrever, depois a máquina que você usa teve que ir lá em São Paulo pra arrumá: Eu pensava aqui: "Engraçado, Aline na Maravia, primeiro aparece com uma dor no braço, depois a máquina estragou, depois as fotos sumiu, ué isso não tá certo não! A dor no braço era pro cê não escrever, Aline".



Essa noite eu dormi e não tinha nada, aí eu acordei de madrugada, parece que tinha um bicho assim assoprano no meu ouvido, era um vento, falei "Ué, será que entrou um bicho no meu ouvido, meu Deus, Crem dos Padi, Ave Maria." (...) Aí eu apartei assim parece que tinha um bichinho saindo assim, era tipo um vento passando, credo em cruz, credo. Em nome do Pai, do Filho, do Espirito Santo, amém. É fia, tem que tá rezando, sempre em oração.

Nessa hora eu pensei assim: Primeiro Aline vem pra Maravia e fica com dor no braço, aí eu pedi pra você colocar o rubim e a dor sumiu, teve as foto também que demorou pro cê conseguir recuperar, cê conseguiu. Primeiro o braço, depois a maquina estragou, depois as fotos que sumiu. Misturou tudo em cima de você, inveja, zóio gordo, tudo. A turma fala que você tá doida porque tá andando atrás de mim.

Figura 80 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.27.

Maria: reflexões sobre o plantar

A Lua que presta pra prantá é a nova e a cheia. Agora vai entrar na minguante, cruz credo, não presta pra prantá. Eu pranto, eu cuido, eu coió, carpo, até o ponto de coiê. Na lua minguante e crescente, Deus me livre, a pranta cresce demais e não dá nada, mandioca fica aqueles varetão lá em cima. Cê pranta, mas cê tem que entregar sempre nas mãos de Deus. Cê não pode desanimar de Deus, quinem agora, a ervilha tá dando mesmo com a seca (Maria estava debulhando ervilha). Tem gente que fala: "A, não tá com nada", aí vai lá e corta, eu não corto pranta, as veiz da vontade de cortá de raiva, pros zotro não mexê nas minhas coisa (risos), mas num corto, fico com dó.

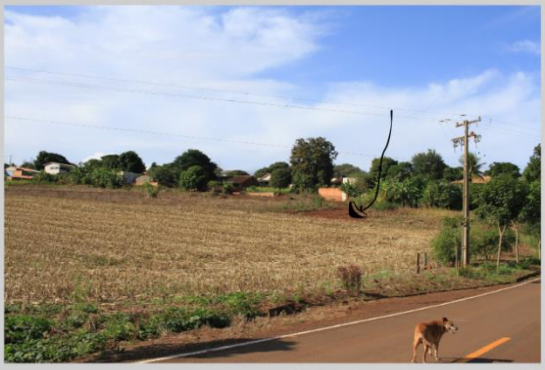
Se tem a terra eu vou prantar, não vou deixar o mato tomar conta. Aquele terreno lá da beira da estrada que eu pranto, se eu deixá lá que que acontece? O mato toma conta.

Eu pranto, não junto dinheiro e nem nada, não guardo dinheiro, mas eu sempre tenho uns troquinho. Me ajuda bastante. Eu vendo mandioca, só de mandioca eu vendi mais de cem quilo de mandioca. Fora o que eu dei pros outro, que eu ranquei e dei pra Cida (irmã). Deu abençoa tanto as minhas coisas que eu paguei as minhas contas vendendo milho e mandioca. Lá pra baixo ainda tem uma carreira com mais de cinquenta pé de mandioca, lá perto do quiabo. Tem bastante mandioca ainda, eu queria ver se eu vendia tudo esse meis agora que vai entrar, sabe por que? Por causa do frio. É memo, agora no frio tem que guardar rama, guardar as minhas rama porque na hora que chega a geada ela queima tudo, cozinha o miolo da rama. A rama não nasce, aí fica azeda.

O meu corpo acostumou na roça, a trabaiá, que eu não gosto de ficar em casa. Distrai. Eu não gosto de ficar em casa, eu fico em casa dia de domingo, que nem hoje, mas todo dia eu tenho que ir na roça, meu corpo acostumou. Falei pra Fia, o corpo da mãe acostumou a trabaiá. Quando o dia clareia eu já sumo pra roça, pra carpi, pranta alguma coisa. Ou eu já fiz tudo aqui em casa ou eu faço depois. Eu não gosto de deixá a casa bagunçada porque eu não trabaio direito. Eu gosto mais de ficar na roça do que em casa. Só se tiver chovendo eu fico em casa, mas fico braba também (risos).

Figura 81 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.28.

(Entrada principal de Maravilha - Rodovia João Alves da Rocha Loures. As setas na imagem indicam os locais nos quais Maria planta. Ambos margeiam o núcleo Maravilha.)



Aqui tudo era mata, primeiro era mata aqui tudo, aí abriu aqui tudo. Eu e minhas irmã pegava lenha aqui tudo. Aí depois o Paulo Moura prantou algodão aqui tudo. Depois lá pra cima já era do Severino Moura. Aquela baixadinha que o Orlando pranta era tudo algodão, tudo era algodão antigamente. Aqui é terra da fazenda, mas ali do lado era dos Moura que tocava algodão.

(Maria explica que a atual roça era mata quando ela chegou à Maravilha. As imagens dialogam com um dia em que ela estava na rocinha na qual planta e, na ocasião, apontou à roça da fazenda Maravilha e mencionou que toda a terra - incluindo os 800 metros nos quais ela planta, de um lado da rodovia, e os 2400 metros, do outro lado - é propriedade da Fazenda Maravilha).

(Rocinha na qual Maria planta)

(Roça da fazenda Maravilha)

Eu gosto de fazer o meu serviço com calma, por causo que se eu prantá tudo não tem nada pra fazer em casa. Eu pranto um pouco hoje, se der pra prantar um pouco de rama de mandioca eu pranto, porque eu pranto pra mim memo. Eu gosto de fazer o meu serviço sussegada.

Óia o Bem-te-vi passano, ela tá falando assim: "Triste e ruim, triste e ruim", (sorri).

Eu trabaio, graças a Deus tenho saúde, daqui a pouco faço 69 (2022). A turma fala: "68 ano e trabaia?" Eu falo: "Trabaio, não gosto de ficar em casa, não. Deus me livre!".

Figura 82 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.29.

Figura 83 - Percurso de Memória de Maria da Luz Caetano Lima, p.30.

4.2 Trajeto Visual de Rita Elena Hortêncio Neves

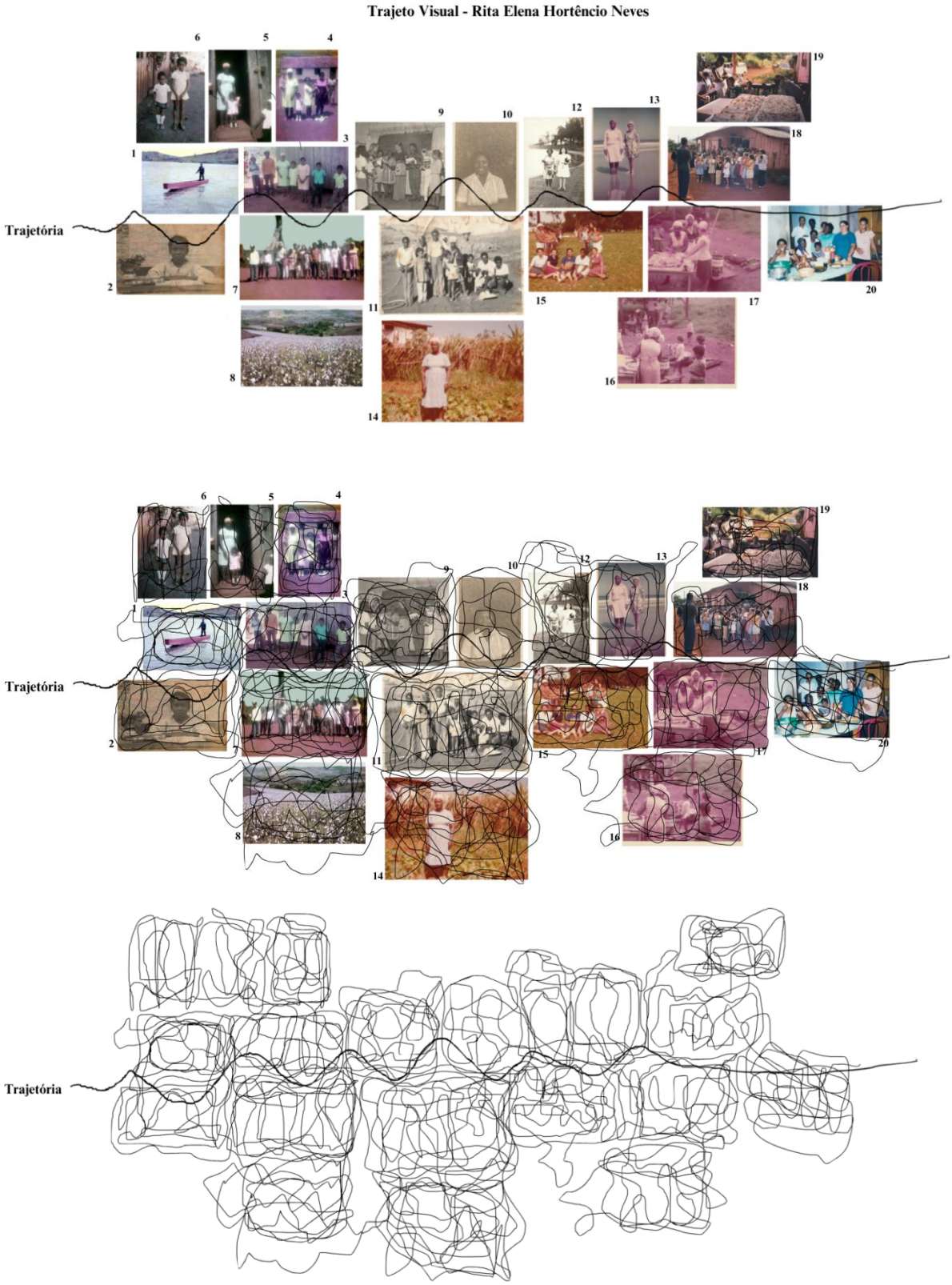


Figura 84 – Conjunto de Imagens. Trajeto Visual de Rita Elena Hortêncio Neves. Acervo do estudo.

Figura 85 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.1.

Fotografia 1 - A Travessia do Rio Tibagi

Milton Neves (irmão de Rita) no Barco. Rio Tibagi. Ano: 1971. Antes de atravessar o rio, a família morava na Seção Guarucaia, em Assaí. Monóculo digitalizado. Fotógrafo: Marcondes.

Essa foto do Tibagi é uma coisa (...). É uma relíquia! Foi nessa água que eu aprendi a nadar (aponta).

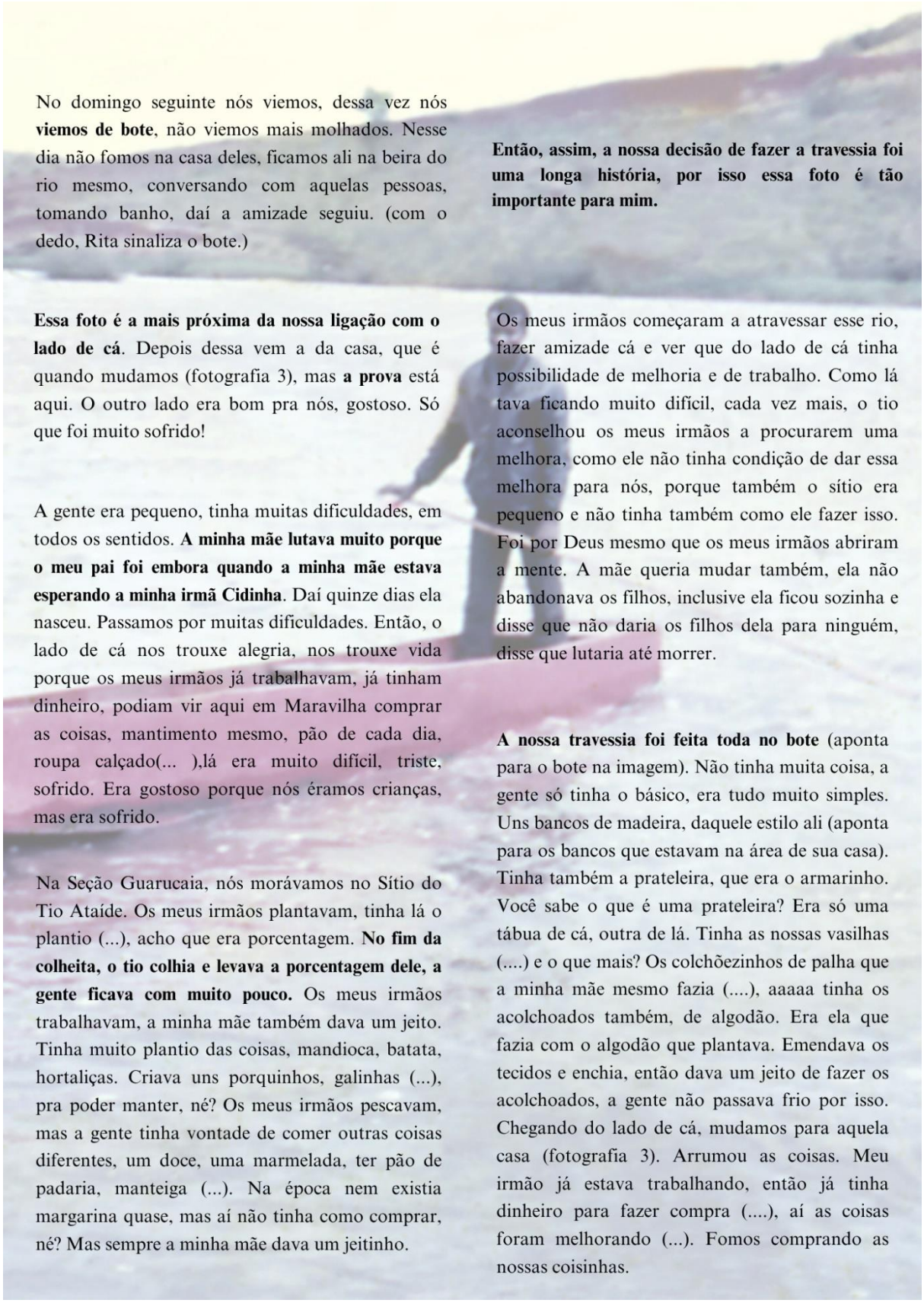
Essa foto é uma recordação viva de tudo!

É muito lindo cê chegar na beira do rio, olhando o rio a gente aprende muita coisa, começamos a refletir, primeiramente, no poder de Deus, porque nós precisamos do ar e da umidade, porque quando o ar está seco fica todo mundo ofegante, precisa até colocar bacia, trem molhado. Ali na beira do rio tudo é mais saudável. Não precisa de inalação ali (risos), já tem a da própria natureza. Essa foto do Tibagi, onde eu vivi boa parte da minha vida, me traz muita alegria. Mesmo quando eu trabalhava na cidade, quando eu vinha eu tinha que dar um pulo no Tibagi. Na época que nós morávamos do lado de lá (Seção Guarucaia, em Assaí), quando eu era criança, a água do Tibagi era muito pura. A gente chegava ali e bebia aquela água mesmo. Depois, ao longo dos anos, eu ia no Tibagi, tomava banho e não colocava a água na boca, mas nos anos lá para trás, nos anos sessenta, ummmm, a gente tomava água no rio. Tinha um outro riacho chamado Água Bonita que desaguava no Tibagi. Pra chegar no Tibagi a gente passava no encontro dos dois, aquilo ali deveria dar foto. Coisa linda! Sabe aquele barulho, xuaaaaaa, eu amo o barulho da água, as vezes, no verão, lá do alto, na Igreja (Igreja Assembleia de Deus, em Maravilha), a gente ainda ouve o barulho do Tibagi. A noite, se você ficar bem quietinho observando, você vai ouvir.

-Do outro lado (faz um sinal indicando um lugar na imagem) da para ver a Seção Guarucaia, onde nós morávamos. É uma pena que não mostra a casinha. Nesse rio eu aprendi a nadar, esse rio nos forneceu muitos peixes. Meu Deus, desse rio já saiu dourado de um metro. Cê acredita? Era uma fartura imensa, servia demais na nossa alimentação

Quando eu olho para essa foto eu me lembro da primeira vez que nós atravessamos o Rio Tibagi. A primeira vez que nós atravessamos o Rio Tibagi nós atravessamos a pé, a pé. Estava muito seco, geralmente a gente ia até a metade, porque tem uma ilha lá. Isso era uma rotina nossa. Do outro lado do rio (Fazenda São Francisco/Maravilha), algumas pessoas estavam brincando na água, banhando. Nós fomos atravessando, à tarde, eu e os meus irmãos, e chegamos do lado de cá. Eu não lembro em quantos nós távamos. Já tinha uma família que tava do outro lado do rio. Eles viram a gente, deram com a mão, chamando. Começamos a conversar com aquele povo. Nos demos, já fizemos amizade ali. Combinamos de vim na casa deles, eles nos convidaram e nós convidamos eles também para ir lá, na nossa casa. Aí abriu uma amizade.

Figura 86 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.2.



No domingo seguinte nós viemos, dessa vez nós **viemos de bote**, não viemos mais molhados. Nesse dia não fomos na casa deles, ficamos ali na beira do rio mesmo, conversando com aquelas pessoas, tomando banho, daí a amizade seguiu. (com o dedo, Rita sinaliza o bote.)

Então, assim, a nossa decisão de fazer a travessia foi uma longa história, por isso essa foto é tão importante para mim.

Essa foto é a mais próxima da nossa ligação com o lado de cá. Depois dessa vem a da casa, que é quando mudamos (fotografia 3), mas **a prova** está aqui. O outro lado era bom pra nós, gostoso. Só que foi muito sofrido!

Os meus irmãos começaram a atravessar esse rio, fazer amizade cá e ver que do lado de cá tinha possibilidade de melhoria e de trabalho. Como lá tava ficando muito difícil, cada vez mais, o tio aconselhou os meus irmãos a procurarem uma melhora, como ele não tinha condição de dar essa melhora para nós, porque também o sítio era pequeno e não tinha também como ele fazer isso. Foi por Deus mesmo que os meus irmãos abriram a mente. A mãe queria mudar também, ela não abandonava os filhos, inclusive ela ficou sozinha e disse que não daria os filhos dela para ninguém, disse que lutaria até morrer.

A gente era pequeno, tinha muitas dificuldades, em todos os sentidos. **A minha mãe lutava muito porque o meu pai foi embora quando a minha mãe estava esperando a minha irmã Cidinha**. Daí quinze dias ela nasceu. Passamos por muitas dificuldades. Então, o lado de cá nos trouxe alegria, nos trouxe vida porque os meus irmãos já trabalhavam, já tinham dinheiro, podiam vir aqui em Maravilha comprar as coisas, mantimento mesmo, pão de cada dia, roupa calçado(...),lá era muito difícil, triste, sofrido. Era gostoso porque nós éramos crianças, mas era sofrido.

A nossa travessia foi feita toda no bote (aponta para o bote na imagem). Não tinha muita coisa, a gente só tinha o básico, era tudo muito simples. Uns bancos de madeira, daquele estilo ali (aponta para os bancos que estavam na área de sua casa). Tinha também a prateleira, que era o armarinho. Você sabe o que é uma prateleira? Era só uma tábua de cá, outra de lá. Tinha as nossas vasilhas (....) e o que mais? Os colchõezinhos de palha que a minha mãe mesmo fazia (....), aaaaa tinha os acolchoados também, de algodão. Era ela que fazia com o algodão que plantava. Emendava os tecidos e enchia, então dava um jeito de fazer os acolchoados, a gente não passava frio por isso. Chegando do lado de cá, mudamos para aquela casa (fotografia 3). Arrumou as coisas. Meu irmão já estava trabalhando, então já tinha dinheiro para fazer compra (....), aí as coisas foram melhorando (...). Fomos comprando as nossas coisinhas.

Na Seção Guarucaia, nós morávamos no Sítio do Tio Ataíde. Os meus irmãos plantavam, tinha lá o plantio (...), acho que era porcentagem. **No fim da colheita, o tio colhia e levava a porcentagem dele, a gente ficava com muito pouco.** Os meus irmãos trabalhavam, a minha mãe também dava um jeito. Tinha muito plantio das coisas, mandioca, batata, hortaliças. Criava uns porquinhos, galinhas (...), pra poder manter, né? Os meus irmãos pescavam, mas a gente tinha vontade de comer outras coisas diferentes, um doce, uma marmelada, ter pão de padaria, manteiga (...). Na época nem existia margarina quase, mas aí não tinha como comprar, né? Mas sempre a minha mãe dava um jeitinho.

Figura 87 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.3.

Foi através da travessia do rio (aponta para a foto) **que a coisa melhorou. Eu lembro certinho do dia da mudança, sentia uma emoção** (risos). Nova vida. Chegamos cá de manhã, chegando do lado de cá entramos naquela casa (entonação forte para se referir à casa). A casa era simples, mas era mais aconchegante do que a casa que a gente morava do lado de lá. Tudo novo, né?! A nossa casa do lado de lá era simples, depois ela foi desmanchada.

Fotografia 2 - Na escola

Essa primeira casa ficou na história porque ela era de assoalho, a gente lavava aquilo de escovinha, era bem branquinho. É aquela casa que tá a foto da sobrinha com aquelas plantas penduradas (fotografia 6), plantávamos coisas nas latas de óleo e pendurávamos (...) Nossa, a frente da casa era toda enfeitada. Em outras casas que nós moramos do lado de cá (Fazenda São Francisco, em Assaí) o chão era de terra, o piso era de chão bruto, chão mesmo, mas as mulheres passavam barro com bosta de vaca para o chão ficar lisinho, jogavam água e aquilo ficava bem lisinho e arrumadinho.

Primeira fotografia de Rita. Na escola. Seção Guarucaia, em Assaí. Autoria desconhecida. Ano aproximado: 1961

Primeira foto da vida, o que eu lembro daqui é que eu estava emocionadíssima, porque **todas as crianças tiravam a foto, eu não via a hora de chegar a minha vez** (risos). Eu tava lá toda toda. Eu lembro que eles disseram assim, "gente, se vocês quiserem sorrir". Tá vendo que eu tô seriazinha? Eu queria sorrir, mas tava tímida e com medo, não sabia que ia sair aquilo. Eu tava ali retraída como todas as crianças. Ia um, ia outro, a perninha ficava trêmula.

Foi de manhã, logo no início. Minha mãe que fez esse vestido aqui (aponta para o vestido na foto). Ai eu falei pra ela, "mãe tenho que ir bem bonitinha". Isso aqui (aponta para a foto) é o avental, o guarda-pó que a gente usava para tirar foto. **Eu não lembro se eu sabia o que era foto, mas eu tava super emocionada, eu e todas as crianças que tavam ali.**

Foi na primeira escola que eu estudei. Lá na Guarucaia, no Município de Assaí. A nossa professora chamava Araci Medeiros.

Figura 88 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.4.

O meu irmão também tinha uma foto dessa. O interessante dessa foto aqui, da Ritinha, é que a minha irmã guardou. Quando as fotos chegaram, a professora passou, mostrou, e tinha que pagar por isso aqui. **Foi difícil a minha mãe arrumar um dinheirinho para pagar a minha** e a do meu irmão, mas ela conseguiu um dinheirinho, nós levamos e trouxemos a foto. Então era aquilo todo dia, **a foto não saia de dentro da cartilha**. Cê lembra da cartilha Caminho Suave? Era a cartilha que a gente era alfabetizado.

Não era uma foto de formatura, era pra guardar uma recordação das crianças.

A foto vivia dentro da cartilha. Depois a minha irmã pegou e começou a cuidar para mim. Se eu tenho ela hoje, dou graças a Deus que a minha irmã cuidou da foto.

Era interessante, né? Minha mãe tinha trançado o cabelo, tava com o cabelinho trançado, né? Enquanto eu puder ter ela eu vou ter que guardar. **Minha irmã cuidou da foto**, só depois de moça que eu recebi. A minha irmã guardava ela dentro desses saquinhos de pão. Era naquilo, de papel mesmo. Enfiava assim e dobrava. Minha irmã guardou a foto, disse "eu vou cuidar dessa fotinha sua". A minha irmã foi embora, ficou pra Curitiba muito tempo. Depois, quando ela voltou, eu já tava moça, aí eu passei a cuidar da minha fotinha. Fui pra lá (trabalhar em Londrina) e levei a minha fotinha, depois já veio as fotinhas dos binóculo (...). **Eu só queria ter lembrança, né?**

É interessante, uma foto puxa outra foto, né?

Fotografia 3 - "A nossa primeira casa do lado de cá"

Primeira casa na colônia da Fazenda São Francisco/Fazendão. Data aproximada: 1971. Monóculo digitalizado. Fotógrafo: Marcondes.

Nessa foto tem o meu irmão Gaspar, o Geraldo, minha mãe, minha irmã Cidinha, eu, meu irmão Cícero e o Ataíde (os nomes das pessoas são indicados da esquerda à direita). Nessa foto aqui só falta o irmão Milton, que o apelido dele é Dondico. Todos os meus irmãos tem um apelido. Nessa foto aqui, inclusive, a minha mãe está com o mesmo vestido da foto que ela está na beira da casa (fotografia 5), mas não foi no mesmo domingo. Ela foi feita antes de eu ir para a cidade, em 70 ou 71.

Figura 89- Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.5.

Família

Essa casa (aponta para foto) aqui era melhorzinha. Nós mudamos para uma casa melhorzinha, todo mundo já trabalhava, a vida financeira já melhorou. Essa casa me traz boas recordações. A despensa era cheia, já podíamos vir aqui no patrimônio comprar as coisas.

A casa era simples, assoalho bruto, tinha dois quartos, a sala e a cozinha (....), só isso. Inclusive o banheiro era ali fora (aponta para a foto), não existia esse negócio de banheiro dentro de casa. Tinha o mictório, que era a casinha, lá longe (faz gestos com as mãos). Tinha uma mina, em que pegávamos água. Era gostoso. Só pelo fato da casa ser uma casinha melhor para a gente morar. A gente lavava isso aqui, nossa deixava aquelas tábua branquinhas, era uma alegria. Chegava ali com os pés limpinhos e poder entrar naquela casa sem o pé sujo de barro. **Era uma casa de assoalho!**

A vida melhorou, já tinha cobertor, porque todo mundo trabalhava, né? A minha mãe ia na cidade, em Londrina, já vinha trazendo as coisas(....), imagina para nós a felicidade e a alegria? Do outro lado a gente tinha o acolchoado que era feito de algodão, o algodão mesmo colhido da roça. A minha mãe que tinha que costurar e fazer o acolchoado mesmo, o antigão. Não era como do lado de cá.

Foi através daquela travessia do rio que nós viemos parar nessa casa. Nós conhecemos a família do chamado Zé Paraíba (pai da família), ele nos convidou para trabalhar cá desse lado. Fizemos amizade com esse povo, eles são muito gente boa (...). Ainda somos amigos dessa família. O filho do Zé Paraíba, o Zeca, foi um menino que, mais cá na frente, puxou fibra pra mim (fibra do rami)

A vida financeira do outro lado estava muito difícil (...).Os **meus irmãos começaram a olhar do lado de cá e ver que cá tinha uma plantação de rami**. Através da amizade que nós fizemos com esse pessoal que o Zé Paraíba ele começou a perguntar se os meus irmãos não tinham o interesse de mudar pra cá. Queria saber se eles conheciam o rami. Ninguém conhecia nada. O meu irmão começou a vir pra ver a plantação. Ele não tinha a mínima ideia de como era aquilo, era esquisito, estranho.

O meu irmão parece que ficou uma semana ali (na plantação) com eles ensinando, ele começou a trabalhar e gostou. Aí esse seu Zé disse: 'óia eu vou arrumar uma casa aqui pra vocês morar, se vocês tiver interesse de vir.' O meu irmão voltou pra lá, após ter trabalhado e ter recebido. Viu que tinha dinheiro e que ia melhorar a situação. Aí ele voltou e falou: 'mãe, o seu Zé tá oferecendo uma colocação pra gente"

Aí nós resolvemos mudar. Eles né! Eu era criança de tudo. Ele arrumou essa casa, né? (mostra a foto) e aí foi passada a mudança no bote.

Daí pra cá, quando começamos a trabalhar, foi que melhoraram as coisas. Inclusive essas roupas que nós estamos aqui, já é roupa comprada com o dinheiro do trabalho de cá. O trabalho no rami.

Essa foto é muito importante. Tá o meu irmão com uma camisa azul, era a roupinha que a minha mãe costurou. Eu tô com o vestido rosa, comprado com o dinheiro de cá, estamos com calçado. Aqui já melhoramos, já facilitou. Tá todo mundo chique (...), a minha mãe tá com um vestido verdinho cana, o meu irmão Geraldo está com uma camisa fechada mostarda, o Teco tá lá também com uma verdinha, a Cidinha tá com um clarinho também, e eu tô de rosa. Esse vestido era o sonho meu, queria ter um vestido de renda, rosa. Era um vestido chique, era chique. As camisas e as calças foram a mãe costurou também.

Figura 90 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.6.

Fotografia e vida comunitária

Essa daqui era minha outra irmã (aponta à imagem), a Lígia, ela tá do lado da Maura, nossa vizinha. Olha, as crianças da Maura tavam arrumadinhas pra foto. O apelido da minha irmã era toca. Ela tá até com um lenço na cabeça. Ela não quis vir pra sair na foto. **Cada um se apreparava para poder tirar as fotos deles**. Nós ficamos bravos com o Pinguinho porque ele veio feio, nós queríamos ele arrumado.

O fotógrafo era esperado, ele vinha todo domingo a cada quinze dias. Nossa, depois que ele trouxe isso (os monóculos) que a gente olhou (leva mais uma vez o monóculo aos olhos), pensa numa alegria de todo mundo quando ele trazia as fotos, **todo mundo se reunia ali (os vizinhos) no terreiro da casa. Eles olhavam as nossas, a gente olhava as deles. Dávamos risada** (risos).

Assim que o rapaz entregava as nossas a gente já via, mas depois os vizinhos queriam ver as da gente e a gente queria ver as deles, como que saíram na foto. Era muito engraçado, uma amizade muito bonita.

Nós nos preparamos, nos trocamos para tirar essa foto, aí enquanto o moço estava lá tirando foto de outras pessoas, nós fomos (risos) nos vestir e trocar de roupa para poder sair na foto.

Fotografia 4 - Roupa velha traz miséria

Inclusive tem (foto) uma que tá a minha mãe com a menina da vizinha (Maura) no colo. Essa aqui (aponta para a foto), tá com a netinha Noêmia do lado, minha irmã Cidinha segurando meu sobrinho e eu. Nessa aqui já quem tá todo feio era o Cícero, tá lá atrás todo rasgado. Nessa aqui também nós fomos aprontar pra sair na foto com as roupas que a minha mãe costurou, eu tô com um vestido novo, uma roupa melhorzinha. Não era uma roupa rasgada, eu mesma nunca vesti roupa rasgada. A roupa não precisava ser nova, mas tinha que tá inteira, sem buraco. Minha mãe cuidava disso. É que menino, moleque (....) cê sabe, né? É que nisso aqui eles brincavam tudo (aponta para o terreiro/quintal que aparece na foto). Minha mãe pegava e falava: "Isso aqui não dá para usar mais, vamos jogar fora, essa roupa velha demais traz miséria. Tem que ser limpinho". Tinha roupa pra tomar banho, pra trocar, a minha mãe também remendava as roupas, ela gostava que os filhos dela descem um jeitinho de fica mais ou menos.

Colônia da Fazenda São Francisco/Fazendão. Data aproximada: 1971. Monóculo digitalizado. Fotógrafo: Marcondes.

Figura 91 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.7.

Eu vivi agora, em cada uma dessas fotos, uma história

Nessa foto eu não trabalhava lá (em Londrina), trabalhei um pouco na fazenda, com Rami. **E essa sandália aqui fui eu que comprei pra minha mãe**, Aline. Aí ó, a sandália que eu comprei pra minha mãe (aponta para os pés da mãe na fotografia).

E esse sapato (aponta para a foto) **eu que comprei com o meu dinheiro, esse sapato branco.** Sabe aonde eu comprei isso daqui? No seu Moises, na venda do seu Moises, o pai da Cidinha, a Cidinha do Gordo. Ele tinha uma casa de mercado aqui (em Maravilha), aqui que eu comprei essa sandália para a minha mãe e comprei esse sapato. Era difícil, era difícil, a gente não tinha assim muito, mas já tinha melhorado a situação. Eu vim no Makihara (mercadinho) e vim aí (na venda) e comprei esse sapato pra mim e comprei uma sandália pra ela. A venda dele ficava ali, não tem o bar da Meire na esquina? Era naquele pedaço por ali.

Aaaaa, não tem nem explicação você conseguir as suas coisinhas, não tem nem explicação! Olha o meu vestido rosa, eu já tava bem melhor. Aqui eu já tava com uma outra minha querida guardada (sandália), era uma pretinha já, vernizada, bonita. Já não tinha só um calçado pra por no pé, né? E olha lá, era muito difícil, muito difícil, então quando tivemos a oportunidade de ter pra por, aí o coração enche de alegria, podia variar, né? **Porque antes a gente só tinha um chinelo**.

Quando eu fui pra cidade ganhei uma blusa que ficou na história, a gente não tinha muito blusa, assim uma blusa boa, né? Quando eu fui pra lá foi a oportunidade de melhorar as coisas, né? Aí a filha da minha patroa teve a sensibilidade de ver que eu tava com frio, foi lá e pegou uma blusa, "Acho que a Rita ela tá com frio". E trouxe e me deu, ela veio e me deu. A noite eu tava terminando a louça, elas sempre ajudavam também, ela veio, pegou assim (faz gestos com as mãos) e colocou em mim. Ai meu deus do céu, que alegria!

Passado uns dias, veio a minha patroa e me deu a blusa, só que aquela era uma blusa de gola, tipo cacharrel, assim de gola alta. Uma blusa forte mesmo que ela me deu, aquilo era tricô, de lã, aquela tampava o frio mesmo. A mãe dela me deu, ela era de que cor mesmo? Acho que caqui. Ela me deu essa blusa, pensa eu fiquei numa felicidade. Eu saí pro corredor, chegando lá no fim do corredor eu peguei e dobrei o joelho, pus as mãos pro céu e agradeci a Deus (faz o gesto). Cê credita? Eu lembro disso tão nítido, Aline. Agradecendo a Deus que eu não ia mais passar mais frio, que eu tinha um agasalho, e eu fiquei com isso guardado por tanto tempo e um dia eu contei pra ela isso, nossa, ela chorou. Ela ficou muito emocionada, muito, muito, muito. E contei também da blusa que a menina me deu, nossa eles não imaginavam, contei para uma, para outra. E da blusa eu acho que eu contei pra ela aqui (em sua casa), ela veio aqui um dia e tava sentada aqui mais ou menos (do lado de Rita no sofá) e eu contei pra ela. Eu quero que a senhora lembre disse, ela disse a eu não lembro, mas eu quero que a senhora lembre. Ela disse: "Eu não acredito, Rita". Eu falei: "Acredita, a senhora acredita, acredita porque eu estou te contando". Então são coisas assim que marca, porque eles eram muito bom pra gente.

Figura 92 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.8.

Tia da sacola

Foi Deus que colocou eles (família para a qual Rita trabalhou em Londrina) no meu caminho e eu no caminho deles, **porque ali eu tive toda melhoria de vida e com isso eu fiquei a tia da sacola**. **Eu ganhava as coisas e trazia pro meu povo. Quando a tia da sacola chegava era emoção pura, era emoção pura**. Hoje não, hoje tá fácil, hoje tá fácil, mas aquele tempo era difícil cê ganhar uma roupa, um calçado, era coisa muito difícil. Aí eu ganhava, tinha a vó lá, através da igreja lá ela pedia também porque sabia da necessidade do meu povo. "Rita, já arrumei roupa pra você levar".

Aaaa eu vinha que vinha cheia, vinha cheia de sacola. Chegava lá (no Fazendão), as criança vinha, vivia rodiada, além da bala que tinha que dar pra essas crianças, dava roupa também, dava roupa. E agradeço a Deus por isso, que pude ajudar muita gente. Até hoje o povo me traz roupa aqui. Aí atrás tá cheio de sacola, atrás da porta. Eu esqueci de falar pro cê (risos), aquele outro dia eu tinha um monte aí, tava até lá em cima de sacola de roupa.

Eu levo na igreja, levo ali pras meninas, que as vezes elas fazem um bazar de um real, se as peças são boas. O que sobra leva pro trabalho de missões, tem um trabalho ali por Tamarana (algumas etnias vivem na Reserva Indígena Apucaraninha: Kaingang, Guarani, Xetá e Xokleng). Eu ajunto mais, do pro Gilson, pra eles levar pros índios. Diz que chegando lá a alegria era tanto daquela turma.

Figura 93 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.9.

Fotografia 5 - Eu queria ter lembranças

Essa foto tem uma história linda, ela também mostra a primeira casa onde nós morávamos quando viemos do outro lado do Tibagi e mudamos para o Município de Londrina. Nessa foto está a minha mãe, Ana Neves Pereira, a minha sobrinha Noêmia e minha irmã do apelido engraçado, a Lígia, conhecida como Toca (risos). Ela era uma pessoa muito do bem, tranquila, da paz, e a minha mãe era uma pessoa agradável que nos ensinava coisa boa, sempre de um astral alto. Mesmo passando por tantas dificuldades ela não demonstrava, sempre mostrava firmeza. Ela tentava ensinar o bem

Essa foto (segura o monóculo com as duas mãos) eu tinha pedido para o rapaz que fotografava, o Marcondes, porque **eu queria a foto da minha mãe** (risos). Eu fiz o possível de poder pagar isso aqui e guardar, continuo guardando com muito carinho e amor. Do outro lado, na Seção Guarucaia, **do lado de lá, eu não tinha lembrança** (fotografia). Como eu gosto de lembrança da família, meu Deus, **eu queria logo uma foto da minha mãe, eu já não tinha pai já**. Eu queria e deu certo (coloca o monóculo nos olhos), foi ne um domingo isso aqui, entre nove e onze horas, era o horário que ele chegava (Marcondes), logo na parte da manhã.

Marcondes ia (fotografar nos sítios e fazendas em Maravilha) aos domingos, ele andava por lá, né? Tirava fotos das pessoas, daqueles que gostava, tem gente que não ligava, não tinha interesse, porque nem todo mundo gosta disso, mas a minha família já viu, a minha família gostava e eu principalmente. **Eu queria ter lembranças, pensava: "Lá na frente eu não vou ter lembranças nenhuma da minha família, nem vou saber como que era, como a minha mãe era, né?".** Aí ele vinha, na primeira oportunidade que eu tive, que eu vi um fotógrafo, eu pedi.

Eu queria guardar lembranças para lá na frente, como hoje. Eu pensava no futuro. Eu sabia que teria sobrinhos que iriam querer saber alguma coisa. **E aí, e se não tem foto? A foto guarda recordações verdadeiras do que você passou. Como diz o ditado: Mata a cobra e mostra o pau (risos). A prova é a foto.**

Fotografia 5: Primeira casa que a família morou após fazer a travessia. Realizada entre 1970 e 1971. Monóculo digitalizado. Fotógrafo: Marcondes.

Eu queria ter uma história para contar para os sobrinhos, lá na frente, né?! Eu vou embora, quero que eles tenham uma história. "Nossa, essa foto aqui foi a minha tia que preocupou em guardar, em zelar". Para que os filhos deles, os meus sobrinhos netos, lá na frente possam dizer: "Essa foto é da minha tia, da minha bisa, da minha tia avó". **Assim como eu via na casa de um tio meu uma foto da minha avó e eu achava lindo esse tio ter preservado, ter guardado a foto da avó, eu queria e pensava que um dia eu também teria alguém para tirar fotos, guardar, pra poder mostrar para a família.** (emocionada, faz gestos com as mãos).

A foto da minha vó ficava num antigo guarda-louça que tinha na sala, lá bem antiguinho. O pessoal antigo tinha uns guarda loucinhas, eu até tenho uma foto ali, da minha mãe, que tem um guarda louça mais ou meno no estilo que o meu tio tinha na casa dele com a foto da minha vó.

Figura 94 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.10.

Me alegro por ter fotografias, não era comum na época. Sinto por na época estar com a mente tão tampada e não ter aberto a mente para ter batalhado me prol de ter mais lembranças. Hoje eu vejo a alegria dos sobrinhos, algum amigo que vem e quer v**er alguma coisa. As pessoas se surpreendem: "Nossa, você tem essa foto?"**. Isso (ver as fotos com pessoas com as quais partilhou momentos) me traz recordações boas

Eu guardo as fotos em um Baú, principalmente as de binóculo, pra não estragar. E**las são uma relíquia para mim**. Eu já disse para os meus sobrinhos: "Quem vai herdar as fotos?". A Minha sobrinha Zana disse, "sou eu tia". Agora nem tanto, mas os meus sobrinhos sempre que vem aqui em casa tiram fotos das fotos, publicam, mostram um para o outro.

Olha essa foto, ela mostra as latas de óleo que pendurávamos nas paredes pra plantar flor, a frente da casa era toda enfeitada. Hoje eu mostro essa foto pra eles (sobrinhos)

Fotografia 6 - Tivemos melhoria

Olha aqui na foto (aponta para a imagem), a casa tinha dois quartos, a sala e a cozinha, era fechadinha (...). O gostoso pra nós era ficar na casa de assoalho. A gente tava cansado de ficar na casa de chão, o assoalho era mais quentinho e mais aconchegante, podíamos lavar e ver que tava limpinho. Minha mãe era limpinha e exigia da gente limpezinha. Tinha o Tibagi que a gente tanto gostava, tinha a mina. Uma mina muito boa, com uma água de primeira onde a gente buscava água. Podia lavar roupa no Tibagi ou em outra mina que tinha. Nessa época, não tinha energia, mas tinha lamparina, era tudo a querosene. Depois de uma época, a minha mãe já comprou o lampião a gás. A minha mãe já tinha as ideias de buscar melhorias.

Tivemos a melhoria do alimento também a partir do momento que os meus irmãos já recebiam. A nossa alegria era ter fartura dentro de casa, ter arroz à vontade, jabá, nossa aquilo era, vou te contar eim! Lá em Assaí a gente só tinha arroz quando plantava, quando cabava aquela colheita aí ficava difícil. O meu irmão ficou doente várias vezes por vontade de comer arroz. A minha mãe fazia um processo todo para ter arroz, colhia, raspava, trazia, passava pra uma panela para ele dar o ponto e depois limpava no pilão. Aí era festa para o meu irmão. Do lado de cá já tinha acabado toda aquela dificuldade, porque os irmãos mais velhos já trabalhavam, assim já supria aquela necessidade maior.

Primeira casa que a família morou na Fazenda São Francisco/Fazendão, em Maravilha. Primeira metade da década de 1970. Monóculo digitalizado. Fotógrafo: Marcondes.

Figura 95 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.11.

Fotografia 7 - No terreiro de casa

Primeira metade da década de 1970. "No terreiro de casa". Monóculo digitalizado. Fotógrafo: Marcondes

Estamos no terreiro de casa (casa que aparece na fotografia 4). Da esquerda à direita: irmão Milton, de chapéu, ao lado de Milton, ao fundo, Cidinho – amigo da família –, ao seu lado está o irmão Cícero, de camisa branca. O homem alto de chapéu é Romeu (amigo da família, morador de Assaí). Na frente do Romeu está o sobrinho Zézinho (José Gomes da Salva). eu estou ao lado de Zezinho, olhando para baixo. A criança que segura a minha mão é a sobrinha Noêmia. De amarelo, o meu irmão Luís segura em seus braços o filho Daniel. Ao seu lado, Aurora, esposa de Luís. Na frente da Aurora, Zilda (irmã da cunhada Francisca). No fundo, de chapéu, o irmão Gaspar. Ao seu lado, o irmão Geraldo e, ao seu lado, o irmão Expedito. Ao lado de Expedito, a sua esposa Francisca. A irmã Cidinha e a tia Maria Pequena completam os familiares fotografados.

Esse dia foi um almoção na minha casa, a coisa mais gostosa! A minha mãe adorava receber pessoas na casa dela. **Ela (foto) tá tão natural que eu tô vivendo isso aqui de novo.**

Nessa época já tava melhor, já tinha galinha, já tinha carne seca pra fazer uma panelada com batata, ummmm, pensa num trem bom! A minha mãe fazia uma panelada de jabá com batata, bem temperada, fez uma panelada de frango. Foi aquela alegria, tinha tubaína de garrafa, comprada aqui no Makihara. Eu acho que depois não teve outra reunião dessa.

Isso aqui era o terreiro da casa, a casa ficava assim no fundo. Lá atrás na foto tinha uma figueira, essa figueira durou muito anos. A gente gostava dessa figueira porque a gente ia lá brincar. Depois cortaram ela. A casa não era longe do Tibagi. Coisa gostosa de lembrar.

Fiquei olhando pra essa foto e pensando (...), quando nós fizemos a travessia acho que não fazia tanto tempo que estavam plantando rami, porque ainda tinha lugar que eles estavam abrindo a mata pra fazer plantação do rami, porque ali antes era café, nós morávamos do lado de lá do rio (em Assaí) e víamos. Eu lembro que a gente via aquele trator de esteira arrancando os cafés na mudança de um para o outro. Eu sei que quando mudamos era um dono, depois que o japonês comprou a fazenda e foi plantando rami por ali afora.

Figura 96 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.12.

Fotografia 8 - Algodão

Uma foto puxa a outra mesmo, né?

Lá atrás eu pensava: "Como eles (mais jovens) vão saber como que era, como que não era?" Tem que ter foto, tem que ter foto!

Fotografia 8: Algodão. Assaí. Autoria desconhecida. Década de 70

Eles moravam aqui pra baixo (Assaí) desse algodão, o meu povo (família). Foi um tempo que eles foram lá e ficaram morando aqui para baixo. Eu não lembro quem fez essa foto, mas quem que me deu essa foto acho que foi o próprio meu irmão, acho que foi ele que me deu. Eu gosto de fotos! Nós fomos criados com algodão, a minha família toda, depois que vieram para o rami, colhiam algodão. Eu era pequena, mas eu já cheguei a colher algodão e era boa colhedeira, era assim de colher 10 arroba por dia. E do lado de cá (Maravilha), eu cheguei a colher algodão ali no Mashita (Yamashita). Cê era pequena, né? (anos 90).

Memória e fotografia

A memória não esquece, né? Alguém vai tá lembrando de você lá na frente. Se ocê não tem uma lembrança, alguma coisa, não precisa ser só uma foto, cê não vai ter memória de nada, aquilo fica só para você. **Agora se você tem uma memória de alguma coisa cê passa pro outro. Hoje eu mostro (as fotos) pras meninas, elas ficam radiantes**: "Ai tia que bom que a senhora guardou isso". Vieram os sobrinhos aqui, lá de Prudente, e mostrei a fotos deles, sabe? De quando pequeno. "Ai tia, que bom que a senhora guardou isso daqui, se não a gente não ia ter nenhuma lembranças". **Isso é memória, né?**! (risos).

Esses objetos ajudam e com isso a caduquice vai ficando longe (riso longo). Hoje fala esclerosado, mal de Alzheimer, a antiga caduquice mesmo. Cê tendo alguma coisa pra relembrar, cê vai todo dia mesmo. Chega alguém cê mostra, se é parente eles vão gostar, né? Eu creio! A minha família ama, gosta. Eu não tenho medo de ser esquecida, mas acho importante você ter uma boa memória de alguém. Eu faço isso (guarda fotografias) de modo espontâneo. O dia que eu for, eu creio que alguém vai lembrar (risos), mas eu não vou tá aí pra saber, mas como eu lembro de outros eu creio que vão lembrar de mim também, né? Sempre vai ter aqueles mais achegados.

Então, na primeira oportunidade que eu tive eu comprei uma máquina, queria ter uma oportunidade de ter lembranças minha e da minha família. Eu senti por meus irmãos, por não ter fotos nossas para contar para alguém a nossa história, por isso aquela (fotografia 11) de família é uma preciosidade.

Figura 97 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.13.

Fotografia 9 - Quando eu fui pra cidade

Nessa foto estava, principalmente, o casal Leonardo e Lurdinha, que eu fiquei na casa deles. Eles que me apresentaram essa família. Aqui está (da direita pra a esquerda) a Lurdinha, o Leonardo, a Priscila, que é a filha mais velha da patroa (do lado do Leonardo), eu, a Lígia – que é a filha da patroa, a Lora –, a outra empregada, chamada Nilza, foi essa mulherzinha aqui que me ensinou como cuidar de uma casa, como fazer limpeza, hoje ela já é falecida, mas eu tenho um carinho muito grande por ela. E no fundo tem uma moça que trabalhava na casa do amigo deles. Essa foto foi feita por um fotógrafo, era um aniversário. Agora quem era o aniversariante eu não sei, eu não lembro. Eu acho que era a Lígia, pela roupa que ela está era o aniversário da Lora.

"Essa foto é de quando eu fui trabalhar na cidade". Londrina, 1971. Autoria desconhecida.

Ela (Lurdinha) tinha trabalhado na casa, só que ela era casada e ela era zeladora de uma igreja. Ela não trabalhava mais, mas era amiga da família. Eu cheguei até a Lurdinha através de um amigo nosso, porque eu ia pra São Paulo, eu já conhecia o marido dela (Lurdinha), era amigo do sítio. Chegando lá eu disse para o senhor que estava me levando que eu não ia mais pra São Paulo, que eu queria voltar embora. Ele falou: "Então eu vou te levar na casa do irmão da igreja", que era o Leonardo, "porque eu não posso te deixar sozinha, na mão". Eu era uma menina nova.

Contei a minha história pra ela (Lurdinha), ela é miudinha que nem a Maria (Maria Caetano). Aí já fizemos amizade e ela falou: "não, se você não quer ir então fica aqui mesmo. Que bom! Você não vai voltar para casa, tem uma senhora que conheço que tá precisando de alguém para trabalhar". Eu disse: "mas **eu não sei trabalhar na casa de estranho, nunca trabalhei**". Ela falou: "não preocupa com isso, eu te ensino".

Fomos na casa da patroa e lá eu fiquei. Olha a responsabilidade dela em me ensinar! Eu achei aquilo um máximo. Aí eu já fiquei ali, tímida, com vergonha, eu tremia até não sei aonde. Lá na casa tinha a vózinha, chamada Marta, aí já começou a conversar comigo. No primeiro dia a Lurdinha ficou lá, fizemos a janta. Aí ela foi me ensinar a ponhar uma mesa, como que eu ia tirar.

No começo foi muito sofrido, estranho, esquisito. Eu olhava tudo, meu Deus, acho que eu tinha medo até de mim (risos). Só que eu fui bem recepcionada, eles ajudaram muito para que eu tivesse bem. Me diziam que eu ia aprender as coisas devagar, com paciência. A minha patroa não mexia muito na casa, quem mexia era a vó, então eu me adaptei muito por causa da vó. A vó passou a ser a minha mãe. "Deixa, eu te ajudo, eu te ensino. Guarda isso, guarda aquilo." Eu fui me apegando, mas **os primeiros dias, eu vou te contar eim (...), foi forte! Até que acostumei com o serviço, agora ficar fora de casa eu nunca acostumei.**

Figura 98 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.14.

Sobre o trabalho doméstico

Passei quase vinte anos nessa casa. Eu já adaptei, já sabia como mexia, tinha a facilidade de ter uma vidinha um pouco melhor, de ter um pouquinho de dinheiro, de ter condições. Eu não tinha nem uma blusa. Eu vi que ia ser melhor então eu tive que me sacrificar, né?

Essa pessoa querida (Lurdinha) me ajudou muito, eu devo muito a essa pessoa. "Você lava louça assim, bem lavadinho". Ela já viu que eu fazia, mas falava: "aqui é outro estilo". Eu nem conhecia as coisas, era isso (risos). Eu não conhecia exaustor, não conhecia enceradeira também. Eu já conhecia televisão, preto e branco, nós não tínhamos, mas do outro lado a gente já ia assistir na casa dos outros, de um japonês. Aí que eu fui conhecer liquidificador, batedeira. O pessoal da roça não tinha essas coisas, o método do bolo era todo manual.

A vó queria saber como é que era a minha vida, como não era. Depois ela conheceu a minha mãe. "Como é que era lá, Rita? Tem dificuldade?". Ela já sabia que no sítio tem dificuldade, aí ela passou a arrumar coisas pra gente, através das senhoras da Igreja, lá tinha um departamento que era da ação social. **Aí ela me arrumava as roupas, eu trazia e eu fui trazendo, trazia para a minha família e fui trazendo pros outros, pra quem eu via que tava precisando.**

Uma foto leva a outras histórias porque puxa, né?

Sabia que as fotos ficavam comigo? Por onde eu andava eu carregava as minha foto. Eu vou deixar aí nada (gargalhada longa). Quando eu fui embora para Londrina eu carreguei as minhas foto junto, falei: "eu não vou deixar, porque vai que alguém pega e destrói". Eu carreguei as minhas fotos junto! **Na bolsa sempre tinha roupa, escova de dente, pente de cabelo, remédio e foto** (gargalhada longa). Eu não mudei muito em Londrina, quando eu fui eu já fiquei. Aí, chegando lá eu já arrumei um lugarzinho: "vou guardar as minhas fotos aqui".

Aline, a gente que morava no sitião brabo, no teu caso é diferente, a gente era grosseira assim, vivia em casa de chão. **Lavava uma louça e tal, só que do nosso jeito, a gente era bem caprichosa, ariava as panelas e tal, mas dali pra ir para uma casa na cidade era muito diferente, pra viver com pessoas que você não tinha relacionamento**, com as pessoas da cidade. Era complicado!

Primeiro, **eu era caipira, não sabia nem chegar perto de uma pia**, na verdade. Sabia o que era uma pia, mas a gente não tinha uma água encanada, na roça a gente lavava a louça na bacia, era uma bacia aqui lavando e a outra enxaguando, ou lavava na mina. Eu conhecia uma pia porque a gente ia na casa de alguém que tinha, mas na nossa casa não tinha. Não tinha uma água encanada, a gente não tinha conhecimento. Tinha um banheiro, os métodos antigos lá, era o quadradinho lá fora. De tomar banho era um balde que tinha uma regulagem (faz o gestos) em baixo, colocava água e puxava (risos), **era muito bacana os métodos** (risos).

Nessa foto estamos na cozinha, as meninas vieram também secar a louça. Olha a simplicidade delas, pegaram os panos de prato. **Vieram secar a louça para fazer a foto. Nessa situação se igualaram com a gente ali, né?** Elas poderiam se destacar e nem dar bola para a coitada da empregada que tava lá, mas, não, elas fizeram questão de vir tirar a foto. E o casal lá, esse casal contribuiu para que eu estivesse nesta casa que eu trabalhei por quase vinte anos.

Lá na casa eu tinha um quarto, eu era tratada como se eu fosse da família, com muito respeito. Não me desprezavam, me tratavam bem, tinha alimento. Não tinha nada de "não pega isso", não tinha nada disso. Era como se fosse os filhos deles, podia pegar qualquer coisa, eu é que não pegava (...). **Eu me colocava no meu lugar**. **Eu sabia que aquela casa não era minha, que ali era tudo dos outros, que eu tinha que ter o respeito.** Se comprassem as frutas "a la vontade" eu pedia, eu sempre pedia. "Posso pegar? Posso? Não posso?". Mas depois as coisas foram melhorando, eu tinha o meu dinheirinho, ia na feira, comprava as coisas que eu gostava, comia a vontade, porque nas coisas dos outros eu não gostava de mexer.

Figura 99 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.15.

Fotografia 10 - As mulheres que trabalhavam fora

(Pega uma fotografia que fez quando trabalhava em Londrina) **As mulheres que trabalhavam fora, principalmente as mocinhas, não eram vistas com bons olhos.** Achavam que aquela moça era vulgar, que era fácil, que não valia nada e até muitos faziam gracinhas e chantageavam. Quando eu saí de casa o meu irmão já me falou: "Cuidado, você está indo trabalhar fora, pensa no que você vai fazer". Mas, trabalhar fora me ajudou muito, porque eu pude ajudar a minha família em todos os sentidos. Quase tudo que eu ganhava eu dava para minha mãe, ficava com muito pouco para mim no início. Depois, quando as coisas foram melhorando, aí eu ficava com um pouco mais de dinheiro. Eu ajudava a minha mãe, via a necessidade dela.

Naquela época, era meio esquisito, as pessoas que trabalhavam o pessoal já começava a falar daquela moça, já julgando a pessoa, não preocupava porque que tá trabalhando. Achava que uma moça já saia pra trabalhar chegava lá já caia no mundo, já falava assim: "aquela lá já não é mais moça não". Usava esses termos, né? "Quela lá não vale nada". Já vinha com gracinha, vários homens, depois que já tava lá (em Londrina), outros daqui da região que achava que a gente tava (em Londrina) porque a gente era vulgar.

E sabe, no início, quando eu mudei pra lá, eu vinha pra casa uma vez no mês, aí o tempo foi se passando e as coisas foram melhorando, passei a vir de 15 em 15 dias, porque eu também tinha as minhas ocupações na cidade, coisas de Igreja que eu gostava. Também, assim, era muito difícil vir pra Maravilha. Eu fiquei aqui, uma vez, uma semana. Tava chovendo, fiquei sem poder ir embora. A estrada era toda de terra, não tinha asfalto. O ônibus da Francovig ficou encaiado, quebrado. Ficou chovendo muito, fiquei uma semana sem poder sair. Eu lembro que os meus irmãos vieram aqui (Distrito) pra ligar pra lá (Londrina) pra falar o que estava acontecendo. Assim que melhorou o tempo eu voltei. Eu ia com um sapato até na venda do Dito (risos) e depois colocava outro. Já tava super cheio o ônibus.

"Essa foto eu acho que já foi feita com maquininha que eu tinha. Eu acho que quem fez essa foto foi a Priscila. Eu e a mania de querer ter uma lembrança, já carregava no sangue!" Londrina, Primeira metade da década de 1970.

Nessa foto (aponta para a imagem) aqui eu já tava familiar, né? Já tava de casa, já tinha uniforme. Eu gostava do uniforme porque não gastava a minha roupa, né? (risos). Ela (empregadora) mandava fazer o uniforme certinho, nessa daqui eu já era de casa. Eu não tinha muita roupa, depois fui melhorando, aí eu já tinha um guarda-roupa cheio. Então eu gostava do uniforme porque com isso as minha roupas só ficavam preservadas, isso quando eu não resolvia trazer e dar para os outros (risos). A Rita é de dar para os outros as coisas. Quando eu tinha muito lá, ahh eu não media esforço, pra quem precisava eu dava.

O ônibus ia pelo Posto Serrinha, chegava lá no Parra (venda localizada na Usina Três Bocas) ele entrava à direita e passava no Cambezinho. No Parra, ali na escolinha do Três bocas, ele entrava à Direita, passava pelo Cambezinho (bairro rural), ele já vinha do Jaboticabal. A linha do ônibus era "Escolinha, Gaviãozinho". O ônibus entrava lá na Usina Três Bocas, ia pelo Cambezinho, passava lá no Posto Serrinha e saia lá pelo Aeroporto. O caminho era longo, todo de estrada de terra.

Figura 100 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.16.

Contrastes étnico-raciais

Sair pra trabalhar foi uma oportunidade que eu encontrei pra mim e para a minha família, porque eu aprendi muito com eles. E entrei numa casa de pessoas boas, que tinha muito cuidado, amor com a gente. Como eu disse pra você, **por eu ser negra eu ficava toda espantada quando via aquele povo claro, da pele clara, vivi ali com eles e nunca me senti desprezada** por eles, nem um segundo.

Tive ali todo o tempo trabalhando, me sentia bem ali com eles, eu nunca me senti desprezada em relação a nada com eles, a cor. Eu que **ficava olhando assim aquele povo branquelo**. Nossa, poxa vida, eles nunca me recriminaram em nada! Tinha um respeito comigo muito grande e eu também para com eles e hoje eu posso agradecer a Deus por ter vivido naquela casa, porque se fosse em outra talvez teria sido pior, né? Uma moça xucra, da roça, ignorante, sem saber. Fui aprendendo, é claro, com aquele casal, a mulher me ensinou muito, eu aprendi a cuidar, a zelar certinho, mas quem tem paciência em ensinar, nem todos né? Eu aprendi lá, porque eu vivia na roça, outros meios.

Eu não fui preocupada em sofrer racismo, depois de tá lá eu não via gente negro (risos), entendeu? Aí que eu passei a perceber, mas naquela época nem sabia a palavra racismo. **A maioria, aqui na colônia, se não era negro já era moreno, mas lidar mesmo com pessoa da pele bem clara foi só na cidade.** Aí não tinha gente negra, por ali as vizinhas eram brancas, eu não via. Falei: "Ué, mas que negócio é esse?" (risos). "Não tem quase, não tem quase gente negra aqui". Aí eu ia na Igreja também, as vezes eu ia na igreja deles, na Presbiteriana, mas não tinha muita gente negra lá. Eu dava uma olhada assim, dava uma olhada, eu ficava assim meia quieta.

Porque quando eu cheguei lá na igreja eu pensei: "mas por que que será que essa Igreja não tem" (pessoas negras), mas daí eu via por ali e pensava: **"Não vejo ninguém negro por aqui, será que é mais pobre?** Não teve condições de vir para a cidade". Isso eu pensava no particular, mas não que ninguém falasse nada, e**u que refletia sozinha, comigo, por quê? mas por que?** Ficava quieta também, não falava.

Figura 101 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.17.

Fotografia 11 - "Fotinha: a geada de 1975, a fotógrafa fui eu"

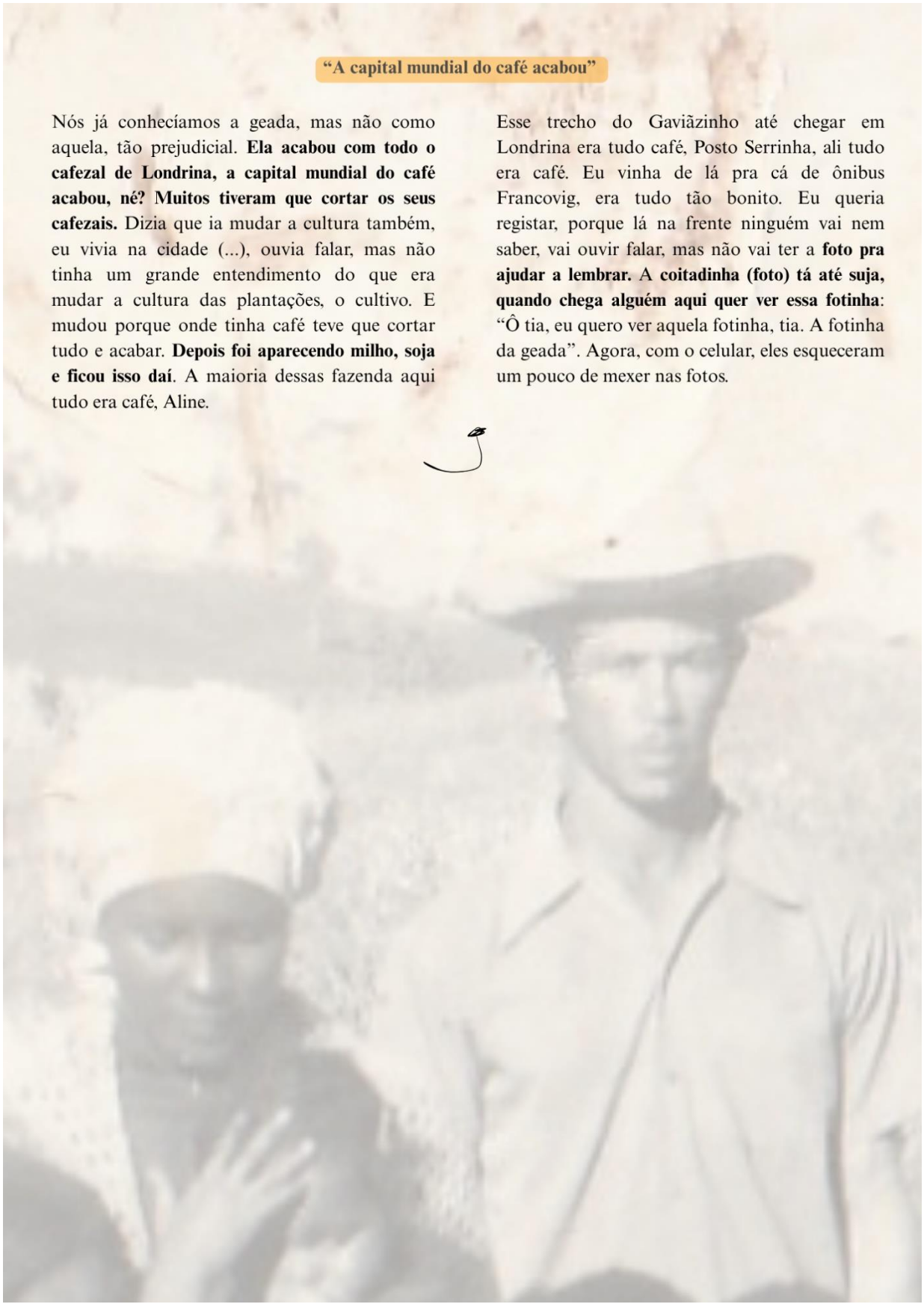
Fotinha:A geada de 1975, a fotógrafa fui eu. Fotógrafa: Rita. Colônia da Fazenda São Francisco, Maravilha.

Nessa foto já está o meu irmão Pinguinho, pra você ver que ela já tava rapaizinho. Olha esse primeiro da foto (da direita à esquerda) é o meu irmão Ataíde, a minha mãe Ana Neves (de lenço), a minha sobrinha Aparecida, o meu irmão Cícero, atrás tá a minha irmã Lígia, depois a Cidinha, a sobrinha Noêmia, a Noêmia tá segurando a sobrinha - a meus Deus, esqueci o nome - (...) Sueli. Atrás tá o meu cunhado Dimas (de chapéu), o filho Isaías (na frente de Dimas), o meu irmão Dito está também (segurando o cachorro), o meu irmão Luiz e o nosso cachorro de estimação. Eu não estou lembrando o nome do nosso cachorro, tadinho. Essa foto eu vou dizer, eitaaaa!

Essa aqui já foi eu que fiz. Isso aqui foi em 75, eu já trabalhava na cidade. **Eu já trazia as minhas doações, porque eu via o povo sofrendo frio**, porque eu passava também, né? Que alguém me socorria. Eu já vinha de lá cheia de sacola, de blusa, de agasalho, para minha família e para quem tivesse por ali pra socorrer. E deu a geada, não foi naquele dia, mas tinha sido por aqueles dias. Ai Aline, quando eu cheguei e vi aquilo tudo seco, o capim parecendo palha de milho, eu pensei: aaaaa, isso aqui tem que registrar. Aí quem foi a fotógrafa foi eu.

Eu lembro que o pessoal dizia, falavam que a partir daquele ano iam surgir várias geadas, que todo mundo já se preparasse porque ia mudar o clima, o clima ia mudar com o tempo. Então nós já ficamos bem mais atentos depois disso daqui, diziam que ia surgir cada vez mais e mais geadas, só que brava como essa, só essa de 75, ficou na história! Acabou com o café. Londrina tinha muito café (...), diziam que muita coisa ia surgir a partir daquele tempo, que ia surgir muita pobreza, muita dificuldade porque quando dava uma geadona do tipo daquela era necessário, explicavam até que para vermes era bom, né?

Figura 102 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.18.



“A capital mundial do café acabou”

Nós já conhecíamos a geada, mas não como aquela, tão prejudicial. **Ela acabou com todo o cafezal de Londrina, a capital mundial do café acabou, né? Muitos tiveram que cortar os seus cafezais.** Dizia que ia mudar a cultura também, eu vivia na cidade (...), ouvia falar, mas não tinha um grande entendimento do que era mudar a cultura das plantações, o cultivo. E mudou porque onde tinha café teve que cortar tudo e acabar. **Depois foi aparecendo milho, soja e ficou isso daí**. A maioria dessas fazenda aqui tudo era café, Aline.

Esse trecho do Gaviãzinho até chegar em Londrina era tudo café, Posto Serrinha, ali tudo era café. Eu vinha de lá pra cá de ônibus Francovig, era tudo tão bonito. Eu queria registar, porque lá na frente ninguém vai nem saber, vai ouvir falar, mas não vai ter a **foto pra ajudar a lembrar.** A **coitadinha (foto) tá até suja, quando chega alguém aqui quer ver essa fotinha**: “Ô tia, eu quero ver aquela fotinha, tia. A fotinha da geada”. Agora, com o celular, eles esqueceram um pouco de mexer nas fotos.

Figura 103 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.19.

Figura 104 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.20.

Figura 105 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.21.

Fotografia 14 - A horta dela

"Mãe, já que a senhora gosta tanto das verdura e tá tão bonita, eu quero fazer uma foto da senhora lá"

Ana Neves (Mãe da Rita), 1983. Horta da família, Colônia da Fazenda São Francisco. Fotógrafa: Rita

A horta dela (mãe). Nossa, ela gostava de cuidar de planta, de verdura. Ensinava a gente a plantar lá na terra, por isso o meu amor pela terra já vem da minha mãe, né? De estercar certinho (faz os gestos com as mãos), chegar até nos pezinhos das planta. Aí que saudade, que saudade, que saudade! Por isso que eu escolhi essa foto, bem bonitona, e por isso que as sobrinhas vão ganhar uma dessa pra ter lembrança da vó. Olho pra essa foto e penso como a minha mãe foi uma lutadora, guerreira, pra que nós pudéssemos estar aqui hoje, se saiu homem, se saiu mulher (risos), com um pouquinho de caráter foi através dessa velha guerreira (aponta para a foto) aqui, batalhadora! Tentava ensinar o bem sempre, verdade, coisa certa, correta. Gostava de tudo muito certinho e não admitia passar ninguém para trás. Ela ensinava a vida, ela já era cheia de experiência. Eu admiro minha mãe por ser uma pessoa que sempre trabalhou muito, ela também trabalhou em casa dos outro e ensinou a gente a ser correto, ter uma vida reta. A minha mãe era um exemplo.

Fiz essa foto em um domingo de manhã, me parece que sim (olha para a foto). Disse para ela: "mãe, já que a senhora gosta tanto das verdura e tá tão bonita, eu quero fazer uma foto da senhora lá". Aí ela foi, eu falei : "coloca aquele vestidão e vamo lá. Só que ela não tirava o lencinho da cabeça, ela gostava dum lenço na cabeça. E aí nós fomo lá fazer a foto. E essas verduras tavam muito bonita, era alface, couve, tinha até cebolinha aí. Quando eu trouxe (foto) e mostrei pra ela, ela ficou feliz. Essa casinha no fundo era a casa que ela morava. Acho que aqui era o quarto dela (aponta para a foto), aqui era um varal ó

Na maioria das casas ela tinha horta, onde ela morava tinha uma hortinha. (...) Minha mãe amava comer verdura, ensinava a gente a comer verdura. Ela disse que era vida, que era saúde, ali era remédio. E exatamente, né? Aponta para o quintal de sua casa. Ai ó, olha a Ritinha aí (Rita adota a prática que aprendeu com a mãe em casa, também horta em casa).

Figura 106 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.22.

Fotografia 15 - Piquenique com as crianças da igreja

Dezembro de 1983. "Piquenique com as crianças da igreja". Londrina. Autoria Desconhecida.

Nós fomos fazer um piquenique com as crianças da igreja. Eu amava lidar com as crianças. Então aqui tá (da esquerda para a direita) a Regina, Elizabete, minha amiga da foto da praia (fotografia 13), Vilma, eu e a Raquel (toca na foto). Essa turma aqui, nós fomo ne um domingo fazer esse piquenique aqui com essas crianças ali naaaa (fecha os olhos tentando lembrar) Vila Portuguesa. Lá, ainda hoje, eles fazem a encenação da Páscoa, da ressurreição de Jesus. Isso foi em 83. Foi muito gostoso esse dia, porque nós fizemos um marco de corda e, as crianças, todo mundo segurado naquela corda e saiu as tias para atravessar a rua, não tinha perigo, né? Aí cada tia pegava uma distância. Eles dentro da corda e nós fora da corda conduzindo (...). A gente dava ensinamento bíblico para eles.

A Igreja católica tem catequese, né? Nós, da Assembleia, é o mesmo tipo. Não (reflete), essa daqui não era a Assembleia, essa daqui era Luz do Mundo, mas o ensinamento é o mesmo, ensinar as coisas de Deus para as crianças, não só as coisas da bíblia, mas como cantar. Cantigos que eles (crianças) aprendiam e gostavam, regozijavam. Aqui tá todo mundo velho já (crianças), moços e moças (...).

Ao longo de toda a minha vida eu fiz essas formações. Aqui essa chama Escola Dominical, nessa escola dominical tem classe de adultos, jovens e crianças. Até hoje ainda tem esse trabalho na Assembleia de Deus, inclusive tem aqui (Maravilha) as tias que dão sequência a esses trabalho. E sempre gostei, mas eu não mexia com criança, mas a tia que tava cuidando ela casou-se. E ela foi lá e falou: "Rita, eu vou entregar, vou dar a minha turma pra você, você vai cuidar das crianças!". Eu disse pra ela: "Ah, mas eu nunca cuidei de crianças". "Ah, mas você vai sair bem". Fiz umas três aula junto com ela, acompanhando tudo, né? Tinha revistinha, tudo, uma sequência, era só cê dedica, preparar. Tem que prepara gincana, brinquedo, coisa que condiz com a idade. Aí eu fui, saí bem, apaixonei! Por isso que lá na frente, em seguida, tem aquela foto que é sequência desse trabalho, mas isso cá já no anos 2000.

Aí, na sequência, quando eu vim na fazenda eu reabri novamente (Escolinha Dominical), aí eu abri por minha conta. Em Maravilha tinha, mas lá na fazenda não tinha e lá tinha muitas crianças. Eu que não ia perder tempo! Sabe, depois de um tempo, no final de semana eu já voltava pra fazenda. Eu tava mais sabida, mais esperta. Eu não ficava mais ali enfiada (no trabalho aos finais de semana). No primeiro trabalho eu ficava sempre lá, era difícil, depois acabou. Depois que eu conheci esse meu marido, esse outro, deu certo, eu já conhecia ele da fazenda, mas depois demorou ainda da gente poder fazer vida junto.

Figura 107 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.23.

Acho que em Abril (de 1990) eu já tava de volta na fazenda (Rita saiu da primeira casa que trabalhou para se casar, após o término do casamento voltou para a casa da mãe na Fazenda São Francisco). Aí eu fiquei um tempo ainda na fazenda com a minha mãe. Não lembro quando eu voltei a trabalhar, isso aí eu não lembro, mas eu trabalhava e vinha em casa. Eu já conheci ele (segundo marido) ficamo namorando, tentando, conhecendo. Aí depois a gente foi morar junto, acho que foi em 91, 92. Depois nós casamo certinho, agora acho que já faz uns 10 anos (que estão separados). Acho que agora é que faz uns 10 anos, 10 mais ou menos. Com Valdecir nós ficamo morando, eu casei não me lembro quando. Depois que eu ainda tava casada eu ia lá trabalhar (na segunda casa que trabalhou na cidade) fazia limpeza e voltava. Era difícil por causa do ônibus, na época, mas eu ia ainda.

Eu era da roça, né? Do mato. Eu sempre gostei de lugar assim, calmo, quietinho, tranquilo. Eu gosto da cidade, mas eu gosto também da vida mais sossegada, mais calma, como eu já fui criada na terra. Eu queria voltar, porque inclusive morava perto da minha mãe, eu sabia que ia dar certo. De morar perto da minha mãe, da minha família. Só de ver ela ali todo dia, aquela amizade que a gente tinha, meus irmãos, era aquela alegria. Então aquilo era bom demais, muito gostoso. Aí foi quando nós reativamos, da minha parte, aí voltei a lidar com aquelas crianças novamente.

Porque ficava lá, via aquele monte de crianças e já fazia o trabalhinho na igreja, aí eu voltei a passar a escola dominical pra essa turminha. (Mexe nas fotos e seleciona duas fotografias)

Primeira metade dos anos 90. Fotógrafa: Rita. Colônia da Fazenda São Francisco.

Fotografias 16 e 17- Trabalhinho da Igreja: A Escola Dominical

Com essas turminhas aqui eu falei: "deixa eu colocar o meu talento em ação, mexer com essas crianças aqui". (...) Esse dia aqui era outubro, aquela festa maravilhosa de dia das crianças, reuníamos todos nós e fizemos dois bolos, aquela coisa mais linda. Olha os bolos que lindos..

E essas crianças, aqui tem criança da Maravilha que foram lá, porque nessas alturas a tia Bete e esse menino (aponta para a foto) já estava ajudando a cuidar das crianças. A Bete cuidava aqui (em Maravilha) e esse menino, chamado Jurandir, que o apelido dele era Didi, me ajudava a cuidar das crianças da colônia. (Aponta à foto)

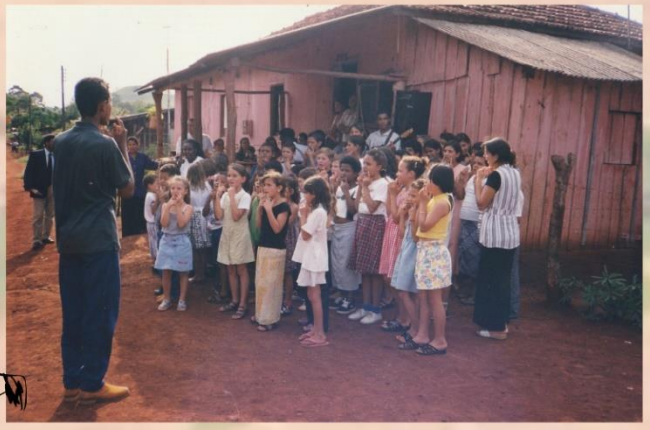


Figura 108 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.24.

Nessa foto aqui tinha muitas menina, inclusive tá a Fia (Elenir, filha da Maria Caetano), tá a prima dela que é a Franciele e várias meninas aqui (de Maravilha). A Bia da Roseli. Tem menina aqui que eu nem me lembro mais o nome, mas tinha várias crianças de Maravilha (...).Olha a Kombi aqui (risos). Acho que levaram essas crianças de Kombi. A Kombi era da igreja. Olha, aqui tá a minha mãe (aponta para a foto). as crianças toda eufórica, toda feliz pra comer desse bolo. Esse bolo foi multiplicado, cê não tem ideia, e depois todo mundo levou bolo. Comeram e levaram, foi muito gostoso. (Olha pra foto) Tem uma camionete aqui também, acho que eles juntaram tudo (as crianças) e levaram. Naquela época podia levar um monte, né?

As mudanças na colônia: "já não era mais época de dividir o porco"

Nessa época aqui na colônia, só não era mais de dividir o porco, nessa fase aqui não. Aí já não tinha mais. Naquela época passada cada um tinha o seu criame, tinha que criar o seu próprio porco, isso lá nos anos setenta. Nessa aqui (aponta para a foto) já tinha mudado o estilo de serviço, então cada um já não tinha mais o seu porco, era comprado na Délia (Moradora de um sítio vizinho).

Isso aqui era na colônia. A vida na colônia era assim. Essa casa aqui (aponta para a foto, bate os dedos na fotografia 16) era a casa do irmão Tarcílio e a irmã Gertrudes. **Na colônia todo mundo tornava-se uma família, cabava sendo uma família**. Alguém estranho vinha morar assim, aí cê já fazia amizade, porque na colônia era uma casa perto da outra, o pessoal era tudo amigo. Era daquele tipo assim: "hoje eu não tenho arroz, vamo ali emprestar". E já emprestava um pouquinho de arroz pra outra, o que tinha também dividia (aponta para a fotografia 16).

Foram os gatos, chegaram os administradores

No estilo do Rami (forma de trabalho do período) era rami assim, naquele tempo lá atrás os pequenos empreiteiros, chamado gato, era quem tocavam as (empreitas). Nessa aqui (época) não, já tinha o administrador, que já administrava, já não tinha mais as empreitas, já tinha mudado muito o estilo. Já não tinha mais os gatos. Naquela época tudo estava se formando, eles (gatos) acabavam empreitando.

Os gatos iam ali morar e tocavam uma turma (pessoas que trabalhavam na empreita) com 10, 15 pessoas, essa turma tocava uma certa quantidade de rami da fazenda. Nessa época aqui (década de 1990) já era diferente, já era outro patrão, já tinha mudado, já era um administrador. Aí a gente já não tinha mais aquele porco pra poder dividir, mas **o pessoal continuava solidário do mesmo jeito um com o outro,** amigos, companheiros, era um por dez e dez por um (risos). Depois que nós vinhemos pra cá.

Várias pessoas da colônia moram ali no Nova Esperança (Bairro localizado na Zona Sul de Londrina. Após a saída da fazenda, muitos trabalhadores se deslocaram para o Nova Esperança), pessoas dessa época aqui. Aqui (no Bairro que mora em Maravilha) tem uma, ali (aponta para outra direção) também tem outra que morou lá, tem a Dona Joana, que é uma pessoa que também viveu nessas colônias, mas a maioria mora ali no Esperança. Agora eu nem vou mais devido ao problema na minha perna, mas, quando a gente encontra, cê imagina a felicidade e a alegria

Comadre de fogueira

Lá atrás, em 67, 68, 69, tinha as comadres de fogueira. A gente tudo era menina (em Assaí e também em Maravilha) ainda, formando mocinha, aí que **tinha as comadrinha de fogueira, as madrinha**. Fazia a fogueira no dia de Santo Antônio, São João e São Pedro, aí falava: vamos fazer comadre? Vamos passar comadre? Dizia as palavras lá e ficava comadre pro resto da vida. Ahh eu não lembro como que era as palavras, mas tinha as palavras específicas que dizia. Aí fazia a madrinha também, dava benção e tudo, aí ficava madrinha pro resto da vida. Outros fazia prima (faz um gesto de aliança com os dedos). Comadre (de fogueira) eu tenho prima e não madrinha. Tinha uma madrinha, é que depois ela foi embora, né? Desertou. Não sei mais por onde anda a minha madrinha de fogueira. Tinha as comadre, uma já faleceu, mas eu ainda tenho uma. Eu encontrei ela em novembro do ano passado, foi muito gostoso encontrar ela. Era tudo menina de 10, 11 anos, tinha a comadre Lurde, a comadre Terezinha. Nós encontramos: "ei comadre!". Foi aquele abração gostoso. Era mais amizade ainda. **Era mais por afinidade, a gente queria bem aquela pessoa e acho que nós tomávamos por isso. Uma forma de fortalecer mais aquela amizade**.

Figura 109 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.25.

Fotografias 18 e 19- "Aniversário da minha mãe de 60 anos"

Essa foto foi do ano que a minha mãe completou 60 anos. Esse porco foi comprado lá no Mashita (Mario Yamashita, vizinho) (risos). Esse porco aqui não foi pra guardar, esse foi pra festa. Esse era pra festa mesmo, pro jantar e pro almoço. Eu fiz um bolo, acho que eu fiz com tanto carinho, com tanto amor por minha mãe, que foi o bolo mais gostoso que fiz. Ele era recheado com doce de leite e ameixa preta.

"No fundo da foto, a vizinha, Dona Irene, estava lavando roupa, ao lado dela estava do poço. O poço era dividido e ficava nos fundos da casa que a minha família vivia. Umas 10 famílias utilizavam a água desse poço". Colônia da Fazenda São Francisco. 1983. Autoria: Rita.

"Nesta foto tá a Cidinha (de verde), minha irmã Hilda (preparando o porco), minha sobrinha. A Menina de verde se chama Vilma". Colônia da Fazenda São Francisco. 1983. Autoria: Rita.

Na outra foto o porco ainda não está aberto. **Essa foto me traz a alegria daquela festa e aquela emoção de tá ali podendo compartilhar e fazer lembranças (fotografar)** do aniversário da minha mãe de 60 anos. Eu amava muito ela e sempre que eu podia fazer algo para alegrar ela eu procurava fazer porque ela era muito sofrida. Eu sentia muito a dor dela, portanto, quando eu fiz o bolo eu trouxe a massa (pensa) pra poder montar e rechear, nesse tempo eu já tinha um dinheirinho. Nós viemo carregada, menina, no ônibus.

Figura 110 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.26.

Pra chegar até em Maravilha era muito difícil, era a antiga Francovig que fazia aquela linha lá que eu te falei outro dia, passava por dentro da Escolinha, Gaviãozinho e ia subindo, subindo, chegava na Usina ele entrava à direita, Cambezinho, por ali, travessava a Fazenda Nata e saia lá em cima no Aeroporto. Era a linha antiga dele. Tinha dois ônibus, um vinha pela Venda do Galo, que era famosa a Venda do Galo, os mais atrás sabe disso. E tinha esse que eu usava que ia de manhã pra cidade e só voltava de lá às três e quarenta e cinco. De lá pra cá não tinha outro. Era uma viagem e era assim ó (mostra os dedos indicando que o ônibus sempre estava muito cheio), pensa num formigueiro. Era muita gente, era gostoso. Quando chegava na escolinha (faz gestos com as mãos no rosto), gente, já tava super lotado. Aquilo cê entrava espremendo assim. Mas, pra vir, eu tinha facilidade, com o tempo eu fui ficando mais tarimbada, aí eu já ligava lá na Rodoviária, já tinha os meus amigos que reservavam a minha passagem.

Eu deixava toda a casa em ordem, tudo arrumadinho, né, me aprontava e vinha. Eu ficava ali na expectativa, aí eu podia trazer as minhas sacolas, Aline. Eu já entrava primeiro, já guardava ali o meu lugar. Esse dia a minha irmã veio também, já trazendo todas as coisas, sacolaaadaaaa. Tinha bagagem também, os bagageiros, depende da coisa vinha cá embaixo no bagageiro.

Essas crianças todas (crianças que aparecem na fotografia 18) participaram ali, eu dei bolo para eles. Nós fizemos também o pãozinho que foi servido.

A gente tinha muita amizade na colônia. Gostoso, né? **Na cidade grande, não tem mais essa amizade. Isso vem vindo de lá, né, das colônias. Eu vim de colônia, né?** Essa aqui morou também, (aponta para a vizinha do lado) lá pra baixo assim, em colônia. Acho que a Dona Antônia morou, pra lá onde ela morou era colônia, a Lúcia (aponta com o rosto, indicando a direção da casa de Lúcia) morou em colônia. A Cidinha (filha da Dona Antônia), já veio de colônia junto com a Dona Antônia. Esse fundinho aqui ((Rita Mora no Jardim Taquara 2) é de gente que já tem essa formação em colônia. Eu já conversei ali com a Lúcia ali também, aonde eles moravam era colônia, **tinha muita amizade, a noite cantarolava em roda.** Então eu acho que essas colônias era bem gostoso, aquela amizade profunda que a pessoa tinha um com o outro.

Figura 111 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.27.

Lembrei da história da televisão (...). Nós compramo uma televisão, em 78, pra trazer essa televisão, pensa num tamanho. Ai já deu, foi difícil de trazer até na rodoviária. Combinei com os meus irmãos: "olha, cês precisam de uma TV aqui". Não tinha Luz, era ruim a energia ali na fazenda. Eu tenho história (risos).

A geladeira a minha patroa perguntou: "O Rita, a sua mãe tem geladeira lá? Tem como ter?" Falei: "a gente dah um jeito". Ai ela falou: "Então eu vou doar a minha geladeira para sua mãe". Trouxemos a geladeira, só que cá na colônia não tinha como funcionar porque a força era muito fraca. Ai minha mãe combinou de ser lá em baixo, onde seria o sogro do Anésio, pai da Viviane, e deixar essa geladeira lá. Essa geladeira ficou lá, na casa deles, chegou lá disse que os meninos se mataram de ter uma água gelada e de ver uma geladeira. Aí minha mãe já podia ter as carnes e tal e tal e guardava lá na casa desse povo. Aí a Dona Joaquina trazia as coisas para a minha mãe ou a minha mãe levava lá e guardava lá. Nessa geladeira eu paguei um frete pra vim, de lá pra cá, pra trazer essa geladeira. Quando eu via uma coisa e eu tinha condições eu levava pra minha mãe, pra ter melhorias na casa.

Fotografia 20 - " Na minha casa era sempre uma alegria"

"Anos dois mil e pouco". Autor: Pinguinho. Colônia da Fazenda São Francisco, Maravilha.

Agora deixa aqui ver essa aqui. Eu creio que isso daqui era num natal, por isso tá essa chiqueira aqui. Chique, esse monte de comida gostosa aqui (risos) e essa cabeça de porco. Na minha casa era sempre uma alegria e sempre a minha mãe gostava de bastante fartura, assim: "faça bastante, se chegar alguém todo mundo come". Tinha maionese, uma panela de macarrão, refrigerante. E essa cabeça de porco, isso era temperada, era cozinhada num tacho grandão que tinha, sabe? Pra pegar bem o tempero, depois ela ia pro forno, pra ficar bem marronzinha. Era uma delícia, uma delícia porque ficava pururuca essa casca aqui (aponta para a foto, faz gestos, barulhos ao olhar a comida na foto). Ummmm que delícia, que delícia. E essa papada aqui era bem curadinha e pegava bem tempero, né? Porque a família era mineira, né, mineiro então, já viu! Mas tinha mais carne, mas esse aqui era já de tradição da mãe ,ela gostava de preparar essa cabeça. Sempre que podia, que pegava porco da Adélia, ela gostava de preparar essa cabeça, ai já não era mais só no final o ano. Minha mãe era danadinha.

Nessa foto tá lá atrás o sobrinho Rogério, o meu irmão o Gaspar, tá as gêmea que é a Nice e a Zana, a Cidinha, minha irmã, e as duas cunhadas (aponta para a foto) Matilde e Marli (da esquerda à direita. Matilde está de azul). Minha mãe, meu sobrinho Matheus e eu. E eu acho que quem tirou essa foto foi o tio Pinguinho, o meu irmão. Meu irmão que bateu essa foto aqui. A sobrinha tá bem comendo aqui. Eu quero levar lá pra nós fazer uma rodada de alegria, ou eu vou lá ou eles vem cá

Figura 112 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.28.

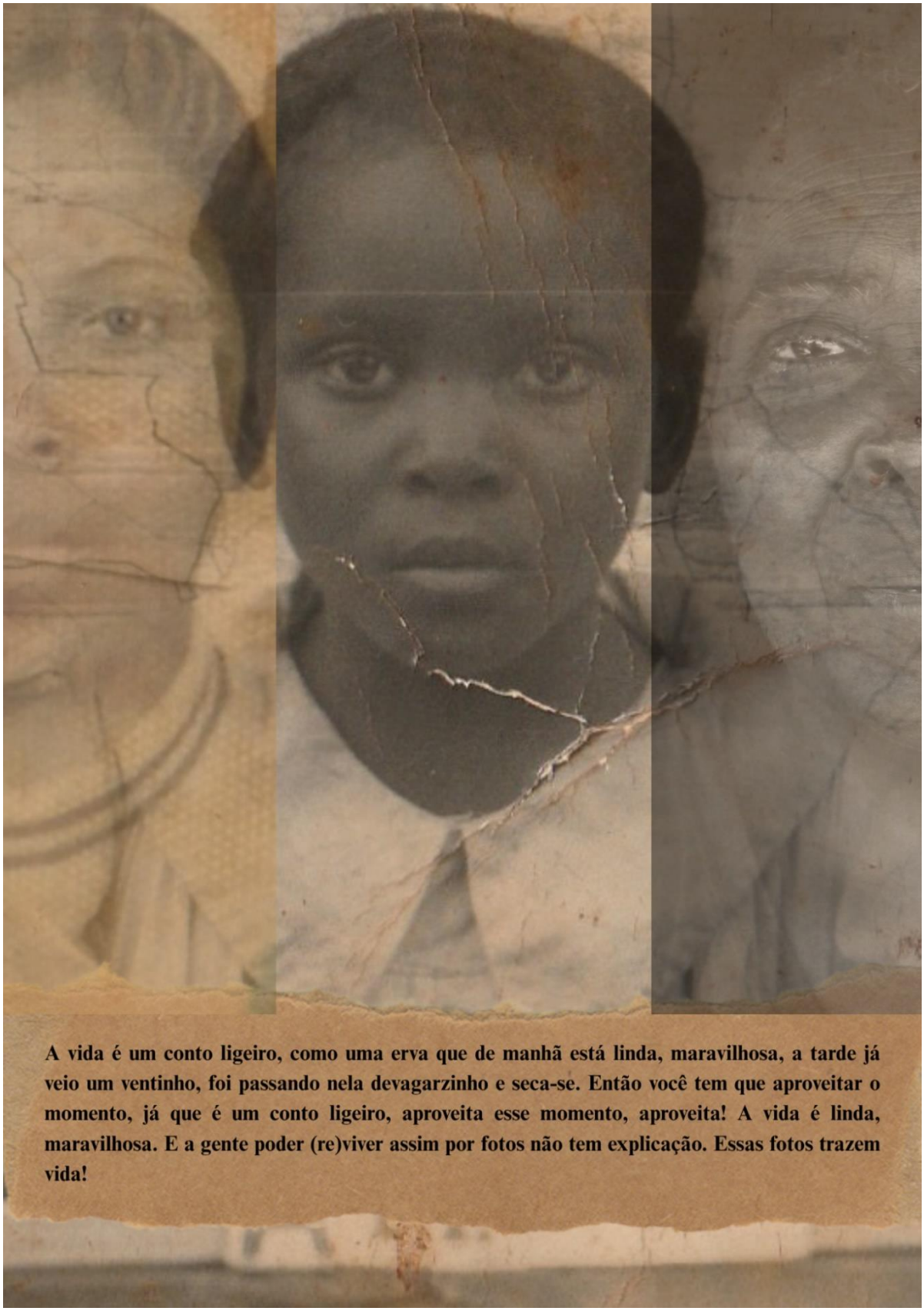


Figura 113 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.29.

Figura 114 - Percurso de memória de Rita Elena Hortêncio Neves, p.30.

4.3 Trajeto Visual- Carolina Alves de Souza (Lóla)

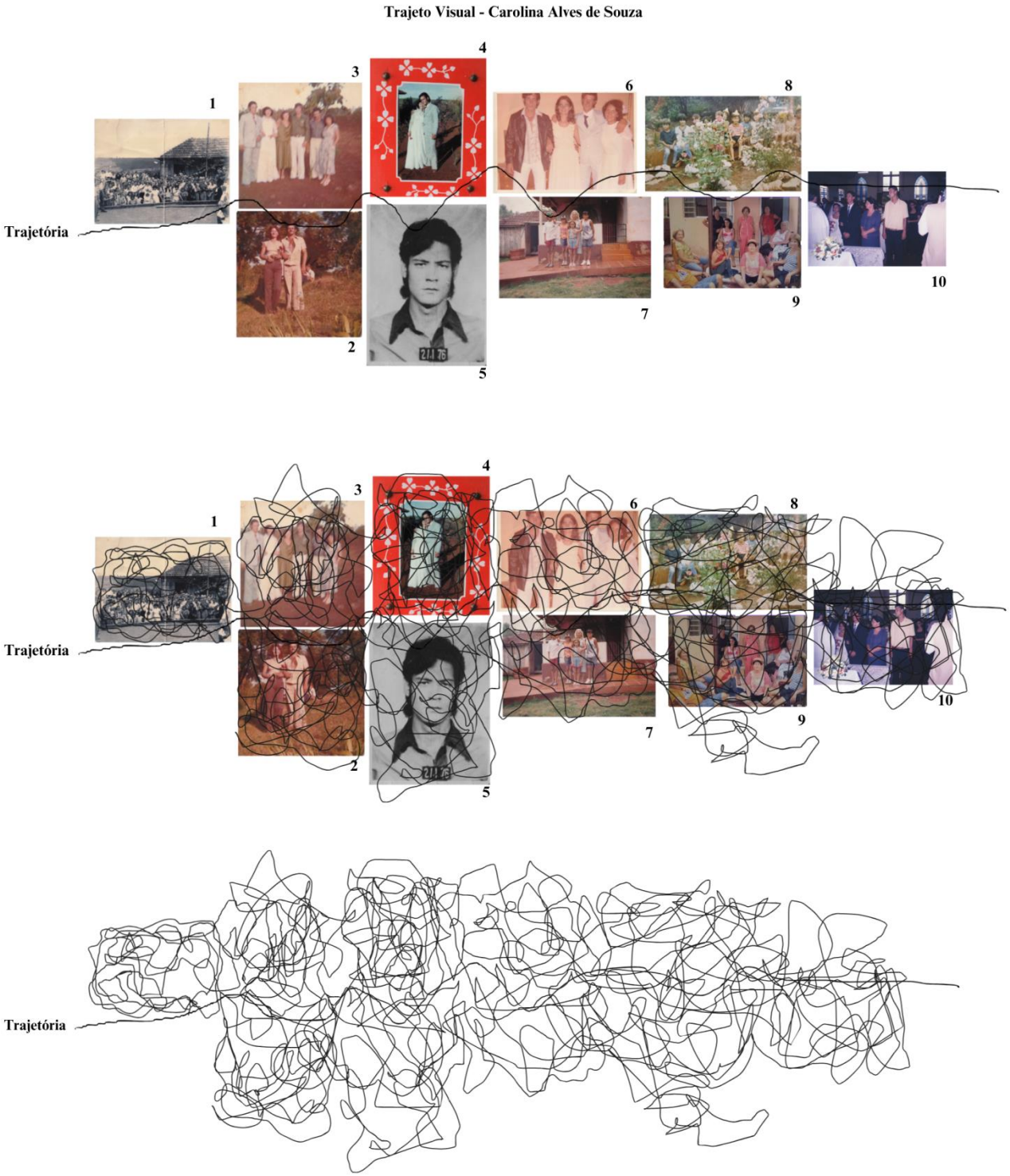


Figura 115 – Conjunto de Imagens. Trajeto Visual de Carolina Alves de Souza. Acervo do estudo.

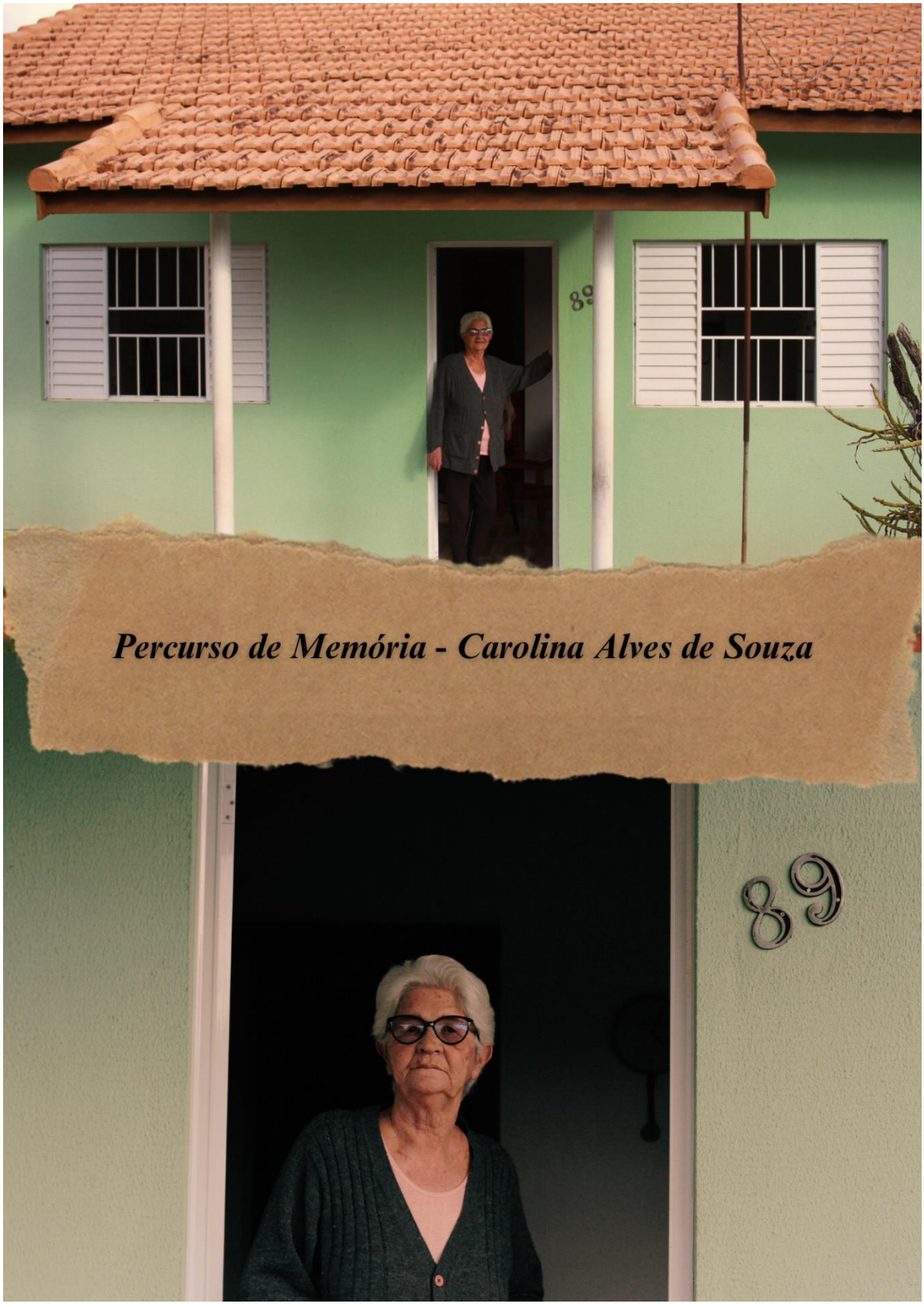


Figura 116 - Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p.1.

Sítio do avô Carlos De Mari. Avô materno de Lola. Cambezinho, Usina Três Bocas. Autoria desconhecida. Imagem realizada entre 1946 e 1950.

Essa foto foi feita no Cambezinho. O sítio era do meu Avô Carlos De Mari, ele era pai da minha mãe. Eles (família da mãe) viero de Cajuru, Estado de São Paulo. Foi um dos primeiro, foro abrindo a mata, aí foro vendendo as lenha, comprano as tábua e fazendo as casinha, cada um fazeno as suas casinha. A mãe disse que (a casa) era coberta de sapê, depois que foi fazeno mais casa boa, minha mãe conta.

Nesse dia tava aconteceno uma Folia de Santo Reis aí, aqui (Maravilha) também tinha, mas por conta da epidemia acabou. Eles levanta a bandeira (se refere à Maravilha), eles sai com a bandeira cantando aquele hino: "Vinte cinco de dezembro que o galo deu sinal, o galo deu sinal, que nasceu o menino Deus numa noite de natal". Aí subia todo mundo cantando aquilo, eles saia em dia de ano e chegava ali no barracão no dia 06 (de janeiro), que era dia de Santo Reis. Agora quase tudo a turma morreu, a maior parte da turma. O Orlando o seu Zé Maia (Companheiro de Dona Bela), tudo mundo morreu na epidemia (Covid-19).

Deis de que eu me acho gente eu vou na Folia de Santo Reis, nois morava no sítio, era lá na Volta Grande que era. Lá na Volta Grande que era Folia de Santo Reis, todo ano. É assim, é bonito, tem os paiaço que fica brigano, aí eles canta, aí arrecada alimento, aí no dia de Santo Reis a casa que é escoída faz a janta, faz a janta sabe? Pros folião. Aí faz a festa. Todo ano era lá na Fazenda Aparecida, lá embaixo, que a turma era recebida.

Figura 117 - Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p.2.

Nessa foto (volta pra foto), tá a minha mãe e as minha duas tia. O meu pai, a mãe não conseguiu achar aqui. Eu não lembro do meu pai novo, o meu irmão ainda mostrou uns aqui, mas eu acho que não era o meu pai. Agora a minha mãe é nítida, é essa aqui com a criança no colo (mostra). Essa aqui mesmo! Nossa, as três irmã é uma a cara da outra. As três morava lá, elas era em mais mulher do que homem. Homem foi três (filhos do avô materno) e mulher foi cinco.

Mãe de Lola (vermelho), tias de Lola (amarelo)

Essa casa (aponta para a foto) foi até construída com barro, sabe aquelas terra que tem branco? Argila. Então, o pai fazia terreirão de argila, ponhava coiso em cima e fazia. Então essa casa eu não sei quem que fez , não, porque dispois, as outras casas no sítio (em Maravilha) foi tudo o meu pai que fez. O meu pai só fazia casa de madeira, ele fazia terreirão, mas casa de tijolo ele não fazia não. Ele era marceneiro, só um irmão meu que puxou pra ele, mas ele morreu. Ele fazia bem.

Você cresceu em uma casa como essa, né? (Lola me pergunta e aponta para a foto) Eu lembro que quando o seu avô morreu eu fui no velório e era uma casa bem grande a que o seu avô morou. Porque de primeiro era só casa de madeira.
(Olha pra foto) Essa casa é de peroba porque ela nunca estragou, diz o meu primo que ela tava em pé. Quando ele veio aqui, até o fogão de lenha tá lá. Ele entrou dentro. Ele pediu autorização pro cara que tava mexendo com gado, se ele podia ir lá bater foto da casa, mas a que ele tirou ele não me trouxe, ele trouxe essa que eles tinha lá.

Olha a Italianada nessa foto. Sabe, a minha vó eu não conheci, a minha vó morreu lá no Estado de São Paulo. Quando a minha vó ficou doente a minha mãe tava vindo de trem (para Londrina), o trem demorava de três a quatro dia pra chegar. Quando a minha mãe chegou aqui teve notícia de que a minha vó morreu. Eu não conheci a minha vó. O meu irmão mais véio (Otávio), esse que morreu por último, na epidemia, ele conheceu. O Vovô pegou e veio embora, depois que ela morreu, aí ele veio morar com o meu tio. Quando a vovó morreu ele já morava com o meu tio, né? Aí foi esse tio que matou ele, então ele morou junto, toda vida ele morou junto.

Figura 118 - Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p.3.

O meu avô morreu aqui nessa casa, pro cê vê como essa foto é bem antiga, quando o meu avô morreu, eu ainda lembro, nois não morava mais lá, nois morava aqui (em Maravilha). Eu tinha 5 ano quando o meu avô morreu, aí nois foi no velório. Meu tio tinha uma arma véia e foi limpá a arma, ele não sabia que tinha uma bala véia lá dentro, do jeito que ele tava passando óleo e meu avó tava sentado assim na (aponta para a foto). Ele (avô) tava cá filha desse meu tio no colo, do lado direito, aí arma caiu, o tiro foi bem no coração do meu avô. Matou na hora, cê já pensou? É duro! Os meus tio precisaro amarrar ele, precisaro interná ele, ele ficou louco, ele falava pra polícia: "pode prende, fui eu que matei". A polícia falava: "mas cê não teve culpa, aconteceu, foi um acidente". Mas, aí meu tio, que era genro do meu avô, ficou com um pobrema de coração até morrer. Foi nessa casa (olha pra foto). Eu não voltei lá mais, só fui quando o meu vó morreu, depois não fui mais, aquele tempo não tinha carro, né?! Não tinha as coisa pra andar.

Olha como era a vida. Era café, plantava café (olha as lera de café na foto), plantava arroz. Eu acho que era gostoso, não existia essa coisa ruim, era todo mundo inocente. Disse que a casa que o vô fez ficou mais de um mês sem porta, cê já pensou ? Acho que deveria ser a coisa mais gostosa do mundo. Agora, minha fia, como é que você vai morar em um lugar sem porta?

Eu sei que eu era muito criança no velório do meu avô, eu sei que a gente tava brincando no terreirão né, criança não tem noção. Eu tinha de quatro pra cinco ano, eu sei que tinha muita gente, aí ele foi enterrado no cemitério São Pedro (Cemitério Localizado no centro de Londrina). Naquele tempo o cemitério era assim, não tinha muro nem nada, até que tem dois jazigo no Cemitério São Pedro, o meu vô foi enterrado lá, então tá a família tudo enterrado lá. Tem o Jazigo do meu pai, da família Batista, e do meu vô, da família De Mari.

Figura 119 - Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p.4.

Figura 120 - Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p.5.

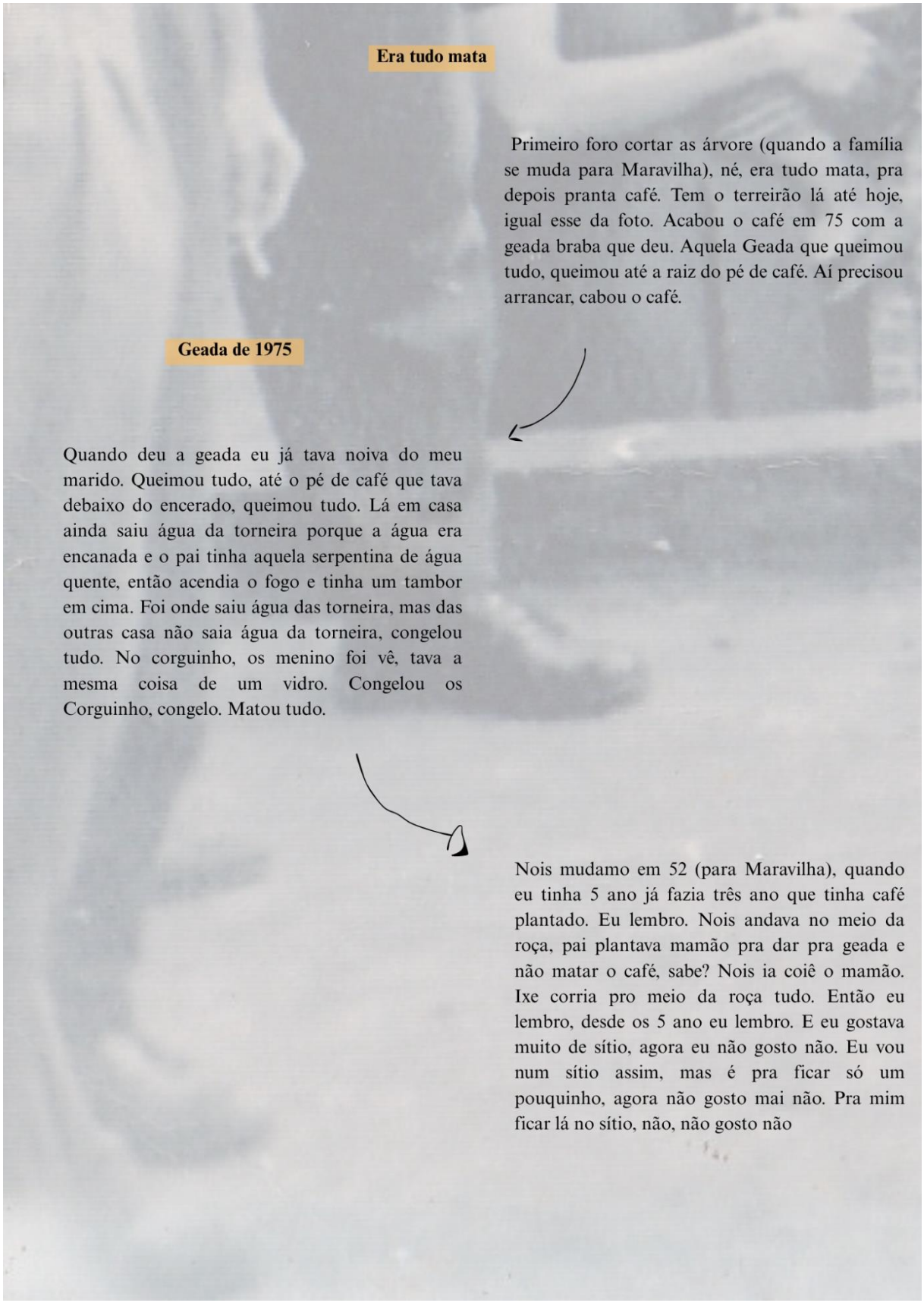


Figura 121 - Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p.6.

Fotografia 2- "Minha foto mais antiga"

Lola e Igor. "Minha foto mais antiga". Fotografia realizada entre 1966 e 1967. Autoria desconhecida. Sítio Pérola, Jaboticabal, Maravilha.

Essa foto foi bem antes de eu casar, nois morava no outro sítio de lá ainda (na época moravam no Sítio Pérola). Nossa, esse tempo era bom. Nois ficava só lá no sítio mesmo, então lá tinha dois campo de futebol, de domingo as moçaiada tudo andando, ia pra um campo, ia para o outro. Era gostoso! Essa flor era do jardim da mãe. Meu irmão tava atrás já, esse aí é o meu irmão, era marido da Terezinha, ele morreu já. Esse aí já morreu.

É a minha foto mais antiga. É eu e o meu primo Igor, eu era solteira, morava lá Jaboticabal (Bairro rural de Maravilha). Era no sítio nosso, no terreiro. A gente (Lola e Igor) criou junto, depois ele foi o meu padrinho de casamento. Essa foto foi uma colega da minha cunhada que foi lá com a máquina e bateu, porque de primeiro só tirava aqueles binoquim, depois não. Eu tive uns, mais não tenho mais, cabou tudo, jogou tudo fora.

"Os bailes nois fazia no terreirão"

Era gostoso, tempo que a gente vivia passeando, ia em baile (...). Os bailes nois fazia no terreirão, ligava um rádio. Fazia no terreirão, na tuia. Carnaval nois pulava na tuia, porque no carnaval não tinha café na tuia, né? Café era só em junho. Então nois limpava a tuia e nois pulava carnaval.Tocava aquelas músicas, né? Aí nois não podia ir em carnaval, tinha carnaval em Londrina, mas nois não podia ir. Depois surgiu aqui na Maravilha, mas o pai não deixava vim no carnaval aqui na Maravilha. Aí depois foi indo, foi indo, aí acabou o café, acabou tudo.

Fazia brincadeira, fazia festinha em casa, era tudo primo e tudo sadio, né? Não era como hoje a pouca vergonha que tá, né? E ele era mais novo que eu, era da idade do meu irmão.

Minha calça era da boca de sino ainda, de primeiro as moças e os rapaz usava aqueles calção com aqueles bocão. Eu não uso aquilo mais, não, eu acho horrível, mas de primeiro era isso. (Olha pra foto) Eu tô com uma rosa, esse meu irmão tava cortando um pé de rosa (aponta para a foto). Aí eu peguei a rosa, tô com a Rosa (apontou para a foto do casamento), na foto do meu casamento também, eu tô com uma rosa na mão (aponta para a foto).

Menina, eu tinha 16, 17 ano, por aí nessa foto (fotografia 2). Lá pro sítio eu vim com dois ano, eu nasci no Cambezinho, ali na Usina. Em 52 eu vim lá pro sítio. Era tudo mata, o pai abriu e fez casa, aí nois fiquemo, depois compremo um mais pra cima. Aí depois foi nesse que eu casei (aponta à foto do casamento), aqui era mais perto, era do lado de casa.

Figura 122 - Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p.7.

Fotografia 3 - Meus padrinhos de casamento

Padrinhos de casamento. “Meu marido, eu, a Ilma, o Jaime, o Igor e a Célia”. Autoria desconhecida, 1978.

Meu marido era desses de trabalha hoje pra come amanhã e minha família era de gente de posse, mas por amor cê casa. Vivi seis ano e meio com ele, o dia que feiz seis ano e meio ele morreu, no dia 30. Nois foi morar no fundo dum, de primeiro não falava favela, falava grilo, nois foi morar em dois cômodo, em Assaí. Seis ano e meio depois ele deixou eu na minha casa. Deixou eu na minha casa!

Eu conheci ele na outra banda do rio (Tibagi), em um casamento (em Assaí). Eu morava lá no Jaboticabal (Maravilha), lá em baixo. Foi assim, eu conheci ele, eu já conhecia ele fazia uns dois ano e eu não tinha namorado, porque era dessas independente que nem você. Só que ele era noivo, de aliança.

Aí eu fui num casamento e eu conheci ele, só que ele era noivo, de aliança. Aí depois a noiva dele entrou lá pra dentro, aí ele pegou e levou ieu lá pra dentro junto com os meus irmão. Ele falou: “Eu vou desistir da minha namorada”. Aí quando passou dois ano, no dia do meu aniversário – porque a data de aniversário nos documento é uma e a do nascimento é outra. Eu nasci no dia de São Pedro –, dia de São Pedro, ia fazer dois ano que eu tinha visto ele, aí nois foi se vê num casamento ali na Volta Grande.

Eu nunca esqueci ele (...). Aí ele tava sentado numa caixa no terreirão, o terreirão era onde tava o baile. Aí eu fui dançar com o tio dele, a valsa. Eu perguntei pro tio dele quem que era aquele rapaz que tava sentado ali na caixa. Ele era fortão, as perna dele era aqueles pernão, ele era jogador de bola, né? Aí ele falou: “É o meu sobrinho”. Eu falei: “Ele já casou, né?” Ele falou: “não, ele é sorteiro”. Eu disse: “mas ele tava noivo quando eu conheci ele?”. Ele disse: “mas ele desistiu, a mulher traiu ele”. Pensei: “É hoje, é hoje” (sorri).

O tio dele falou assim: “Cê quer dançar com ele?” Falei: “Eu quero”! Aí o tio passou perto dele e falou: “Ó, dança com ela”. Aí eu falei pra ele: “Cê não casou?”. Ele falou: “Não, a muié me traiu, a namorada me traiu. Cê tem namorado?”. Aí comecemo a namorar nesse dia, aí com 15 dia ele foi lá na casa do pai me pedir em namoro.

Aí depois ele vinha, era uma vez por meis só. Uma veiz por mês nois namorava. Ele morava lá na outra banda do rio. Aí foi em 75 que nois ficamos noivo.

Aí quando feiz um ano que nois tava noivo nois separemo, porque eu tava conversano no portão de casa lá, tava eu e meu irmão, com um rapaz que foi meu ex quando eu tinha 18 ano. E a turma contou que eu tava falando com o rapaiz. Ele me largou, mandou buscar a aliança. Falei: “Leva a aliança uai, já que é assim leva e desaparece”. Aí meu pai falou: “Foi homem pra pedir, por que não foi home pra vim buscar?”.

Figura 123 - Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p.8.

Aí quando fez um ano que nois tinha separado um colega dele veio aqui na Maravilha. Eu comecei a namorar o dono de uma Fazenda na Volta Grande, esqueço o nome deis, eu não conheço bem. Aí namoramo e ele queria casar, aí eu falei: "Casar eu não quero casar, não, vamo namorar". Mas o namoro que eu queria ele não queria. Ele queria o namorado avançado. Aí eu peguei e larguei.

Aí o rapaz que passou em Maravilha pegou e contou pra ele. Falou: "Cê gosta ainda dela?" Ele falou: "Não esqueço nem um dia". "Então corre que ela vai casar". Aí ele falou: "Não, tá nem doido". Aí ele mandou uma carta pra mim, se eu fosse casar na igreja, na hora que eu tivesse na Igreja ele ia me matar. Eu gostava dele, mas como ele me largou, eu não dei o braço pra torcer. Eu tava querendo casar com uma pessoa que eu gosto, não tava atrás de riqueza.

Aí a minha irmã veio e levou eu pra Tamarana, passar uns dia lá, era época de carnaval. Aí ela ia no carnaval e eu ia junto. Aí na carta ele mandou o telefone da firma, aí a minha sobrinha ligou pra ele, disse que eu tava lá pra Tamarana. Aí ele pegou, foi pra lá, aí ele conversou com o meu cunhado e ele falou: "Nois vamo fugir, mas ela não quer fugir". Aí eu falei: "Fugir eu não fujo, porque eu não devo nada pra ninguém".

O pai não aceitava mais o casamento porque ele desistiu. Aí o pai foi buscar eu, aí o meu cunhado falou assim: "Ô seu João, o Joaquim veio aqui e eles voltaro a namora. Disse que o senhor não quer, ele quer fugir, ele já queria levar ela onte, mas ela não quis fugir. Eu disse que o senhor não quer o casamento. Eu faço o casamento. Eu compro o vestido de noiva e faço a festa".

Meu cunhado era bem de vida. Aí o pai falou pra ele: "Não, a fia é minha, eu faço o casamento dela. Só que tem uma coisa, fala pra ele que ele seja homem e que vá lá em casa pra nois marca a data do casamento".

Aí ele foi em casa, isso era setembro, quando foi em outubro ele foi. Aí ele falou: "Daqui um mês eu venho e trago a aliança, aí nois fica noivo". Só que o pai falou: "Noivado piquinininho. O dia que você vinhé com a aliança cê já vem com os documento pra marca o casamento". Ele falou: "Dia 10 de dezembro eu entro de férias". Ele trabaiava numa cooperativa agrícola, ele era secadô de soja, trabaiava numa firma do governo. Ele veio, veio dia 09.

A foto de casamento minha é essa, **eu tinha mais foto, mas foi perdida, muita mudança**. Eu casei na Maravilha, mas a festa foi no sítio, da descida perto do cemitério (uma das saídas do núcleo do Distrito) foro sortano foguete. Aquele tempo era assim, era gostoso menina, era foguete. Meu casamento foi gostoso, o pai matou um boi, um porco e fez uma festa que tinha mais de mil pessoa.

(Aponta para a foto) O meu marido (da esquerda para a direita), eu, a minha madrinha Célia, o meu padrinho Igor, o meu padrinho Jaime e a minha madrinha Ilma. (...). Esses aqui é tudo vivo ainda. Esse aqui é bem doente (olha pra foto e faz referência ao Jaime). Agora os dois (Igor e Célia) ainda mora lá no sítio ainda.

Foi no dia do casamento que bateu essa foto, foi um festão, menina do Céu. Eu casei na Maravilha, foi o último casamento do Eduardo Bim, cê já ouviu falar desse Eduardo Bim? O pai da Edna do Roberto. Aí a festa foi lá no sítio, aí depois, com um ano e nove meses que eu casei, o meu pai morreu

O pai falou: "deixa eu fazer tudo antes de morrer", porque o meu pai tinha chaga (Doença de Chagas (tira o óculos, olha pra foto). Aqui é, deixa eu ver, era uma terra, o terreirão estava carpido. Na minha festa fizero a barraca, tinha porco assado, boi assado, cerveja, refrigerante, doce, tinha tudo. Erguero os bambu e ponharo aquela lona todinha, eles fizero no terreirão todinho (...) Ahhhh tinha umas mil pessoa. Teve uma prima minha que casou no mesmo dia, ela não fez festa e veio pro meu.

Figura 124 - Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p.9.

Nessa época, não fazia bolo, fazia doce. Fazia aquele mundaréu de doce e ponhava nas lata. Ponhava numa lata e a turma servia. Doce de mamão, doce de abóbora, doce de leite.

Fotografia 4 - Casamento

(Olha pra foto) E essa casa ainda existe! Comprei o vestido lá na Maísa, essa loja ainda existe. Fica ali na Mato Grosso. Foi eu e a minha cunhada escoiê, a minha cunhada professora. Naquele tempo não podia casar com vestido que não tivesse manga, né? O meu tinha manga de renda. O padre não deixava que ocê entrasse na Igreja. Agora não, agora vai até pelado pra Igreja. E as muiá, as moça, usava véu branco e as muié casada véu preto. Eu já não entrava na igreja com roupa de alça porque sabia que o padre não deixava e o padre também, ele usava batina direto, era dia e noite. Não é que nem esses padres que usa calça tudo assim agora. Naquele tempo não, era só batina. Eu casei na Igreja da Maravilha e não tirei a foto da igreja.

Essa daqui que é foto de casamento. Foi o dia melhor da minha vida, meu casamento, né? Casar é bom, com quem cê gosta então, né?

Diante da fotografia

Essa foto significa tudo, a vida, né? (...) É triste! A gente casa e pensa que vai viver muito, eu vivi pouco, vivi só seis ano e meio só. Só seis ano e meio de casado, quando eu casei nois era tipo classe média, né? Agora o meu marido trabaiava de dia pra comer a noite. Meu marido era pobre! Nois foi morar em dois cômodo lá em Assaí, aí tava fazendo umas casa popular lá, as primera casa popular que surgiro em Assaí, aí o rapaiz falou pro meu marido assim: "Cê casa no sábado, na segunda-feira cê já manda tua mulher vim aqui com os documento pro cê conseguir uma casa lá em cima". Era perto do serviço dele. Aí eu fui, eu morei só oito meis de aluguel, já fui pra minha casa. Depois o meu marido achou uma casa melhor, vendeu aquela e já comprou outra. Ele me deixou eu na casa, pra quem casou e não tinha nada

Meu vestido eu comprei, nessa época não tinha alugado, aí eu comprei o vestido. Não tinha pra alugá, na época eu paguei 2100, naquele tempo, eu nem lembro que dinheiro que tinha, se era cruzeiro, real, Cruzeiro novo, cruzeiro véio, eu sei que ficou caro. Comprei em Londrina

Casamento. 1978, Autoria desconhecida.

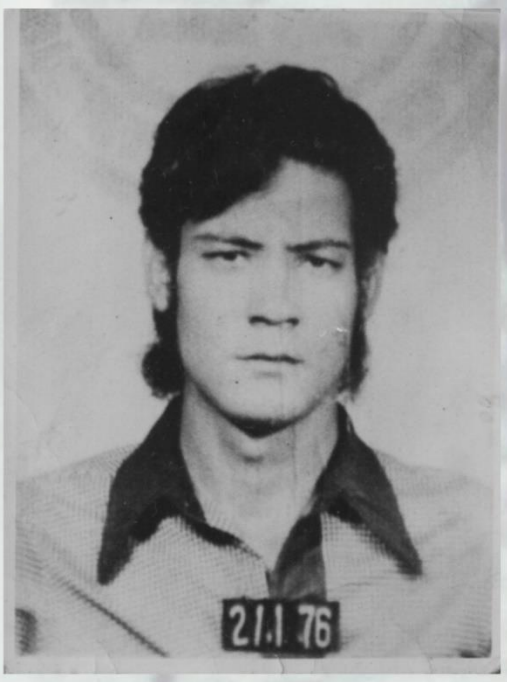
Antes era mais difícil olhar pra essa foto (aponta pra imagem), porque tinha os meus filho pra tratar, né? Ele tinha um cargo muito bom, sabe? Aí eu não precisava trabalhar, depois eu precisei ir pra roça trabalhar, porque a pensão que eu recebia era pequena, porque ele não morreu na firma, ele morreu na rodovia, então saiu um salário mínimo. Um salário mínimo não dá pro cê dá de tudo pro teus filho, precisei trabalhá.

Figura 125 - Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p.10.

Eu fiquei três meis em Assaí (quando o marido faleceu), fiquei três meis até sair a minha pensão. Aí saiu a minha pensão, aí deixei a minha casa alugada, deixei uma pessoa alugando lá. Eu falei: "na hora que achar uma pessoa querendo comprar a casa eu vendo". A casa tava no meu nome, não tava no nome dele, tava no meu. Ele já sabia tudo, tirou até do nome. Aí eu vendi e guardei o dinheiro e voltei pro sítio (em Maravilha). As criança tava muito pequena pra ir pro patrimônio (Maravilha). Esperei o mais novo completá 12 ano e mudei pra cá em 96. Agora que dá medo, antes não tinha essas porcaria, não tinha essas porcaria aqui.

Fotografia 5 - "Ele fica cuidando deu"

Eu lembro que foi um fotógrafo da parte do meu marido que veio fazer (a foto do casamento), a minha tia arrumou esse fotógrafo. Ele que veio tirar essas fotos. Então, eu tinha bastante, mas com mudança a gente perde tudo, menina. Eu tinha até a foto da mãe no meu casamento, com mudança sumiu tudo. Esses aí é porque eu guardei, os meus irmão não tem foto.



Companheiro de Lola. 21_01_1976. Fotografia de Estúdio.

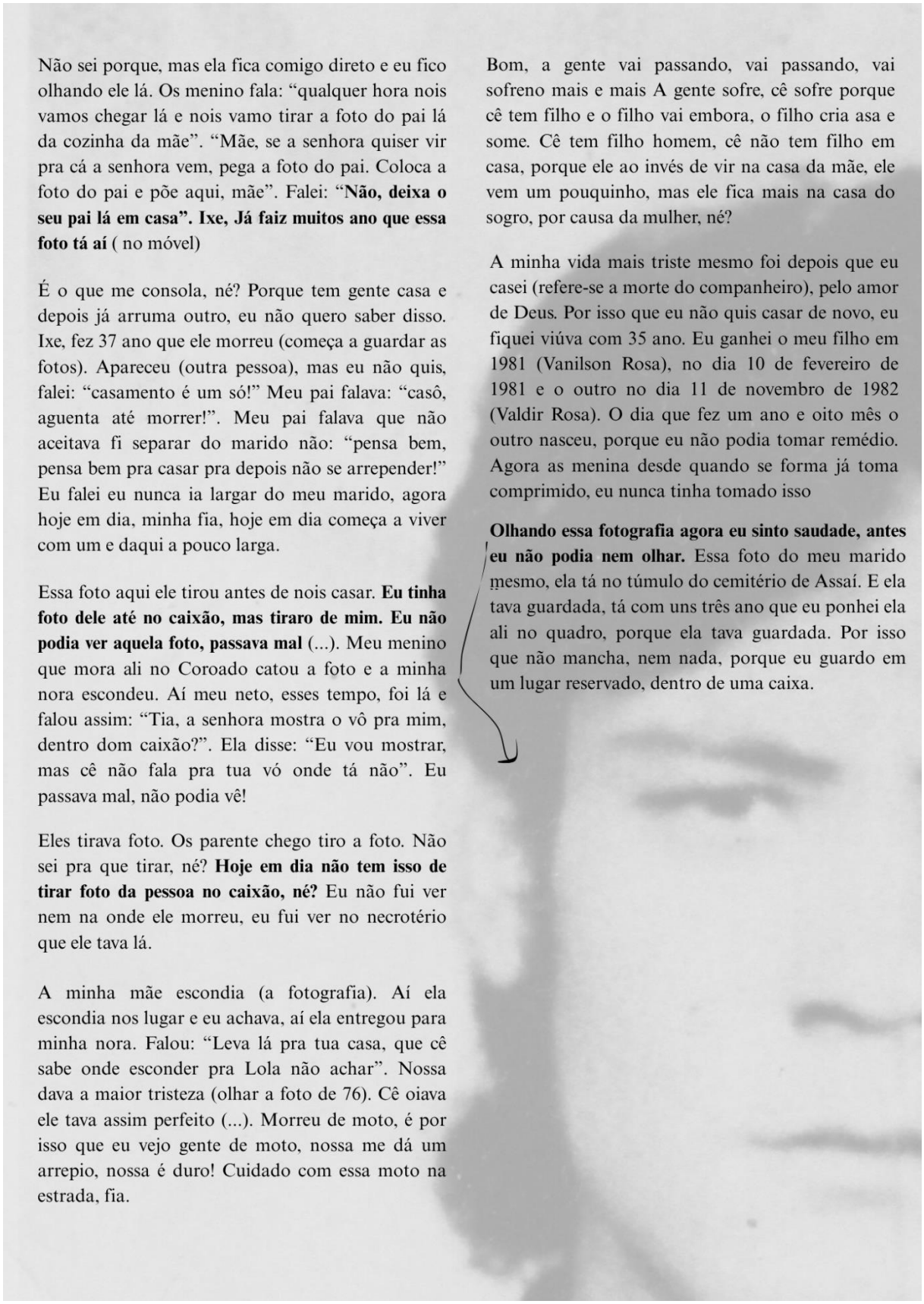
É bom guardar fotos, é lembrança! (...) Ele fica cuidando deu!

É bom guardar fotos, é lembrança! Cê vê, parece que cê tá vendo a pessoa. O meu menino chega e fala assim (aponta à fotografia 5) **"O mãe, a senhora não cansa de ficar oiando a cara do pai, mãe?"** Cê pode ver, quando cê veio ele tava aí, não tava? (no armário da cozinha). Ele não sai daí, só sai daí na hora de limpar. Ele fica cuidando deu, eu falo assim: "Deixa, deixa ele aí, não tá fazendo mal para ninguém, deixa ele aí". A minha neta chega e fala assim pras colega dela: "Óia o meu vô como ele era bonito!". Tem muié que o marido morre e elas esconde as fotos.

Pra mim parece que ele tá aqui, se eu tirar do lugar (a foto) eu tenho um pobrema, se eu saí pra casa dos fio eu num guento ficá mais do que três dias.

Um anjo da guarda aqui, cuidando, deixa aqui. Fica ali (aponta para a foto sobre o balcão), talão de luz, talão de água, fica tudo debaixo. **Esses dias que eu fui na casa do meu menino, ia pagar não sei o que era, ele vinha aqui na Maravilha, falei pra ele: "Passa lá em casa, filho, pega o talão de água pra mãe pagar". Ele falou: "Tá debaixo do pai, mãe?". Respondi: "Tá, tá debaixo do teu pai (risos)". Ele sabe que as coisa tá debaixo do pai dele.** Aí eu ponho (....). Ali ó, cê pode ver que o talão de água já tá ali ó, chegou hoje e já tá ali, fica ali debaixo do pai. Ponha a foto em cima. Eu não sei ponhá ele em outro lugar, não, ele fica ali. A de casamento fica mais ali, mas a dele memo fica aqui.

Figura 126 - Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p.11.



Não sei porque, mas ela fica comigo direto e eu fico olhando ele lá. Os menino fala: "qualquer hora nois vamos chegar lá e nois vamo tirar a foto do pai lá da cozinha da mãe". "Mãe, se a senhora quiser vir pra cá a senhora vem, pega a foto do pai. Coloca a foto do pai e põe aqui, mãe". Falei: "**Não, deixa o seu pai lá em casa". Ixe, Já faiz muitos ano que essa foto tá aí** (no móvel)

É o que me consola, né? Porque tem gente casa e depois já arruma outro, eu não quero saber disso. Ixe, fez 37 ano que ele morreu (começa a guardar as fotos). Apareceu (outra pessoa), mas eu não quis, falei: "casamento é um só!" Meu pai falava: "casô, aguenta até morrer!". Meu pai falava que não aceitava fi separar do marido não: "pensa bem, pensa bem pra casar pra depois não se arrepender!" Eu falei eu nunca ia largar do meu marido, agora hoje em dia, minha fia, hoje em dia começa a viver com um e daqui a pouco larga.

Essa foto aqui ele tirou antes de nois casar. **Eu tinha foto dele até no caixão, mas tiraro de mim. Eu não podia ver aquela foto, passava mal** (...). Meu menino que mora ali no Coroado catou a foto e a minha nora escondeu. Aí meu neto, esses tempo, foi lá e falou assim: "Tia, a senhora mostra o vô pra mim, dentro dom caixão?". Ela disse: "Eu vou mostrar, mas cê não fala pra tua vó onde tá não". Eu passava mal, não podia vê!

Eles tirava foto. Os parente chego tiro a foto. Não sei pra que tirar, né? **Hoje em dia não tem isso de tirar foto da pessoa no caixão, né?** Eu não fui ver nem na onde ele morreu, eu fui ver no necrotério que ele tava lá.

A minha mãe escondia (a fotografia). Aí ela escondia nos lugar e eu achava, aí ela entregou para minha nora. Falou: "Leva lá pra tua casa, que cê sabe onde esconder pra Lola não achar". Nossa dava a maior tristeza (olhar a foto de 76). Cê oiava ele tava assim perfeito (...). Morreu de moto, é por isso que eu vejo gente de moto, nossa me dá um arrepio, nossa é duro! Cuidado com essa moto na estrada, fia.

Bom, a gente vai passando, vai passando, vai sofreno mais e mais A gente sofre, cê sofre porque cê tem filho e o filho vai embora, o filho cria asa e some. Cê tem filho homem, cê não tem filho em casa, porque ele ao invés de vir na casa da mãe, ele vem um pouquinho, mas ele fica mais na casa do sogro, por causa da mulher, né?

A minha vida mais triste mesmo foi depois que eu casei (refere-se a morte do companheiro), pelo amor de Deus. Por isso que eu não quis casar de novo, eu fiquei viúva com 35 ano. Eu ganhei o meu filho em 1981 (Vanilson Rosa), no dia 10 de fevereiro de 1981 e o outro no dia 11 de novembro de 1982 (Valdir Rosa). O dia que fez um ano e oito mês o outro nasceu, porque eu não podia tomar remédio. Agora as menina desde quando se forma já toma comprimido, eu nunca tinha tomado isso

Olhando essa fotografia agora eu sinto saudade, antes eu não podia nem olhar. Essa foto do meu marido mesmo, ela tá no túmulo do cemitério de Assaí. E ela tava guardada, tá com uns três ano que eu ponhei ela ali no quadro, porque ela tava guardada. Por isso que não mancha, nem nada, porque eu guardo em um lugar reservado, dentro de uma caixa.

Figura 127 - Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p.12.

Fotografia 6 - "Maravilha nos tempos dessa foto"

Nessa daqui tá o meu marido, eu, o meu irmão e a minha cunhada. É o casamento do Osório e a Núbia. Eles são pai da Daiane ali, Daiane que mora perto da igreja evangélica. Eu e o meu marido nois veio ser padrinho deles de casamento, foi um ano e nove meses depois do meu casamento. Eles casaram no dia 10/05 de 80. Eu casei em 78. Eu engravidei nesse dia, quando inteirou dia 10 de fevereiro eu ganhei o moleque, interando nove mês que eles tinha casado eu ganhei o primeiro filho (em 10/02/1981). Eu era magrinha (olha a foto), agora eu engordei muito. Ixe, eu ainda faço um pouquinho de regime pra não engordar muito.

Casamento do Irmão Osório com a Núbia. Um ano e nove meses após o casamento de Lola. 10/05/1980. Autoria desconhecida.

Maravilha nos tempos dessa foto:

Maravilha nos tempos dessa foto era gostoso, era tudo terra, tudo terra. Aí saia festa, que nem agora sábado, vai ter festa, quando subia ali em frente à igreja e descendo era tudo barraquinha. Tinha arto falante, aí tinha os cara que oferecia música pras moças, sabe aquele correio elegante, já ouviu falar? Então, foi no meu tempo. Os rapaiz mandava correio elegante, nem conhecia: "Ó, mandaro pra você", mas não falava quem que é, então era assim, era gostoso. Ajuntava aquele mundaréu de moça, mas ninguém bebia, no meu tempo ninguém bebia bebida de álcool

Aqui tinha tudo casa véia (em Maravilha), tinha um barracão lá do lado da Maria, era um barracão aonde eles fazia baile, ali tinha muita casa véia. Tinha um mercadinho, tinha um mercado aonde é a lanchonete da Dona Lena, tinha o Makihara, o Makihara já existia. Tinha uma farmácia também, a farmácia do Milton, o Milton já morreu. Tinha umas coisinhas assim, mas o meu pai fazia compra em Londrina, tinha caminhão, né? Era tudo de terra, o ônibus ficava lá no sítio, perto da onde nois morava, aí ele saia cedo e só voltava a noite.

Terra, barro e mato

Quem ia pra Londrina ia cedo e só voltava a noite, cê já pensou? Nossa, não tinha essa estrada (Rodovia João Alves da Rocha Loures), o ônibus passava ali pela Usina e entrava naquela primeira, na estrada perto do Parra (Venda do Parra).

Quando chovia, ai Nossa Senhora, era só aqueles Jipão que passava, ponhava corrente e ia, mas o resto ficava tudo atolado. Deus que me livre, não gosto nem lembrar de terra, imagina andar no barro.

O negócio era feio. Quando nois veio pra cá foi em 1952, aí nois compremo um sítio na beira do Tibagi, era tudo mata, era tudo mata. Aí foi abrindo, o pai foi cortando as árvore, abrindo, ele com esse meu irmão que morreu com 85 (85 anos, Otávio), aí o pai fez a casa. Aí naquele sítio nois ficou muitos ano, aí dipois, quando era pra puxá a energia elétrica, a turma não queria puxar, aí o pai vendeu (o sítio) e comprou um sítio do lado desse. Nois tinha dois sítio lá no Jaboticabal.

Tava começando vim gente pra Maravilha, todo mundo tava comprando os seus lotes.

Figura 128 - Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p.13.

O meu pai morava em Cajuru, Estado de São Paulo. A Minha mãe (aponta para a foto) veio da Itália e foi morá em Cajuru. A minha mãe veio de trem pra Londrina, naquele tempo era dois, três dia pra chegá. Quando tinha quarenta dia que ela tava aqui a minha vó morreu, aí não deu jeito de im no velório. Agora, o pai da mãe veio morá no cambézinho depois que a minha vó morreu.

Meu pai veio pra cá pra abrir mato. Cambézinho era tudo mata. Maravilha tinha um igreja pequenininha só. Eu era menina e o Makihara já tinha a venda, foi a primeira venda de Maravilha.

Nois ficava lá no meio do mato quando eu era criança, não vinha pra Maravilha não. Depois que eu fiquei moça que comecei a vim pra cá, aí foi fazê a ponte da Marreca, não tinha ponte.

Quando comprô aqui veio o pai, o irmão dele e o cunhado, três famia. Aí feiz o rancho, aí morava tudo as trêis família junto, aí dipois foi abrino os lote. Seis alqueire pra cada um. Aí foi cortando as árvore, serrando a madeira, fazendo as casa. O pai sabia fazê casa. Depois o pai vendeu, porque os meus tio não queria ponhá energia. Aí o pai vendeu e veio mais pra cima. Não queria ficá no escuro, queria comprá geladeira, televisão.

Figura 129 - Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p.14.

Fotografia 7 - "A mãe e os menino"

A minha vida foi sofrida , menina, os meus menino eles mamava na mamadeira. Esse mais novo, o Valdi (aponta à foto) bebia cinco mamadeira por dia. Quando tinha o pai dele nois ganhava leite porque ele trabaiava numa firma do Estado, né? (...). Aí quando não tinha, que que eu ia fazê? Precisava comprar, né?

"A mãe e os menino". Autoria desconhecida. Sítio da família, Jabotical, Maravilha. Década de 80.

Eu tinha uma vida boa, meu marido em casa, meu marido não bebia, meu marido não saia de dentro de casa, meu marido ia só pra apitar jogo. Ele só ia porque ele ganhava, ele fez o curso, ele ganhava. Meu marido não ia em um boteco de jeito nenhum, meu marido nunca falou assim pra mim: "você é uma boba". Então, uma vida assim é boa! Uma vida de pobre, mas tendo o que comer e você tá bem, cê tá contente, não é bom? Agora o duro é você morar num lugar (Lola voltou a morar no sítio da família após a morte do companheiro), cê trabaiá a semana inteira, quando chega o final de semana que é o dia de você descansar, a bebedeira. Um inferno, aquela xingação (refere-se a um de seus irmãos).

Eu não gostava de xingar (o irmão). Aí a minha mãe falava: "calma, calma, calma". Só que eu não briguei porque ele era meu cumpadi, então eu falava: "eu vou aguentar até onde dá".

Aí fui trabaiá em outro sítio, assim do lado, que o meu sobrinho era administradô. Eles também entregava leite pra cativa. Aí eu fui trabaiá lá pra eles, arrancá pedra. Aí eu falei: "Carlo, será que o patrão vende leite?" Ele falou: "Tia, eu não sei, tem que saber com ele". Aí o patrão, Fernando, disse: "Fala pra tua tia que pode pegar três litro de leite, não vai fazê falta, pode pegar!". Nesse lugar trabaiei um ano e meio. Ele falou assim (Fernando): "leite que criança bebe, eu não cobro".

Gênero e trabalho rural

O primeiro dia que eu fui carpi milho, menina, meu pai do céu. Eu carpindo, aí o meu cabelo batia aqui ó (mostra a cintura), aí enrolava assim o cabelo (faz os gestos na cabeça), marrava um pano e ponhava aqueles chapelão pra não queimá. Marrava um pano aqui (na cintura), eu suava tanto que se eu não marrasse moiava tudo a carça. No primeiro dia até que foi, no segundo dia eu falei: "meu pai, será que eu vou aguentar?" Aí eu falei: "Meu Deus, me dá força porque eu tenho dois filho pra criá, eu não tenho pra onde correr, eu tenho dois filho pra criá um com dois outro com quatro".

Aí, de carpi, nois foi pro milho. Aí depois quando foi carpi o milho ele tava meio penduando, aí caia aquele coiso assim (aponta para as costas) que sapeca, aquela coisa de milho, pendão de milho sapeca. Teve uma época que fomos arrancá pedra com a picareta. Os home vinha, tirava pedra e ponhava, nois, muié, ganhava igual aos home, nois num perdia pra home.

O administradô falava assim: "Eu tenho que pagá mais pras muié do que pros home"

Figura 130 - Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p.15.

Nois pegava pra quebrá milho, nois pegava as carreira – nois quatro junto, era eu, a Luzia do Pedro da Carambeí, a minha sobrinha Sirene e a Luzia, irmã da Bel –, nois pegava o mesmo tanto que os home pegava, nois terminava lá e eles tava na metade, eles queria que nois vortasse. O administradô falava: "Cêis não volta, cêis pega outra coisa, eles fica no deles". Nois dava conta. Aí os homem falava: "eu quero vê na horta de amontoar!". Nois amontoava (o milho), juntava duas, ponhava nas costa o balaio, e nois levava lá na carreta. Tinha um lá na carreta pra pegá o balaio.

Os home desafiava nois, pra ver se nois conseguia. Graças a Deus nunca teve um acidente de trabalho. A gente trabaiava sem registro, era na diária. O meu pai já tinha morrido, se o meu pai tivesse vivo a gente não tinha passado essa vida, mas o meu pai já tinha morrido, né.

"Assédio, não!"

Ninguém nunca me enfrentou, porque eu falava assim: "Se eu tivesse medo de home, eu não tinha casado com home". Eu moro sozinha aqui, o que veio fazer gracinha comigo foi o xxxx, sabe aquele xxxx-doido que tinha? Agora ele tá pra Londrina. Ele veio aqui, atrás do muro aqui, já morava sozinha já, tava aqui, cortando carne pra fazer comida, aí ele veio aqui e chamou eu: "Vem aqui".

Ele agachou, a terra era mais baixa e eu não tinha plantado grama ainda. Aí, nessa parte aqui, eu tenho uma faca (foi no armário e pegou a faca), aí catei essa faca e fui com a mão por trás assim, eu fui besta, eu podia ter abrido o portão, né? Aí, quando cheguei lá, falei: " O que cê quer, xxxx?" Oiei, ele tava com o danado pra fora, relando no chão. Menina, mas aquilo me subiu um sangue, eu peguei, com a faca, abri o portão. Ele saiu gritano, falava que tava bêbado, eu corri lá no seu Alvarino (vizinho), mas não alcancei ele com a faca.

Home nunca me cantou, porque se me cantasse eu dava na cara. **Se você quer arrumá um home, arruma um home que você goste dele e tudo, mas assédio, não!** Eu moro aqui sozinha, os menino (filhos) fica tranquilo, eles fala: "Ô mãe, e essa peixeira aí?"

Quando o meu marido morreu, eu fui morar no fundo da casa do meu irmão (mostra a casa na fotografia). O dia que eu mudei só tinha dois cômodo e um banheiro, aí depois a mãe mandou fazê uma cozinha. Foi até o Maurício, irmão do Orlando que fez. Eu morei 10 ano aí. Nossa, precisava ponhá encerado, o bicho moiava tudo quando chovia.

Essa foto aí, só tá um filho meu, esse maior aqui, o Valdir, o mais novo. Esses outro é tudo meus sobrinhos: A minha sobrinha Luana, o Rafael e o Marcelo, os três são irmão. Olha a mãe e o Valdir. O Vanilson não tava aí. Eles vieram de Tamarana, aí passaram e tiraro foto com a vó. A mãe morava nessa casa da frente, morava não, ela só dormia. Ela ficava na minha casa. A casa era dela, mas o meu irmão morava junto.

Sabe, eu sofro mais agora do que antes. Quando eu criava eles, lá na roça, eu chegava cinco hora, a mãe já tinha dado banho neles, tava tudo na barra da minha saia. Aquele tempo era melhor, tava com os filho perto, agora tô com os filho longe. É quinem a turma fala: "O passarinho cresce e avoa". Eles tem que cuidar da vida deles. Eu não dependo de filho!

A gente era menina nova, eu trabaiava e quando chegava tava cansada, mas tomava um banho e descansava. Eles (filhos) tava tudo alí, alimentado. Nunca deixei os meus filho passar fome. O meu marido não morreu em serviço, morreu em rodovia, então eu ganhava um salário mínimo. Um salário mínimo em 85 era uma mixaria, aquilo não dava pra mim sustentar os meus filho, por na escola, comprar comida, comprar as coisas. A firma ainda me ajudou seis meses, mandava cesta pra mim. Depois de seis meis eu falei que não precisava mais.

Figura 131 - Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p.16.

Fotografia 8 - "Aniversário do meu filho caçula"

"Aniversário do meu filho caçula". Jaboticabal, Maravilha, 1989. Autoria desconhecida.

Aniversário de sete anos meu filho caçula, Valdir. Foi lá no sítio. O meu filho é esse do meio que tá com o chapeuzinho, com o bonezinho. O outro tá meio escondido, ele tá de chapeuzinho também, com a menininha da Cirene no colo.

Essa frente aí do Sítio foi limpado tudo hoje (aponta para a foto) . Antes tinha muita frôr lá. Depois que o meu último irmão morreu (Otávio) eu quase não fui lá. Na casa que o meu irmão morava eu não entrei mais, até hoje.

Eu gostava de morar nesse sítio porque tinha a mãe, sabe? Só que eu morava num comodozinho pequeno. Era um quarto, uma sala, uma cozinha, um banheirinho no quarto e uma arinha. A minha mãe morava na casa de cima, só que ela ficava comigo, ela cuidava dos meus menino pra mim í trabaiá. Ela arrumava eis cedo pra eis im pra escola. A escola era perto, né? Eles estudaro lá até o quarto ano. A escola ficava no Sítio do Cesar, chamava Frei Caneca. É a escola que eu estudei, eu e os meus irmão tudo estudô na Frei Caneca.

Eu estudei da primeira à quarta, porque não tinha. Só tinha em Londrina. Se tivesse lá a gente tinha seguido, mas não tinha, não. Só que a primeira, a quarta era bem estudada. A quarta de antigamente é a oitava de hoje. Quando a minha neta tava na oitava, muitas coisas ela perguntava pra mim e ieu sabia.

Eu queria estudar. Eu tinha o sonho de ser professora. Eu dei aula, eu fui substituta quando era solteira (...).

Figura 132 - Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p.17.

Aí dipois que cresceu os menino, quando um tava com 12 e o outro com 14, eu comprei aqui ó. Essa casa que eu tô com a muierada na frente. Entreguei . Falei, eu não vou ficar mais no sítio, não. Minha mãe morava com o meu irmão pra banda de cima e eu morava num puxadinho pra banda de baixo. Quando eu mudei do sítio a minha mãe já veio comigo. Oía o cabelo dela que branquinho na foto. Os meus irmão não queria deixar ela vim, aí ela falou: "Não, não vou ficá aqui, não". Ela morreu comigo, quem fez os papel lá no coiso tudo foi eu. Ela saiu daqui de casa, foi pro hospital, fiquei 10 dia lá com ela. Ela morreu, faz 12 ano que ela morreu.

Fotografia 9 - "A foto provoca a memória"

Maravilha. Anos 2000. Autoria desconhecida.

Memória e fotografia

Eu sou proibida de im no cemitério, o médico falou que é só dia das mãe e finados. Eu passo mal. Eu num guento, a mãe tá enterrada sozinha. Então quando eu chego assim eu já óio, já vejo a cara dela. Parece que ela tá viva lá dentro, parece que ela tá viva lá dentro, aí a cabeça começa a virar. A gente oiando assim, se ocê passá ne um túmulo que só tem um nome, cê não tá vendo a foto da pessoa, mas se ocê passá assim e tem a foto, aí já volta tudo a memória de novo. **A foto provoca a memória. Eu sou assim!**

Agora o da mãe já tá assim mais controlado, porque já faiz quatorze ano que ela morreu. Aí, foi muita morte, Nossa Senhora. Eu perdi três irmão e a minha cunhada no covid. É duro viu! Se cê for lá no cemitério, cê vê lá a foto do casal (irmão e cunhada), bem lá em cima. Cê vê a foto, cê alembra já. Cê pode ver que eu não deixo a foto da minha mãe aqui, agora a do meu marido não pode tirar daí (balcão da cozinha). O Vanilson fala: "O mãe, por que você não tira essa foto do pai daí?". Eu falo: "Tá incomodando vocês aí? Não tá, não". Todo dia eu já saio e já óio na casa dele. O meu marido já faz 39 ano (2024), já passou. A gente sente, mas já passou.

Aí no dia que eu fiquei sabendo dessa casa eu falei pra mãe assim: " Mãe, arrumei uma casa. Eu vou comprá". Tava com o dinheiro do acerto para comprá a casa. Aí a minha mãe falou: "Se cê for eu vou também". Aí ela falou pro meu irmão, esse que morreu: "Ó, ela vai mudar pra Maravilha, eu vou junto!" .

Barro e sacolinha

Quando era pequena, pra não sujá o sapato, nois vinha descalço do sítio até a Marreca, ali lavava os pé e carçava sapato. Dali era empredado. Nois saia descalço de casa. Aí, dispois, o meu pai comprou o trator, aí nois vinha de trator.

Quando eu mudei pra cá (Maravilha), eu parei de trabaiá na roça e fui trabaiá na cidade, aqui era tudo terra. Quando chovia, ônibus só inha até lá embaixo, nois punhava a sacolinha nós pé, nois inha até lá. Amarrava a sacolinha e inha até lá no Makihara. Tinha um balde lá que a turma colocava pra jogá a sacolinha.

Eu mudei pra cá em 1996, ainda não era asfaltado. Quem asfaltou aqui foi o Belinati. O Belinati véio. Aí ficou bão, eim! Aí o ônibus corria tudo. Vinha até lá embaixo, dipois vinhero fazendo os ponto e vinhero pra cá.

Quando chovinha, ia com a sacolinha no pé até o ponto. Quando saia lá da casa da patroa pegava duas sacolinha e ponhava na bolsa, quando chegava alí descia e ponhava a sacola de novo, pra não sujá o sapato. No outro dia cedo tinha que í de novo, como é que cê vai lavá? Não tinha tempo.

Figura 133 - Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p.18.

Eu achei mais difícil trabaiá de doméstica do que na roça. Ficar limpando, lavando e tudo. Aí eu trabaiei um ano e meio numa casa, aí depois eu larguei e falei: "Não, vou voltar pra roça". Aí depois, a minha mãe (aponta para a foto) ficou doente, começou já com sinal de Alzheimer, eu não podia deixar ela aqui sozinha, porque os menino não cuidava, aí eu não pude trabaiá mais, porque aí ela começou a trocar as bola, né!

Eu trabaiei um ano e meio na mesma casa, nossa a muié não queria que eu saísse não, aí eu fale: "Eu vô que a minha mãe não tá bem, eu tenho que cuidar dela. Ela mora comigo". Eu ia de ônibus, era um ônibus só, ia cedo (de Maravilha para o centro de Londrina) e voltava de tarde. Não tava tudo asfaltado ainda, era cansativo, nois (ônibus) ia lá por onde eu nasci lá (aponta), saia lá pro Limoeiro, fazia vira-volta e subia. Aí quando chovia ficava ônibus atolado, precisava trator puxá. Ixe, Deus que me livre!

Antes de trabalhá na cidade, eu trabaiei muito em casa de gente rico, na fazenda mesmo eu trabalhava, quando era final de ano, eu e minha sobrinha lá do sítio, nois fazia pamonha. Nois fazia tudo. Eu não morei em colônia,eu trabalhei em colônia, morar mesmo, não. Carpia, roçava, fazia de tudo, quando chegava o final de semana ia fazê pamonha.

De primeiro, as fazenda era muito grande, morava aqui na Maravilha só esses cara que podia, que tinha uma casinha, que já era de idade, aí morava aqui. A turma era do sítio, a Maravilha era pouquinho, era da Igreja Evangélica pra lá. A turma só dependia do sítio, aí dipois que acabou o café, que plantou soja, aí os patrão foi mandano embora, a tuma foi mudano, foi mudano. Agora tá tudo deserto, as fazenda tá tudo deserto, só uma pega pra plantá e colhê, tá tudo deserta, não mora mais ninguém.

Comadres de fogueira

Todo ano fazia as comadres de fogueira. Era assim, fazia fogueira, dia de São João, Santo Antônio e São Pedro. Aí, quando era meia noite, a fogueira tava acesa, aí rezava o terço, levantava a bandeira, aí dipois era hora da turma pulá fogueira. Aí era cumpadi pra cá, cumadi pra lá, pegava na mão de um, de outro. "Cê qué ser meu cumpadi?", aí pulava. "Cê qué ser meu padrinho?"Pulava. Pegava um pedaço de pau assim com fogo e pulava. Tinha uns que tinha tanta fé que tirava assim o chinelo e passava assim com a brasa viva. Eu nunca tive coragem. Dia de Santo Antônio nois rezava treis terço de noite, dia de São Jão e de São Pedro era assim também.

Figura 134 - Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p.19.

Se arrumar uma afilhada na fogueira é pra toda vida, considera até hoje. Faz muitos anos que acabou.

O afilhado falava bença pro padrinho de fogueira. Já acabou essa tradição por aqui, agora lá pro lado de Tamarana ainda tem. Folia de Santo Reis ainda tem aqui. Eu tenho um batizado de São Pedro (realizado na fogueira de São Pedro), mas ele mora em São Paulo. Eu converso com ele pelo Facebook. Os que morava pra cá tudo sumiu, ninguém mora mais em fazenda, não.

Aí dipois foro mudano, a Fazenda Carambeí acabou, a Carambeí era do ramim e a Fazenda São Francisco era do Ramim. Aqui em Maravilha ainda tinha ramim. Agora a Fazenda Maravilha tá vendendo, agora Maravilha vai crescer. Tem muita gente voltando pro patrimônio. Tem gente de Londrina vindo, o povo quer ficar sussegado.

Eu tenho a minha data errada, né? De nascimento, eu nasci no dia de São Pedro, mas não gosto nada de foguete, não gosto. Nunca tomei quentão, não gosto. Meu pai queria ponhá Pedra (nome). A minha vó não deixou: "A menina é tão pequenininha vai ponha, Pedra? Pedra é um nome forte, pesado". Aí o pai colocou Carolina, que era o nome da minha vó (risos).

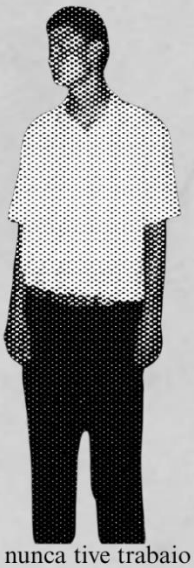
Figura 135 - Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p.20.

Fotografia - "Casamento do meu filho"

Essa aqui é a foto de casamento do meu filho Vanilson. A mulher dele é bem baixinha, filha do Devanir, que morava ali embaixo, a Renata. Eles tem uma filha, ela tem 12 ano. Ela perdeu um primeiro. Olha pra você ver a foto de casamento, foi na Igreja da Maravilha. Eles casaram em 82, não, o meu filho casou em 2002, já fez 20 anos. Dia 04 de maio (2002) fez 20 anos. Eu tinha muita foto, mas sumiu com as mudança. Eu tinha até a foto de casamento do meu pai.

"Casamento do meu filho Vanilson". Capela Nossa Senhora de Fátima, Distrito de Maravilha, 04-05-2002. Autoria desconhecida.

Óia (olha pra foto), esse aqui é o meu filho mais novo (Valdir). Ele tem 1 metro e 98, esse aqui é o mais velho (noivo). Naquele tempo os padrinho não podia ir assim com roupa tudo escandalosa. Foi ali perto Usina a festa, foi um festão!



Graças a Deus eu nunca tive trabaio com filho não. Só que casaro cedo, né? O meu menino mais novo veve mais pro Mato Grosso, por aqui ele só vem pra passear, não gosta muito daqui, não. Lá ele tem serviço, né? Aqui não tem.

Meu filho (aponta para a foto) já começou a trabaiá na profissão dele novinho. Ele nem sabia que ia ser sogro dele, ele começou a aprender a mexer com cavalo com próprio sogro dele, sabe? Depois que ficou rapaiz que eles foro namorar, ela nunca tinha namorado ninguém.

Meu filho fez 21 ano em fevereiro, quando foi em maio ele casou. Uma semana dipois o outro fugiu e veio morar aqui. Aí eu comprei uma casa ali em cima, onde que era da turma do Xaxá. Aí o pai da ex-mulher dele foi embora pro Mato Grosso. Ele (filho mais novo) trabaiava pro Massanobu. Aí ele pegou e falou pra ele pedir as conta e ir embora pra lá. Aí eu fiquei com a casa alugada, dipois vendi, aí dipois eu falei: "Vou vendê a casa". Ele queria comprá um trator. Aí falei: "Eu te dou um dinheiro e a herança sua já fica isso aí, porque essa casa aqui eu deixo pro otro, é o mesmo valor". E essa casa aqui eu já transferi, eu já fiz. Eu não tenho nada, eu só moro aqui até eu morrer, eu já doei, doei em vida pra depois não precisá, hoje em dia até neto tá querendo a herança, sabe? E neto não tem direito, é pai e filho, não neto.

Figura 136 - Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p.21.

Figura 137 - Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p.22.

Daqui eu só saio pro cemitério. Eu vou assisti televisão, depois eu levanto e lavo a louçinha. A vida é gostosa aqui, eu falei pro meu filho: "Daqui é só pro cemitério!".

Figura 138 - Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p.23.

Figura 139 - Percurso de memória de Carolina Alves de Souza, p.24.

4.4 Trajeto Visual – Aparecida dos Santos Maffi

Figura 140- Conjunto de Imagens. Trajeto Visual de Aparecida dos Santos Maffi. Acervo do estudo.

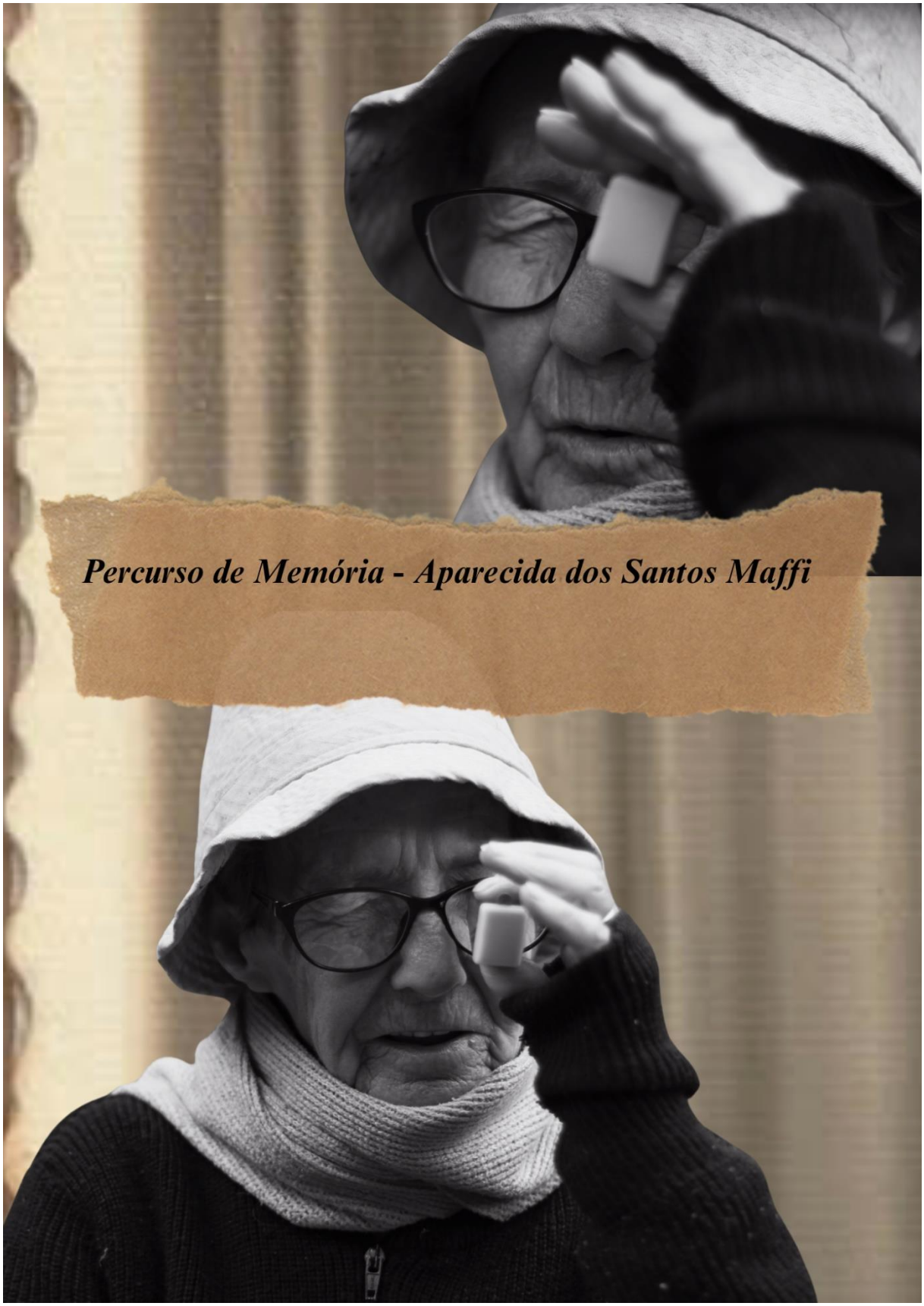


Figura 141 - Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p.1.

"Meu pai, Antônio dos Santos". Marília, 1972. Autoria desconhecida.

Fotografia 1 - "Meu pai"

Eu morava com pai, mãe e as minhas irmã, eu tinha mãe até quando eu casei. A minha mãe chamava Maria de Jesus e o meu pai era Antônio. Esses dias mandaro uma foto do pai aqui pra nois. Ele não era assim português, português, eles era misturado. Ele veio aqui pro Paraná, Line. É que cê não alembra, cê era pequena ainda, mas ele veio duas veiz

Antigamente o casamento era coisa séria. Quando a minha mãe morreu o meu pai ficou com a Véia Tola, que bebia, aí separou dela e ele arrumou outra. O véio era danado (sorri), ele veio aqui com ela. A turma do Falzoni trouxe ele aqui. Foi aquela alegria quando eles viero com o pai. Ela cuidava tão bem dele, parece que eu tô vendo ele ali naquela porta sentado, ele sentava lá e ela inha lavar o cabelo dele com o pano molhado. Ele tinha o cabelo branquinho (aponta para a imagem). E depois não sei o fim que deu, nem a turma do Falzoni sabe onde ele morreu. Não sabe nem onde ele tá enterrado. A minha mãe tá enterrada em Avencas, eu fui lá no túmulo dela quando eu fui em Marília.

Até os 9 ano eu morava no meio do mato (General Salgado/SP), a gente comia o que o pai trazia. Ele saia pra caçá, matava o que matava lá, a hora que chegava em casa era o que nois comia. Veiz em quando a gente saia, fazia aquelas comprinha pequenininha. Tinha dia que ocê comia arroiz, mas não tinha arroiz pra comê todo dia. Era polenta com sardinha.

Nois sáimo lá do sertão (General Salgado/SP), do mato, pra morá lá na fazenda da Felizbina. O Sertão que a gente chamava ficava longe de Marília. Chegaro lá de manhã pra buscá a nossa mudança, nois cheguemo já de madrugada na fazenda dos Falzoni, em Marília. Eu nasci pra lá pra esse sertão. Quando eu mudei pra fazenda, em Marília, eu tinha 9 anos, foi aí que eu fui pra escola, que eu fui aprendê alguma coisa. Foi complicado a vida nossa.

Eu não cheguei a tirar nem o quarto ano. Antigamente não esforçava, não era quinem hoje que a pessoa quer estudar, quer estudar. Antigamente se quer vai, se não quiser também.

Comecei a trabalhar com 10, 11 ano. A gente ia pra escola, as veiz inha, as veiz nem inha, quando era época de algodão inha pro algodão, quando era época de amendoim inha pro amendoim. Dia de sábado e domingo nois inhá trabaiá pro zoto, se quisesse compra um vestido novo, era assim.

A minha irmã Felizbina casou com fazendeiro, não sei como é que ele achou ela lá no meio do mato. Agora que eu lembrei (...), como é que ele achou a minha irmã lá onde a gente morava?

Vida e trabalho na colônia

Dipois a gente veio pra Marília, no Falzoni ali, trabaiava por porcentagem, só comprava quando vendia o que a gente colhia e **quando cê inha pagá a conta, Aline, o que que sobrava?** A gente pegava de tudo na fazenda, café, arroiz, farinha, de tudo. Ia fazer o acerto, cadê? Não sobrava nada. **Era a fazenda que fornecia, lá eles fazia o que eles queria**.

Figura 142 - Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p.2.

Antes do casamento, a gente vivia cos irmão, deixa eu vê quantos irmão nois tinha (...). Nossa Senhora, era uma porção de irmão. Tava a Santa, a Aurora, tudo moça quando nois morava lá na fazenda da Felizbina (em Avencas, Distrito de Marília), a gente trabaiava na roça, minha fia, bateno amendoim e coiendo algodão quando era tempo de algodão, era a vida. Aquele tempo não se fazia compra, pegava tudo na fazenda, eles lá fornecia. Era arroz, feijão, eles fornecia tudo na fazenda da Felizbina.

Desigualdade e relações familiares

E daí quando chegava no fim do ano que acabava a coieta que ia acertá a conta não sobrava nada, Aline. A gente trabalhava pra fazenda do marido da Felizbina, ele era fazendeiro. Era dois irmão da fazenda lá, daí virou dois casal, os dois casaro, e tinha o pai e a mãe do meu cunhado e tinha a bisa também que morava lá, era família grande.

Tinha uma igreja que era tão bonita, era tão bom. Dava gente, mas dava gente. A gente ficava toda alegre quando tava de vestidinho novo. As filha da Felizbina (sobrinhas) andava no estrinque, era fazendeira, a gente não podia, andava do jeito que podia.

Mecanização do trabalho rural

Antigamente tinha tanta gente lá naquela fazenda, agora cê vai lá nem parece que é lá. Acabou tudo aquelas casa, não tem mais ninguém, é só roça, lá todo mundo trabaia de trator, tem as maquinário próprio pra tudo, cabou.

Era gostoso, a gente era pobre, não podia ter luxo, não se importava, também não podia, mas a gente vivia com a família, né? O importante era viver com a **família**. Um irmão casou com uma **mulher preta**. O primeiro filho dela era um menino, um molecão assim (faz gestos indicando a altura da criança). Deu câncer no olho dele. Naquela época, não tinha o que tem hoje, né? Foi no Hospital, tiraro o olho dele, eu lembro como se fosse hoje, tamparo assim e a mãe que fazia curativo no zóio dele, do menino. Aí morreu. Eles morava junto com nois.

O **meu irmão mais velho sumiu, veio pro Paraná e nunca mais voltou.** Irmão homi eu tinha de irmão o Maneco, o Zé, o Orlando, o Dito, quatro homi. Aí tinha a Felizbina, a Tereza, a Emília, a Aurora, a Santa e ieu. Seis mulher e quatro homi. Aí nois morava tudo lá na fazenda da Felizbina, aí ele veio aqui pro Paraná atrais de serviço, esse meu irmão Manoel, chamava ele Maneco. Trabalhava com negócio de madeira, sabe? Veio uma época, aí voltou pra casa da família, depois voltô pra trabaiá de novo, aí nunca mais (faz gestos com as mãos, expressando algo que acabou). Sumiu pra cá mesmo, nem a família de lá sabia o que tinha acontecido.

Quem comprava as minhas roupa lá em Marília era o meu pai, quando a gente ainda não trabaiava. Quando fazia coieta, no fim de ano, que vendia, comprava as roupinha pra nois, os calçado, mas isso era fim de ano, né? Porque roça a gente só coia fim de ano e vendia. Era difícil eim, antigamente não se ganhava roupa quinem ganha hoje em dia não.

Figura 143 - Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p.3.

Ieu, a Santa e a Aurora (irmãs), nois queria comprar uma roupa nova, aí nois inha trabaiá no domingo. Aí vendia o que coia no domingo, vendida e comprava o pano pra fazer a roupa. A gente tinha uma pessoa que se dava muito bem, ela costurava pra nois de graça, ela tinha uma filha moça também, nois vivia quase igual. Aí saia toda bonitona pra festa de Avencas, foi ne uma festa dessa em Avencas que eu larguei do sobrinho e fiquei com ele (Francisco). Andemo junto o dia inteiro em Avencas, aí deu certo até quando Deus levou.

Eu gostava do Geraldo. Comecei a gostar dele quando a gente inha pra escola, aí Aline, eu acho que eu tinha uns oito, nove ano, nois inha pra escola junto. A minha sobrinha, a Pimpa, e as outras irmã da Pimpa, nois inha tudo de Jardineira pra escola e ali dentro da escola a gente trocava, assim, bilhetinho com ele. Ele era muito bonitinho, nossa. Aí já comecei a gostar dele. A gente começou a se gostar assim que eu fui morar na fazenda. Ele namorava com uma moça que o pai dela era motorista do ônibus, ele era pouco tempo mais velho que eu.

Ele já morreu, sabia? Eu não sabia, não. Você alembra da minha sobrinha que veio aqui, a Márcia? Que veio com aquela mocinha que veio fazer estágio (prestar vestibular) aqui em Londrina, ela disse que tinha comentado aqui em casa, mas eu não lembro. Eu cheguei lá em Marília na casa da minha sobrinha, ela falou assim: "Tia, cê tá sabendo que o Geraldo morreu?". Eu falei: "Que? Não sei não". Eu fiquei chateada, eu não queria ver ele depois que eu casei, eu não quis ver não.

O meu sobrinho, Hélio, é casado com uma japonesa, quando morreu a minha sobrinha japonesa o seu pai e a sua mãe foro, eu não quis im só pra não vê ele. Eu dei desculpa que eu não queria í só pra não ver ele (emocionada, sorri). A, né? Só que tamém, eu já tava viúva nessa época, não queria vê, não, nunca mais vi.

Eles morava em uma fazenda, né? Era uma casa tão bonita. Era uma casa de madeira, Aline, em volta da casa era tudo varanda, sabe? Aí a gente, de domingo, ia eu e uma amiga minha chamada Helena, aí nois ia na casa dele (Geraldo) e ele ligava o rádio, a única coisa que tinha naquela época era o rádio, televisão eu nunca vi, aí ele ligava o rádio e nois inha dançar. Ele dançava uma moda comigo e uma moda com a outra (risos), a outra também gostava dele. Ele era fazendeiro, né? Aí dipois que o meu pai descobriu que nois tava se gostando e brigou comigo, aí nunca mais nada.

O meu pai desconfiou, aí ele ficou brabo, eu chorei a noite inteira, e minha mãe falou pra eu ficar quieta, pra largar pra lá. "Não fica brava não porque o teu pai tá certo!". Ele namorava, já namorava com outra, nois se encontrava escondido. Aí ele namorava com a outra, ele casou com essa muié. Antigamente não era como é agora, agora é aquela melação, nem com o seu vô tinha melação, era séria as coisa.

O Geraldo já tava namorando com outra, era raro se encontrá, nois não se encontrava todo dia, não, as veiz se ajuntava na casa de um colega lá. Ele inha lá, mas assim, pela porta, um de um lado e o outro de outro. A gente **não esquece do que passou** (fala emocionada), a gente achava que era gostoso, que era bom, né? Mais (balança a cabeça) **tem coisa do passado que não é bom lembrar, não**.

O Zé goleiro, meu irmão que morreu, pai do Tonho, todo fim de semana matava vaca lá no boteco e todo mundo comprava, né? E esse Zé goleiro, meu irmão, matava e mexia com a carne e o Geraldo que comandava, né? O patrãozinho! Aí quando matava, **sobrava o que pra nois, os empregado?** As costelinha, carne de cabeça. Dava a cabeça, descarnava, era o que a gente comia, Aline. Se ocê tinha um frango no terreiro, cê comia, se não tivesse, não comia. Era difícil, era difícil. Sardinha não faltava, né? Antigamente tinha muita sardinha, aí comia aquela sardinha com polenta, uma sopa de mandioca com aquela carne de cabeça, mas carne boa memo ele não dava pra ninguém não, minha fia.

Figura 144 - Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p.4.

Fotografia 2 - Casamento

Nossa, que coisinha bonita! Ahh, Aline, as coisa muda, eim? (risos) Eu tinha o rosto cheio, óia que bonito! Óia que bonitinho que ele era (aponta para a foto)

Ele morava no sítio (sorri emocionada), a gente morava na fazenda que era da Felizbina, que eu mostrei na foto pra você. Lá tinha o lado pra lá e a colônia pra cá (simboliza com os braços), e ele, o Francisco (companheiro), morava do lado de lá, do lado de lá do corgo. Eles tinha um sitinho, cinco alqueire, do outro lado do corgo. Eu morava do lado que era a fazenda da Felizbina.

Então, quando ele saia da casa dele pra vim na minha casa (aponta para a foto), eu já via ele vindo (sorri). Mais era, a gente tem saudade, né? Ai que coisa legal!

Eu não era apaixonada por ele, eu casei com ele não sei como (reflexiva, gesticula). Eu gostava de outro, o meu sobrinho. Eu não sei o que fizero, se foi amarração, só pode (risos). Eu gostava do meu sobrinho e ele gostava deu. Aí quando foi o dia, nois teve uma festa em Avencas, eles vinhero – ônibus, caminhão, tinha tudo lá onde ele morava. Naquele caminhão, a gente foi pra Avencas na festa. Na noite antes, antes deu im na festa do domingo, meu pai descobriu que eu tava gostano do meu sobrinho. Ai Aline, o pau caiu a foia, chorei a noite inteira.

Aí quando cheguei na festa, no outro dia, eu já encontrei com ele (Francisco), aí naquele dia ele já tava atrais deu lá na festa, aí na hora de vim embora tava chovendo, o caminho cheio de gente, né? Já fomos junto para casa, era eu com ele (aponta pra fotografia), a Aurora com o Elói e a Santa com o irmão da Nena do Horizo (Santina e Aurora são irmãs de Dona Cida). Aí pronto, Aline, aí desse dia pra lá comecemo a namorar, óia foi assim ó, xiiiiiuuu (faz gestos indicando rapidez), rapidinho.

Casamento 21/07/1957. Foto Honda - Marília.

Nessa época, esse meu tio já que mora ali, sabe aquele sítio do pinheiro ali? Que tem aqueles pinheiro seco já? Então, nois vinhemo de lá (Marília) porque foi buscá a família do pai (sogro), do seu Arbino, pra vim pra cá coiê café, porque tinha um café novo aí. Nois tava namorano fazia pouco tempo, aquela peça, ele, não queria vim sem eu, então tivemo que casá. Foi assim, Aline, xiiiu.

Eu não gostava dele, depois casei e tudo que foi. O único problema que eu ficava pensando é que foi feito coisa errada, né? Porque, eu não sei, eu não gostava dele, casei assim. A pessoa era outro, né! O casamento não foi bem arranjado, mas foi esquisito, muito rápido, ele não queria vim morá no Paraná pra deixa eu lá, aí os pai dele, a Dona Joana, falou assim: "então se for assim vamo dá um jeito de casá". O meu pai não tinha condição de fazê meu casamento. Nois era pobre pra caramba, muito pobre mesmo.

Figura 145 - Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p.5.

Figura 146 - Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p.6.

Depois a gente casou, a vida foi tão diferente, né? Aí veio os filho. **Eu nem sabia o que era o casamento, Aline. Eu casei inocente, não sabia de nada**. Eu casei e a festa foi na casa da Dona Joana, o meu povo foi embora, dali fomo pra cama e aí foi rolano, né? Eu tive que morar com a sogra, era ele que trabalhava. Não sabia de nada, não. Agora qualquer criança sabe as coisa, né? Ninguém nunca me explicou nada, ninguém.

Eu não sabia nem o que que era sexo. Antigamente uma muié ia ganhá nenê, a Lúcia minha cunhada quando ia ganha nenê, a mãe falava: "eu vou alí na casa da Lúcia fazê um remédio pra ela, não é pra saí daqui". Eu casei inocente, hoje em dia as criança vê tanta coisa na televisão. Eu achava que a vida de casado era morar junto e pronto, trabaiá, pronto.

Quando a gente foi pra lá, a Felizbina já tinha esse filho Geraldo que ieu gostava dele. A, Aline, eu gostava dele, eu não sei como é que eu casei com essa criatura aqui (aponta pra foto).

Com o tempo eu aprendi a gostar dele (aponta pra a imagem), com a convivência. Ele não largava do meu pé (risos), mas antes, ele queria namorar comigo e eu tava atráis do sobrinho.

De primero, eles morava em Oriente, ele trabaiava de farmacêutico. E eles tinha bar em Oriente, o pai, o meu sogro. Aquela mesa (aponta para uma antiga mesa de madeira) veio lá de Oriente, essa mesa grande aí. Oxe, veio de Oriente essa mesa. Aí, a irmã mais velha deles, ela tinha uma doença que os médicos não descobria, moça, acho que tinha 18, 19 ano, aí morreu. Aí desgostaro, vendero lá e foro morá no sítio do pai do seu Arbino, pai do meu sogro, mas só que eles tamém tinha parte no sítio, sabe?

Com uns quinze dia eu já vim embora pra cá, o casamento foi coisa rápida porque a mudança tava arrumada pra vim embora pro Paraná e ele não queria vim embora pro Paraná sem casar. Porque depois que vinha, era difícil í lá casá, então a Dona Joana e o Seu Arbino falaro pra casá primeiro. Aí, naquela época, ele tinha se alistado, mas não tinha pegado ainda o alistamento, aí eu fiquei lá e ele veio em Marília buscá o alistamento dele.

Seu avô ficou mais bonito depois, Aline. Ele tinha um penteado que eu não gostava. Um penteado liso, assim, puxado prum lado, eu não gostava. Depois parece que ele miorou o penteado, cortou o cabelo, aí ficou mais bonito.

Essa foto foi feita lá em Marília. Era bem simples essa fotografia. A das menina (cunhadas) foi tudo aqui feito em Londrina, Foto Estrela, era chique. A minha foto era bonita, mas você vê que era simples, eu acho que era mais pobre lá na época. **Se fosse colorido não era mais bonito? Acho que nessa época não tinha foto colorida.**

Quando eu casei o Francisco tinha acabado de se alistar, nois vinhemo aqui pro Paraná e o Francisco foi lá em Marília buscá o documento dele, aí ficou sabendo lá que esse Geraldo, que era meu sobrinho, já tinha engravidado a namorada. Ele ficava comigo, gostava deu, e gostava da Nair, mas sei lá, acabou, passou, tomei outro mundo.

Não fiquemo nem quinze dia lá em Avenca, já vinhemo pro Sítio dos Pinheiro (em Maravilha). Tão ponhando energia lá agora (atualmente o sítio foi loteado, transformado em diversas chácaras de 500 metros quadrados), ali antigamente era um café a coisa mais linda do mundo. Vinhemo colhê café, foi dali que começou a vida de comprar aqui, comprar ali, aí foi crescendo.

Depois casei, eu casei e vim pra cá, aí vai nois dinovo pra roça, né?

Figura 147 - Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p.7.

Essa foto é do dia mais gostoso da vida da gente, casando, se não sabe o que vem pela frente. Aí começa a vida de casado, é gostoso, mas aí lá vem os pobrema, morar com sogra, com a família, é tudo as coisas diferente. Eu achava que o casamento era tudo diferente. Mas como ele era bonitinho (mostra a foto). Isso aqui é uma almofada, mas eu trepei ne uma caixote pra alcançar ele.

As coisas muda muito, Aline do céu. **Óia a minha cara (na foto) e óia a minha cara hoje.** Tudo mudou. Olha eu aqui e olha aquelas outras fotografias pro cê vê.

Ocê, quando cê é solteira cê não tem obrigação. A gente levantava, tomava café e ia pra roça. Nois era de roça, não sabia fazer nada em casa, quando eu casei eu não sabia limpar um frango, era ele que limpava e cortava. Então daí começa as coisas difícil, eu não ia pro fogão, quem ia pro fogão era sempre a finada mãe ou a cunhada que morava com nois, eu não sabia fazê nada. Aí cê casa, pra entrá dentro de uma casa de família não é fácil não, cê tem que aprender tudo.

As vezes falam que a Dona Joana era ruim, mas ninguém é bom nessa vida, né Aline? Cada um tem o seu probrema. Mas, da onde foi que eu aprendi, não foi com a sogra? Aprendi a fazer comida, aprendi a lavar roupa, o que eu não sabia fazer eu aprendi, aí a vida começa a ficar difícil.

Aí depois que casei e vim pro Sítio dos Pinheiro (Maravilha), lá vai nois pra roça de novo, coiê café. Quando a sogra enjoava de ficar em casa ela ia pra roça, aí eu inha pra casa. Eu sem sabe fazer as coisas tinha que fazê o possível pra aprendê. Chega em casa aquele povo tudo pra tomá banho, cê tinha que puxar água do poço, esquentar água. Chegava de tardezinha se tinha que arrumá as lamparina. Nois tamo no céu, vendo o que a gente passou.

Depois vinhemo pra Maravilha, pro sítio ali, era casa de chão, quando chovia, Line do céu, era aquela barreira. Do jeito que saia do terreiro entrava, quando parava de chover, rapava aqueles torrão de barro com a enxada pra acertá o chão. Ai credo, não gosto nem de lembrá quando morava ali no sítio do Tio Gil. Ali entrava e saia. Ficamo ali quatro coieta (quatro anos), aí depois compremo o sítio do Tibagi. Lá era café novo, era a coisa mais linda.

Quando nois cheguemo com a mudança eu fui morá num paió, num paió, por isso que eu peguei o bicho barbeiro (Doença de Chagas). Foi lá que eu peguei a desgraça do bicho barbeiro. Era um paió, separou um canto, aí fizemo um fogão, repartiu assim, punhamo a cama de um lado, do outro lado era o paiô dos porco. Foi lá que eu peguei o bicho barbeiro. Eu fui sabê muito tempo depois, na época da sua mãe já. Já tava atrasado já, já tinha pegado o intestino, o esôfago tudo com o bicho barbeiro. Foi lá que eu peguei, naquele paiou. Antigamente tinha muito percevejo e chupança, que é o bicho barbeiro.

Nessa casa aqui memo, lá pra baixo, nois tinha um paiou, nois criava esses pombo, nois acabou por que? Não tem coisa pra trazer mais bicho do que esses pombinho, quinem esses que tem na cidade. Eles traiz muita doença esses bicho aí.

Depois acabou a coieta, meu tio foi embora pra Londrina, aí nois foi pra casa dele lá. Aí saiu do barraco. Aí levantava cedo, acendia o fogo e fazia armoço pra eles im pra roça coiê café. Quando acabava a nossa coieta, eles inha trabaiá na roça dos outro, coiê café.

A família era grande, o pai, a mãe – a minha sogra e o meu sogro –, as minhas cunhada, os meus cunhado.

Figura 148 - Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p.8.

Eu fiquei no rancho porque não cabia todo mundo na casa, eles dero um quarto pra minha sogra ficá ali o tempo que eles ia desocupar a casa, os meus tio ia embora. O Tio Gil é irmão da Dona Joana. Depois que eles foro pra Londrina eu passei pra cima. Os homi dormia na tuia de café, o Francisco, o Bino, o Zé também, ele era molecote. Ai, foi tão complicado, meu Deus. Foi duro de arribá eim! Aí depois de quatro coieta compremo o sítio do Tibagi, o meu sogro. Aí comprou o sítio lá.

Fotografia 3 - "Meu maridinho"

"Meu maridinho". Oriente, São Paulo. Aproximadamente 1951. Autoria desconhecida.

Diploma dele do quarto ano. Olha que bonitinho o meu maridinho, mas não parece nem um pouco com ele. Como que a pessoa muda quando a gente fica velho, né? A calça branca, a Dona Joana quando ele chegava da escola ela já oiava, se a calça tivesse suja já era logo chinelada. Eu falei que ele trabaiava na farmácia? Como é que eu inha um dia imaginar, Line, que eu ia casar um dia com esse homi?

Só que eu não conhecia ele quando ele tava aqui, sabe? (Mostra a foto) Porque eis morava em Oriente. Aí depois que saíro de Oriente e foro morar lá no Corgo do Sapo (divisa entre os Municípios de Marília e Oriente) ele já era homi, né? Ele trabaiava na farmácia, era farmacêutico. Ele aplicava injeção. Teve uma época que uma amiga minha tava apanhano café, a cobra mordeu ela, aí tinha que ficá fechado dentro do quarto, não podia sair, quando mordeu a cobra. Ele que inha aplicar a injeção nela. Era farmacêutico ele.

Ele era novinho aqui. Ele era pobre, não se vestia assim luxento, não, mas ele gostava de uma roupa social. O cabelo dele era diferente do que tá aqui, quando eu casei com ele o cabelo era diferente, pentiava de banda assim (faz gestos). Ai, Aline, era tão gostoso, mas a vida quis assim. Foi bom enquanto durou.

A família do Francisco tinha o sítio deles, era um sitinho pequeno, não era muito grande o sítio deles lá não. Trabaiá todo mundo trabaiava, o sítio era pequeno, eles tinha café prantado, só que eles também tocava roça longe. Quinem aqui, o povo toca roça longe. Só o que tirava do sítio não dava.

A dona Joana falava bem espanhol, muita coisa ela falava em espanhol. O pai falava umas palavras diferentes em Italiano. Pra mim eles foro pai e mãe, dava bença e tudo.

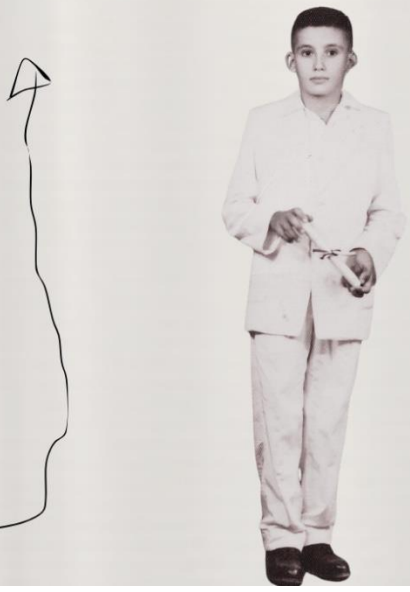


Figura 149 - Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p.9.

Fotografia 4 - Gerti, Claudinei, Leonel e Ede.

Gerti, Claudinei, Leonel e Ede. Ano:1965. Autoria desconhecida.

A Gerti, o Claudinei, o Leonel e o Ede. Essa foto é de um casamento que teve aqui em casa, do meu cunhado Bino. Olha o tamanho do Ede, não tinha nem o Chico ainda. Esse caminhão é de um japoneis de Maravilha.

A minha sogra me ajudou muito, muito, muito com essas criança, as menina (cunhadas) então nem se fala. Ocê vê, óia, depois que nois mudemos aqui (no sítio que vive hoje) que o Leonel e o Claudinei tava estudando, o Leonel ficava mais com a Dona Joana do que comigo. O Leonel foi morar com ela em Londrina, depois teve uma época que o Claudinei foi também, trabalhar no bar do Seu Arbino. O pai tinha um boteco, né?

As criança tão muito esquisitinha. Olha as roupinha! É o que usava, é o que tinha. Pobre usava o que tem. Eu fazia até camisa de saco até pra ele (companheiro) trabaiá. O Shortinho, quem não faz um short desse? Antigamente eu usava muito saco, era saco de farinha de 60 quilo. Lavava o saco bem lavadinho, alvejava ele e fazia camisa pra eles trabaiá na roça. Fazia na máquina de pedalar. Aprendia a remendar com a Dona Joana, fazia short, roupa, pras criança. Essas camisetinha aqui que que custa fazê? Ponhô um pano aqui, faiz um buraco aqui, as manga sem maga, quem é que não costura só o saco?

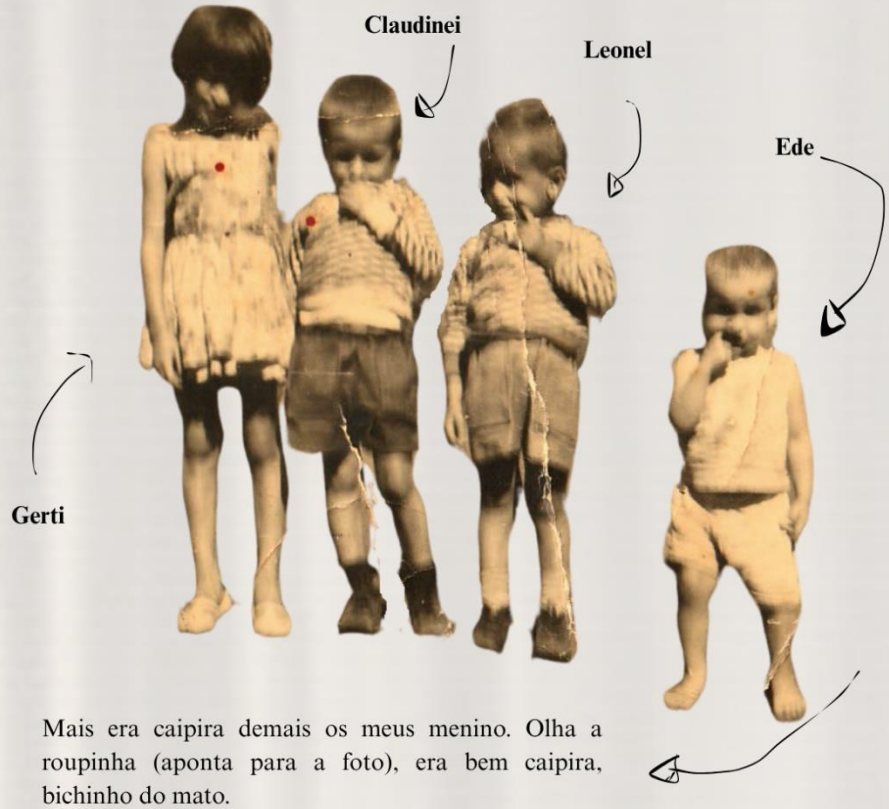
Foi mais fácil criar eles antigamente do que criar um filho hoje. Os fi de hoje em dia qué tudo.

Brinquedo dessas crianças era lata. Pegava uma lata, furava dos dois lado, marrava um barbante e puxava. Falava que era um caminhão. Eles nunca teve um caminhão pra brincá, brinquedo não. Quem podia ter, tinha. Hoje em dia, olha o tanto de coisa que as criança tem. Antigamente não tinha essa fartura de brinquedo prás criança.

As crianças de hoje em dia não sabe brincar com boneca de milho, nois fazia trança na espiga de milho. **A gente brincava, as coisa que era nossa brincadeira.** Nois pegava uma espiga de milho, dibuiava as berada do milho, fazia assim, fazia o zoinho. Era uma boneca que nois brincava. Hoje as criança não sabe. Ieu, a Santa e a Aurora inventava nossos brinquedo. A finada mãe cuava o café, nois pegava o pó, fazia uma casinha lá no mandiocal, lá nois fazia a nossa casinha. Levava as nossas lata véia pro mandiocal e lá brincava.

Quantas vezes as minhas crianças comia nessas latas de sardinha. E agora, hoje em dia, tem de tudo. A gente brincava, eu e a Santa, como a gente brincava lá no sertão. Quando vinhemo pra Marília já inha pra escola. Eu aprendi até bem, mas a Santa acho que não sabe nem o nome.

Figura 150 - Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p.10.



Mais era caipira demais os meus menino. Olha a roupinha (aponta para a foto), era bem caipira, bichinho do mato.

O rapaiz me perguntou quantos filhos eu tenho. Eu respondi: "Eu tenho cinco filho, mas sou mãe de oito". Aí o rapaiz falou assim: "Aquele tempo, vó, não tinha televisão, né?" (risos). Eu fiquei com vergonha, ai meu Deus!

Cheguei no tempo de coieta de café. Aí choviaaa, não podia coiê café, aí os homi ia pescar no Tibagi. Os meus tio, o pai, Seu Arbino (sogro de Dona Cida), ia tudo pra beira do rio pescar. Aí quando saia o sol ia todo mundo pra roça coiê café, era difícil eim, ô época ruim. Até acostumar a largá a terra da gente pra trás pra vim pro Paraná, tudo era diferente.

Essas criança tudo pequenininha, pensa bem o trabaio que não dava. Um perto do outro, que diferença tem um do outro? Essa mesa que você tá vendo era posto lá na cozinha, então tinha um banco de cada lado, todo mundo sentava na mesa, mas as criança ficava no chão, nunca sentava numa mesa pra comê. O Meu cunhado Bino era enjoado, ele não gostava de criança atrapalhando. Tinha aqueles saco coronel, de coiê café, aí a gente lavava eles bem branquinho, esticava no chão assim, as criança sentava e comia cada um ne uma latinha assim. As minhas criança nunca sentaro em mesa pra comer, os adultos sim.

Quando eu tava grávida do Leonel, morreu a minha mãe. Antigamente não se ia em médico, ficava doente e morria assim. Quando eu fui lá em Marília eu tinha a Gerti e o Claudinei, aí depois não fui mais. Daí eu fiquei grávida do Leonel, aí fiquei sabendo que ela já tinha morrido, mas também não podia í. Recebi a carta, antigamente era por carta, aí já tinha morrido, ia fazer o que eu lá?

Figura 151 - Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p.11.

Quando nois cheguemo nois morava lá no tio Gil, nois fiquemo lá não sei se foi três ou quatro ano, ieu vim morar pro Tibagi (o primeiro sítio que a família comprou margeava o Rio Tibagi) e o pai e a mãe (sogros) ficou lá. A família ficou lá e eu vim morar, eu o Francisco e essas duas crianças (aponta pra foto, indicando a filha Gerti e o filho Claudinei). Aí todo dia ele inha trabaiá lá, com uma carroça. Ele inha cedo e só voltava de noite, eu ficava com a Gerti e o Claudinei naquele fim de mundo, sozinha, passava um medo desgramado, porque, com duas criança, não tinha água dentro de casa, tinha que busca água, tinha que lavá roupa no corgo. Aí eu sofri pra caramba lá embaixo.

O rancho que nois morava era assim feito de palmito e embarreado (faz gestos com as mãos), passava barro assim pra tampar os buraco. Era frio eim, Aline. Vixe Maria.

Era muita falta de recurso, vivia sozinha lá na beira do rio com essas duas criança (aponta para a foto), ele saia pra trabaiá e eu ficava sozinha, de noite chegava e inha pra beira do rio pescar. Ele andava aquela beira do rio, Line, sozinho até tarde da noite, com aquela, cê alembra, uma fisga que fisgava os peixe assim (faz o movimento indicando a forma como o companheiro pescava). Então, ele só pescava assim. Chegava da roça, jantava e ia pra beira do rio, nas barranca pegá curimba, e chegava com peixe eim. Aí não tinha geladeira, que que a gente fazia? Fritava os peixe e guardava frito. Naquela época não tinha muito pescadó, pegava peixe demais. O homi que morava lá vendeu o sítio pro pai (sogro), fomo morar lá.

Escutava árvore caindo, aí ele chegava e eu perguntava assim pra ele: "caiu uma árvore ali se não escutou?". Ele falava assim: "Eu não vi nada não". A casa era bem na beira da mata e ieu falava: "caiu uma árvore aí sim". Aí meu Deus cada coisa na vida da gente.

Ali no Tibagi, falava que uma mãe que tinha se afogado por ali, não sei o que foi que aconteceu com ela, se jogou no rio com duas criança. **Nois escutava, de noitinha assim, no meio do terreiro, quando tava sentado no meio do terreiro, nois escutava aquela mãe subindo o rio com as criança chorando**. Nois tudo escutava, ela reclamava, porque ela tinha jogado os fi dela e tinha afogado. Nossa, escutava bastante coisa eim, quando ele ia pescar de noite (companheiro), eu ficava sozinha com as duas criança, nois escutava aqueles curiango que canta alto, eu não conhecia o curiango, aí meu Deus do Céu como eu tinha medo daquele curiango (risos).

Depois, demorô um tempo, aí que foro fazer casa lá pra eles descê e morar com nois, aí se ajuntemo na casa, ieu saí do meu barraco lá na beira do rio e aí fui mora lá com a Dona Joana (sogra).

Aí fiquemo morando lá, prantava amendoim, tinha horta, aí depois comprô esse sítio aqui que nois mora. Comprou uma mata, né? Era mata, mata de verdade, Aline. Mata cerrada, cerrada, aí vinha eis roçar, roçá a mata pra prantá roça, roçaro, roçaro e depois cortava as árvore. Depois que as árvore cortada tava no chão, eles cortava os pedaço assim, aquelas tora assim (faz gestos com as mãos indicando algo grande). Aí vinha eu e as minhas cunhada juntá a lenha, pra depois o caminhão vim comprá. A gente trabaiou muito aqui nesse sítio, meu Deus! Aí cá a vida melhorou bastante.

Figura 152 - Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p.12.

"Eu e a Dona Elza". Início dos anos 70. Autoria: Juvenal.

Tô veno um negócio diferente ali, a é casa nossa. Nossa, **nois saia daqui e inha lá na casa da Dona Elza assisti televisão**, lá tinha força, nois num tinha força. Inha assisti televisão lá, eu, o Ede, o Chico (filhos) e o Francisco. Os outros já era mais velho, não participava. Aí tinha fogão a lenha, nois inha assar queijo na beira do fogão lá na casa dela. Ela fazia queijo.

A Dona Elza morava aqui na Canaã (faz gestos indicando a localização), era muié do seu Vitor, eles tinha um casal. Nois não saia de lá pra assistir televisão, inha todo mundo, os mais pequeno inha.

Cê alembra a muié do tio Bino? Cê lembra o Tio Bino que é irmão do vô? (meu avô, companheiro de Dona Cida) A Terezinha (companheira de Bino) é irmã do Horizo e essa Dona Elza era irmã deles, era parente da Terezinha. Só eles tinha televisão aqui. Eles tomava conta da fazenda (fazenda vizinha do sítio de Dona Cida), lá na fazenda já tinha energia.

Aí nois compremo fríze, compremo geladeira, compremo televisão, aí era só festa (risos). Assistia televisão o dia inteiro, era novidade, antes não tinha.

Fotografia 5 - "Eu e a Dona Elza"

A televisão dela (aponta para a foto) era preto e branco, aquele tempo acho que não tinha colorida ainda não. Nois assistia novela, só que não alembro as novela não. Quem tinha televisão era considerado miózinho que nois, né? Nois num tinha. Depois demoro pra nois ponhá energia, di primeiro foi energia emprestada ainda. O Rael, que era crente, morava aqui embaixo e tocava o sítio do Tio Antônio (sítio vizinho do sítio de Dona Cida), aí ele emprestou uns fio da rede dele.

Naquela época, era um japoneis o Dono do sítio do Tio Antônio. O japoneis tinha energia, a rede passava pelo nosso sítio. Aí depois o japoneis arrendou o sítio pro Rael e ele cedeu a rede **e nois feiz um gato**. Aí foi quando que a Gerti casou, aí ele deu a energia pra nois, aí ficou até a COPEL colocar pra nois. Isso foi depois da geada já, foi depois (final dos anos 70).

Foi bom demais, foi gostoso. Uma geladeira muda tudo, não tinha uma água gelada, não podia matar um porco que tinha que fritar tudo porque não tinha energia, deixava aquela carne dentro da lata de banha. Quando queria carne tirava da gordura e esquentava. Aquela carne era boa eim!

Figura 153 - Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p.13.

Fotografias 6 e 7 - "Mais eu tina flor"

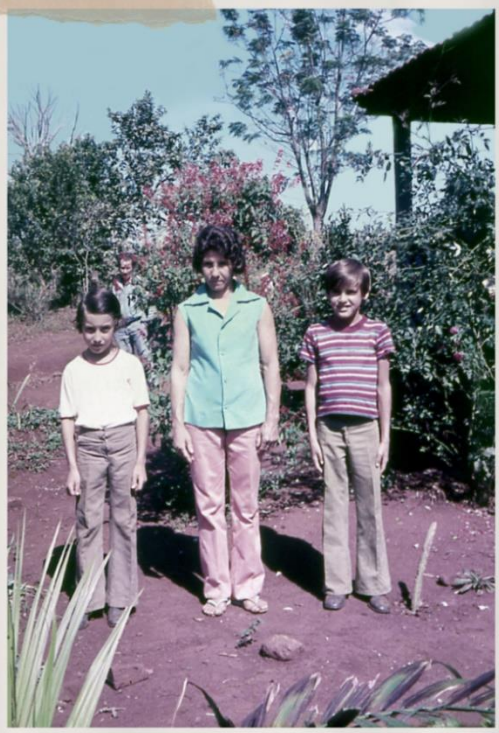
Óia ieu (aponta para a foto) sozinha no meio do terreiro encostada nas flor. Eu tava no meio do terreiro, tava de chinelo. Início da década de 1970. Autoria: Juvenal

(Pega o monóculo e volta mais uma vez aos olhos). Nossa, mais eu tinha flor, meu Deus, que coisa linda! Aqui era o terreiro da casa, nossa não tô definindo onde que era. Acho que você não chegou a conhecer a casa quando era assim não, né? Cê alembra que tinha uma área na frente? Alembra! Era daquele lado lá que nois tiremo essa fotografia, tinha um pé de flor vermelho. Era uma área tão bonita, trançada as tabuinha assim, mais as criança brincava nessa área.

Eu tinha um jardim tão bonito ali na frente, ali perto da área ali.

O Tino gostava demais das criança. Eu não sei onde ele foi enterrado lá em Maravilha

O Tino, quando morava aqui nessa casa aqui. Tinha o poço aqui antes, lembra? O Tino puxava água pra nois lavar roupa, tadinho.



"Ieu, o Chico (do lado direito de Dona Cida), o Ede e o Tino. Óia o Tino lá no fundo". Início da década de 1970. Autoria: Juvenal

Não tenho fotos com todos os filhos, aí só tá os mais novo, o Chico e o Ede.

Óia Tino tá ali atrás (aponta para a foto). O Tino (primo de Dona Cida), tadinho do Tino, uma saudade dele, era tão boa pessoa, Meu Deus. Tadinho, morreu numa cirurgia que ele feiz. Cirurgia da cabeça.

Figura 154 - Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p.14.

Era gostoso, mas sei lá. Tem hora que a gente fica pensando, será que passou tudo isso na minha vida? As coisa passa, né Aline? (faz gestos com as mãos). Essas coisas a gente não esquece, esquece o que acontece hoje, mas o que passou a gente é difícil de esquecer, todo mundo fala isso.

No começo nois fomo trabaiando, fomo trabaiando, trabaiando ali no sítio do meu tio. Aí trabaimo, juntamo dinheiro, e compramo aquele Sítio do Tibagi. Toda a família, né? Os meus cunhado, o Francisco e tinha as moça (cunhadas) também que trabaiava, compramo aquele, depois compramos esse (sítio), aí foi melhorando, Aline. Aí cê não comprava arroiz, não comprava feijão, não comprava óleo, porque antigamente era só gordura. E assim foi melhorando, aí depois fizero essa casa aqui, aí eu fiquei lá embaixo (sítio próximo ao rio Tibagi) morando lá, e o meu sogro e a minha sogra, Dona Joana, vieram pra cá.

Depois as moça cresceu, foro criando, não queria saber de trabaiá na roça mais, o meu sogro enjoou de ficar aqui também, aí o Vô Chico comprou aqui. O com o tempo foi melhorano, ele fazia rolo, era rolista (faz gestos com as duas mãos indicando algo que está enrolando). O que aparecia ele fazia de rolo.

No começo eu não gostava dele (Francisco), aí depois do casamento as coisas foram acontecendo e fui aprendendo a gostar com a convivência. Antes eu gostava do Geraldo (sorri).

E o Geraldo, esse sobrinho que eu gostava dele, ele ficou internado pra estudá pra ser padre, mas era bonitinho o disgramado (risos). Daí ele fugiu lá de onde ele ficava internado, nunca mais voltou, aí foi trabaiá de vaqueiro. O pai dele era fazendeiro, né? Tinha muita vaca, muito leite, ele inha junto com o Seu Elói, o vaqueiro. Aí ele inha ver as vaca no meio do pasto, nois morava no meio da fazenda, só tava as casa cercada de arame, aí ele inha junto com o vaqueiro ver os gados da fazenda e passava assim (faz círculos com os dedos) e passava assim em vorta de casa, aí tinha veiz que ele parava e a finada da minha mãe inha lá pro fogão e fazia aquele bacião de pipoca. Até hoje ninguém esquece disso, fumo lá e eles lembraro que a minha mãe fazia pipoca pra eles tomar café (risos).

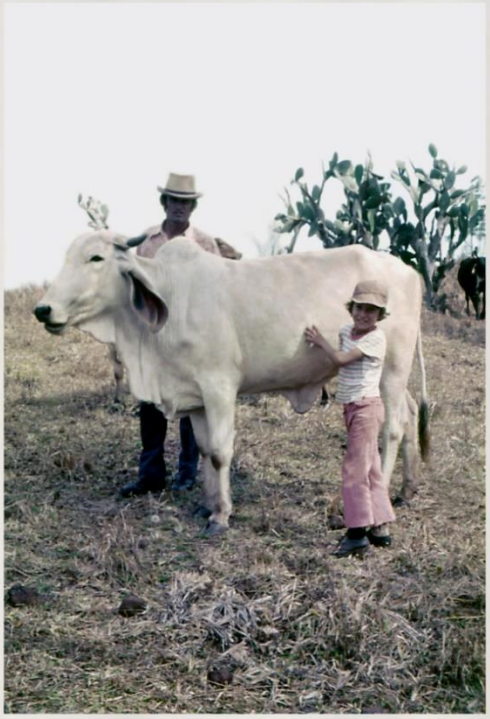
Figura 155 - Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p.15.

Fotografias 8 , 9 , 10 e 11 - Época da geada

Olha o seu pai, ele já tirava leite da vaca

O Vó Chico e o teu pai. Teu pai tá puxano a teta da vaca. Com a mão na teta da vaca (risos). Essa vaca era tão mansinha. O leite que tirava nessa época era pro nosso gasto memo.

Essa daqui foi tirada aqui, olha lá pra cima, pode repará nas palma. Olha as palma nossa lá (com vitalidade, aponta para o lugar e compara com a fotografia). Era um colonhão grande, Line, quando geou aquilo ficou torrado, ficou torrado até as perna quase, nessa época da geada. Eu acho que nessa época nois tinha energia já? Será?



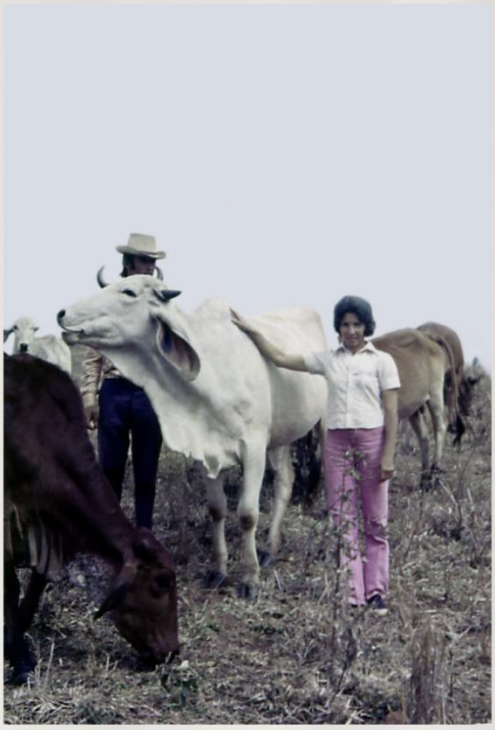
"Francisco e Chiquinho". Geada de 1975. Autoria: Juvenal

"Ede com o nosso Bezerro". Geada de 1975. Autoria: Juvenal

Figura 156 - Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p.16.

Época da geada

Tem uma porção de foto da época da geada. Nessa época, tava melhorando a situação, já tinha vaca, o sítio já era nosso, os meninos já trabaiava. Nois já tinha uma porção de vaca nessa época.

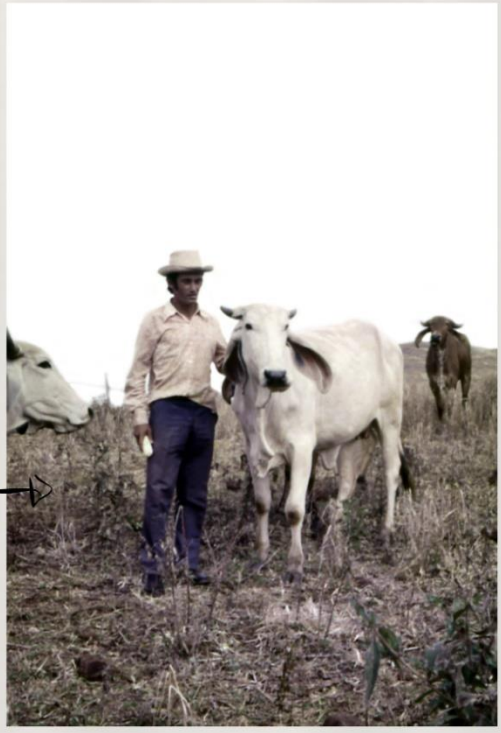


"Ieu e Ele". Geada de 1975. Autoria: Juvenal

Ieu e ele, um de cada lado da vaca. Os pasto seco, seco, misericórdia. Eu tava sempre com os meus tênis nos pé, toda vida gostei de andar com tênis nos pé. Quem feiz essa foto foi o parente da Dona Merinda (Almerinda), o Juvenal

Antes era lamparina, lampião. Aí chegava de tardezinha começava arrumar as lamparina, ponhá lenha pra quente, esquentá água pra tomar banho. Engraçado, a gente era tão feliz, né Aline? A família ali tudo.

Essa semana mesmo eu tava tão triste, chorei bastante sábado e domingo. A gente começa a lembrar da vida, é tão bom. O casamento, quando a gente casa que dá certo, é tão bom, uma companhia. Não tenho do que reclamá das cunhada, nem da sogra, me ajudaro muito. O que eu aprendi foi com a minha sogra. Aprendi tudo, quando eu casei eu não sabia nem limpar um frango, porque a gente era pobre, trabalhava na roça. Eu namorei tão pouco e já casei, aí fui morar junto, aí o negócio fica feio, né? Porque se não sabe fazer as coisas, por isso que eu falo que uma moça pra casá precisa saber fazer as coisas, fazer tudo. Quando a gente casa de novo é gostoso, tudo de bom, mas só que quando a gente casa e vai morar com sogra, com a família grande, não é fácil não. É muita coisa, né? Família grande, a Fátima era pequenininha (cunhada), um mundo de roupa pra lavar, tudo puxado no poço (faz gestos com as mãos), não foi fácil não, ixe.



"Ele de novo". Geada de 1975. Autoria: Juvenal

Ele de novo, com uma espiga de mi na mão. Essa daqui foi no dia da geada braba que nois tiremo, óia o capim tava tudo seco. Nessa época, plantava roça de algodão. Não matava vaca ainda, não, depois que começou.

Figura 157 - Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p.17.

Figura 158 - Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p.18.

Fotografia 12 - "Casamento da Gê"

"Casamento da Gê". Leonel, Claudinei, Ailton, Gerti e Chiquinho. 1981, Autoria desconhecida.

Tava chovendo muito, Aline, fizero umas barraca com lona. O Vô era o dono do churrasco no casamento da Gerti. Teve uma festa aqui (aponta para o lugar). Fizero uma festa, antigamente fazia valeta e cruzava os ferro assim pra assar a carne. A Valeta era mais grande que isso aqui, assando carne (aponta para a lateral da área, indicando um espaço aproximado de mais de 8 metros).

Nessa aqui só falta o Ede, olha o Chico com o Xereta (risos). Olha as paredes da casa, a madeira tava novinha.

Aqui embaixo tinha um canavial (aponta para o lugar), o povo que não era convidado inha levando as carne pra lá, só achava os espeto no canavial (risos), mas foi festa no casamento da Gerti. Era muita carne, era duas novilha, agora o do Ede (casamento) foi menos. No da Gerti, era chuva, chuva. Isso aqui virou meleca (aponta para o terreiro). A Gerti casou na Igreja da Maravilha, só que eu não alembro a data (1981).

Cê alembra do xxxx? Então, ele tá vivo ainda, mas tá em cima de uma cama. Ele caiu, ixe, mas quebrou. Ele tava no casamento, não foi convidado e veio (risos), ele queria levar a carne pra família dele (risos). O povo do xxxxx veio sem ser convidado e roubaro muita carne também. Os espetos ficaram tudo no canavial.

Figura 159 - Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p.19.

Fotografia 13 - "Batizado da Aline"

"Batizado da Aline". Maravilha, Dezembro de 1989.

Fotografia

Tem dia que eu tô bem, eu vejo (fotos), não tô nem aí, mas tem dia que a gente tá chateada da vida, né? Aí mexe, mexe com a gente.

Essa daqui é do batizado da Aline, sua (risos). É você, ó a sua mãe aí, Aline. É você, cabeçuda e careca (risos), demorou a sair cabelo eim, Aline? Nossa, a sua mãe passava tanta coisa pra esse cabelo nascer, você era bem careca. O Vô, ieu, você no meu colo e sua mãe (Célia).

Eu tenho essa camisa guardada (aponta para a foto), a única coisa que ficou guardada dele foi essa camisa. O revorve ficou com o teu pai, o chapéu também, não sei onde tá o chapéu, se tá aqui em casa ou se Chico pegou e tá pra lá, e o relógio. O relógio, o Juninho (meu irmão) chegou um dia aqui e pediu o relógio. Aí o seu pai falou assim: "Óia, eu te dou esse relógio, mas é do vô, não vai dá sumiço nele".

Essa foto é uma lembrança, né Aline? Aí Aline, **como eu tenho saudade desse marido**. **Tudo que a gente tem na vida é o marido**. Morreu, acabou. A gente tinha uma convivência boa. As coisa muda muito, Aline. Os filho casa, cada um tem a sua família.

Velhice

A sua mãe não tá mais namorando aquele homi, né? Eu vou falar uma coisa pra você, ela tá perdendo tempo. Viver sozinha pra que, Aline? Cê não fica lá, o Juninho casou, ela veve só trabaiando? A, sei lá, depois a velhice vem, a pessoa sozinha. A **velhice** é muito **solitária**, muito. Porque quando cê tem um marido, os outro sai, cê tem companhia. Quando os filho sai, com quem que eu fico? Assim é ela, ela vai ficar véia, você veve pelo mundo, o Juninho já é casado. A, Aline, quando eu fiquei sabendo que ela tinha arrumado namorado eu fiquei feliz, falei: "Nossa, que bom!"

Eu devia ter arrumado namorado quando ele morreu. Agora eu não quero nem saber de homi. Eu tô véia, pra que eu quero homi? Pra mim sustentar ele? Não, agora eu não quero mais homi na minha vida não.Tô na minha casa sussegada. Não tô reclamano, porque graças a Deus não me falta nada, não me falta carinho, mas se sente falta, né? Porque ocê veve sozinha, eles (filhos) tem a vida deles, eu não vou falar não, não saí que eu não quero ficar sozinha. Não é assim. Óia lá, tem alguém lá? Não.

Figura 160 - Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p.20.

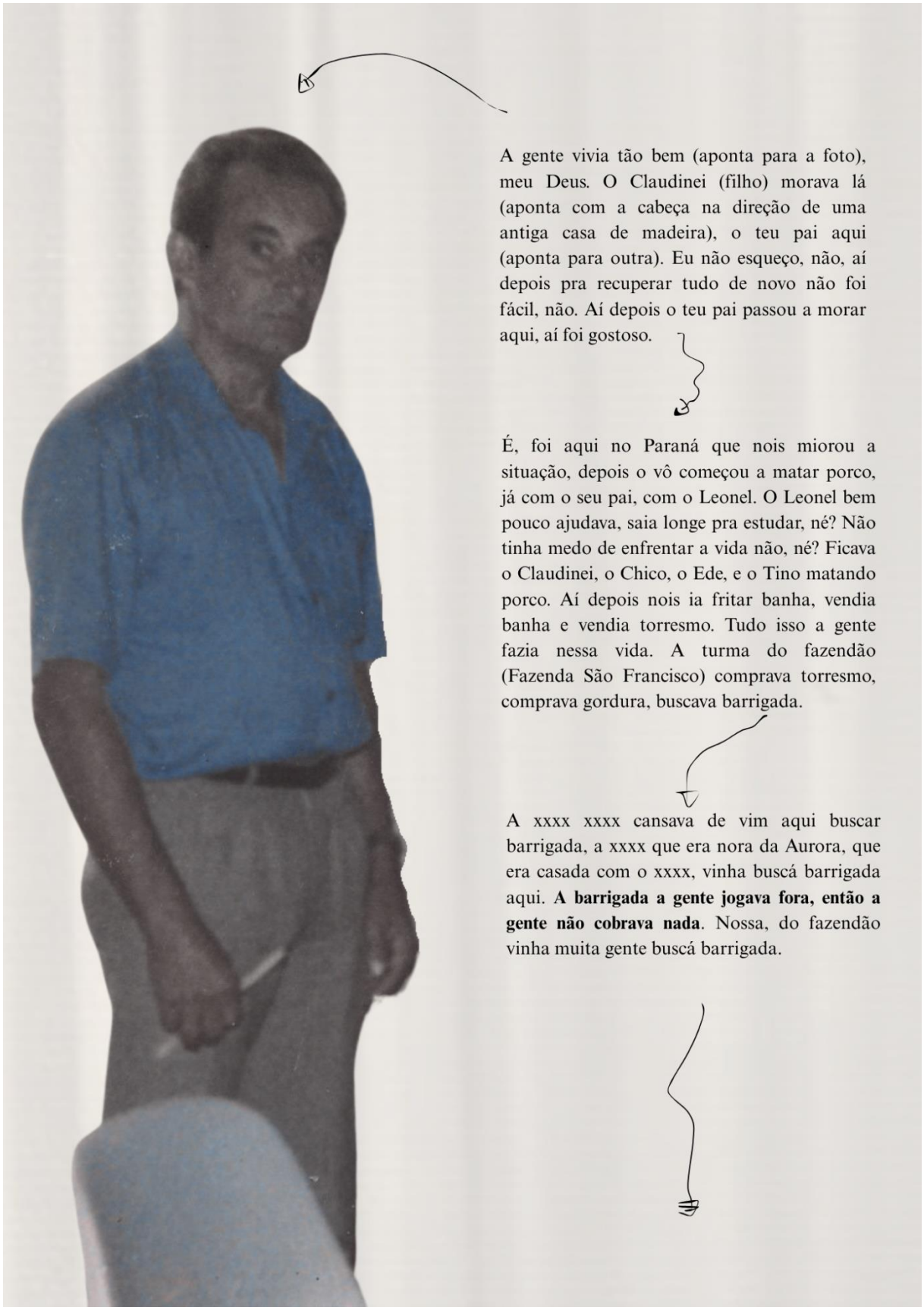
Tanta coisa boa que aconteceu nessa casa (olha para as paredes da casa), depois aconteceu dele morrer. É tão difícil, né?

Aí, Aline, credo! Não gosto nem de lembrar. Tanta gente, Aline, tanta gente no velório dele, eu não fui né (para o enterro), fiquei eu co pai, a minha sogra e o meu sogro, aqui na minha casa. Saiu aquela fileira de gente. Ave Maria, não gosto nem de pensar, isso daí não foi bão não. Foi muito triste a perca dele. Convivo com isso dentro da casa, é só eu ficar naquela janela, no dia que eu tô triste, que eu choro bastante quando eu alembro. Só eu ficar naquela janela que volta tudo pra trás (gesticula bastante) o tanto que ele sofreu. A gente de noite não dormiu, nois dois sozinho ele não deixou chamar, o teu pai morava ali (aponta para uma casa que fica do lado de sua casa), e ele sufocado. Aí quando amanheceu o dia que eu fui lá chamei os menino (filhos) que levaro ele pra Londrina. Aí levaro ele e o coitado não voltou vivo. Lá memo ele morreu, ai que triste!

Quando eu fico na janela da cozinha lá, lembro de quando ele saiu com o caixão.

Sabe o que eu alembro, Aline, que você morava lá (aponta para uma casa de madeira) e parece que eu tô vendo ele sentado alí com você. Uma vez que você ficou doente (expressão intrigada), acho que foi a vez do raio, que caiu um raio em você, eu alembro dele sentado ali com você, Aline. Vocês morava naquela casinha ali, nois morava os dois aqui, depois que ele morreu que ceis viero pra cá. Eu só alembro dele no terreiro com você no colo.

Figura 161 - Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p.21.



A gente vivia tão bem (aponta para a foto), meu Deus. O Claudinei (filho) morava lá (aponta com a cabeça na direção de uma antiga casa de madeira), o teu pai aqui (aponta para outra). Eu não esqueço, não, aí depois pra recuperar tudo de novo não foi fácil, não. Aí depois o teu pai passou a morar aqui, aí foi gostoso.

É, foi aqui no Paraná que nois miorou a situação, depois o vô começou a matar porco, já com o seu pai, com o Leonel. O Leonel bem pouco ajudava, saia longe pra estudar, né? Não tinha medo de enfrentar a vida não, né? Ficava o Claudinei, o Chico, o Ede, e o Tino matando porco. Aí depois nois ia fritar banha, vendia banha e vendia torresmo. Tudo isso a gente fazia nessa vida. A turma do fazendão (Fazenda São Francisco) comprava torresmo, comprava gordura, buscava barrigada.

A xxxx xxxx cansava de vim aqui buscar barrigada, a xxxx que era nora da Aurora, que era casada com o xxxx, vinha buscá barrigada aqui. **A barrigada a gente jogava fora, então a gente não cobrava nada**. Nossa, do fazendão vinha muita gente buscá barrigada.

Figura 162 - Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p.22.

Daqui eu não saio, não, só saio daqui só se for pro cemitério (risos). Não saio, não, o Leonel cansou de me convidar pra morar lá e eu não quis (morar em Maravilha). Aqui é minha vida, é uma vida, por que quantos ano faiz que eu moro nessa casa? Eu não tenho coragem de largar a minha casa, não.

Tinha lobisomem, mas é a minha casa. Nessa casa aqui (olha em volta da casa), nessa casa aqui tinha lobisomem. Os cachorro começava a latir aqui em cima atráis desse lobisomem, minha fia, mais era aquele trupé. A casa tinha uma assoaio alto, agora tá tudo aterrado, mas o assuaio era alto, era um trupe.

Todo mundo comentava que tinha lobisomem, teu pai memo conta que vinha da Maravia de noite com um colega e diz que andava aquele bicho atráis deles, antigamente andava tudo de a pé mesmo, quando a gente saia daqui do Tibagi pra ir pra Maravilha, ne uma missa ou ne uma festa, nois saia do Tibagi e inha tudo de a pé.

Os cachorro tinha veiz que apanhava tudo. Eu tenho medo de lobisomem, credo! Um bicho feio, né? Tem as unha grande, é cabeludo (risos), o povo fala.

Quando o lobisomem passava, ia tudo os cachorro atrais. Ave Maria, dava um medo. Depois acabou, né? **Será que o lobisomem morreu?** (risos). Sumiu o lobisomem, nunca mais veio não.

Sempre escutava baruio dos cachorro bravo. A semana passada memo as cachorra tava ali do lado do barracão no maior do trupé. Até esqueci de falar, teu pai disse que não viu o bicho. Será que não foi o lobisomem que passou alí não? Vou perguntar pra ele, ele saiu correndo com a xxxxxxxx. Ave Maria, quem não tem medo de lobisomem, Aline? Mas disse que não faz mal pra gente, só que diz que a gente não pode tirar sangue dele.

Figura 163 - Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p.23.

Fotografia 14 - "Uma pomba na minha cabeça"

"Uma pomba na minha cabeça". Anos 2000. Autoria: Leonel.

Essa pomba aí acho que mataro ela, porque ela sumiu. Essa daqui também (mostra a fotografia) vem na minha cabeça, no teu pai, não da sussego pro teu pai. Ele tava alí no barracão junto com o Claudinei ontem, trabalhando, e essa pomba atrais dele, da cabeça dele. Ai, amola demais, fica aqui por cima das coisa. Ela fica na cabeça da gente e belisca (sorri). Deus me livre, dói!

O meu louro escapou hoje, me deu um trabaio danado pra pegar. Seu sem vergonha! (Olha para o pássaro e sorri)

Logo vem um bisneto por aí, daí dois meis tá nascendo a Joana. É gostoso. A Gerti tá feliz (filha). É a minha primeira bisneta.

Figura 164 - Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p.24.

Figura 165 - Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p.25.

Figura 166 - Percurso de memória de Aparecida dos Santos Maffi, p.26.

4.5 Trajeto Visual – Luzia dos Santos

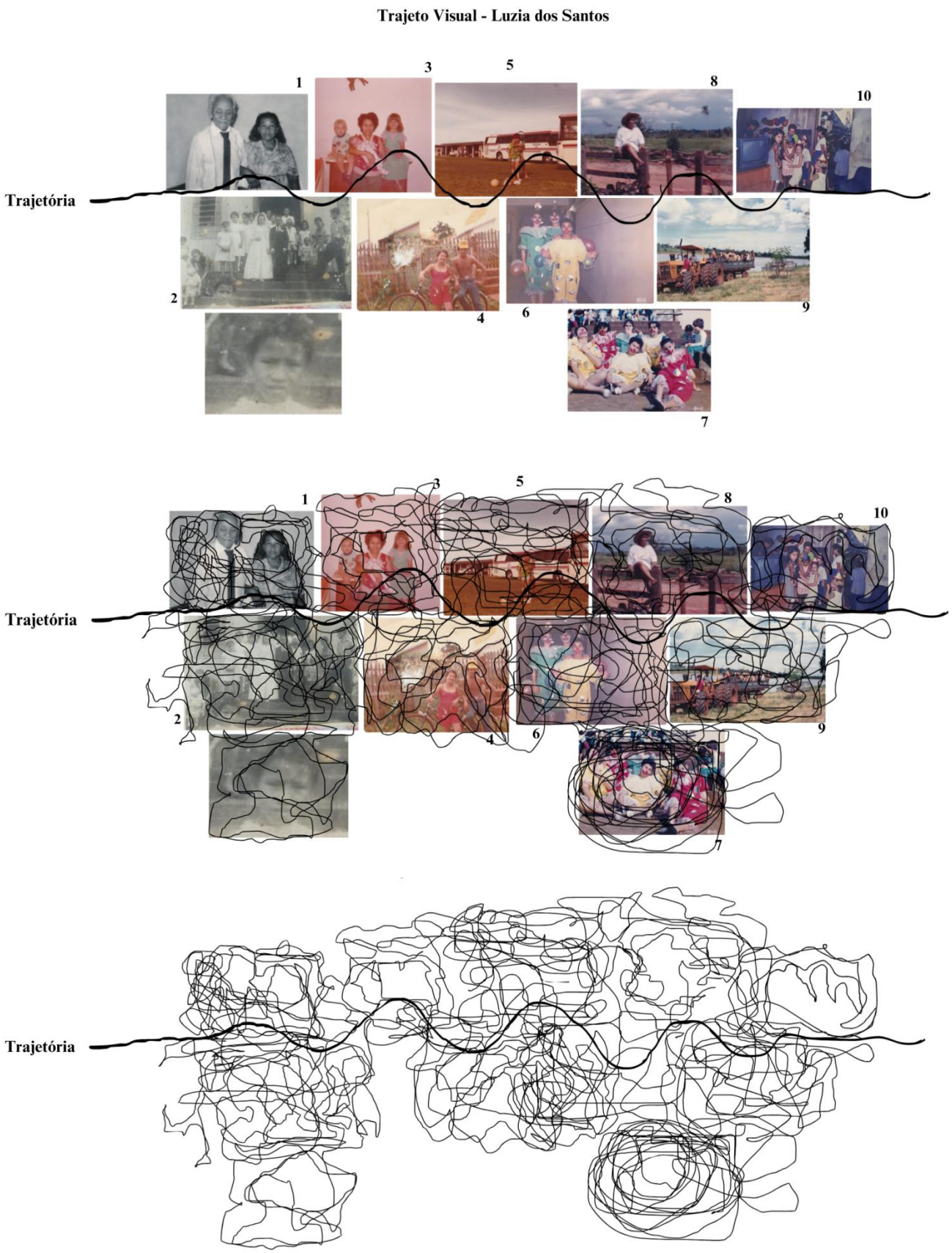


Figura 167- Conjunto de Imagens. Trajeto Visual de Luzia dos Santos. Acervo do estudo.

Figura 168 - Percurso de memória de Luzia dos Santos, p.1.

Fotografia e Lembrança

Fotografia 1 - Primeira foto dos pais

Lembro desse dia. **Essa foto aqui** (aponta para a foto) **fui eu que tirei.** Eu tinha ganhado uma máquina fotográfica, né? E eu tirei deles porque **aquele tempo quase não tinha esse negócio de foto**. Eu tirei essa foto do meu pai e da minha mãe em Tamarana, a gente morava lá.

Eu resolvi tirar essa foto pra guardar de lembrança deles, porque até então a gente não tinha nenhuma foto deles ainda e foi uma das primeiras fotos que eu tirei da máquina que eu ganhei.

Meu pai não tava querendo tirar. Ele falava assim meio brincando: "ahhhh não vou tirar foto não, vou ficar muito feio". Aí minha mãe foi lá, brincando, pegou no braço dele e disse: "vem aqui, vamo tirar foto". Grudou no braço dele assim (fez sinal com as mãos), aí ele tirou a foto. Lembro da alegria dos dois.

Primeira foto dos pais. Tamarana/PR, 1980. Autoria: Luzia

Nessa época eu trabalhava de doméstica, cuidando de uma casa, de cachorro, de tudo, trabalhava muito, o tempo todo. **Esse tempo também eu tava estudando. Naquele tempo era muito difícil uma empregada doméstica estudar** e eu tava estudando porque a minha patroa me deixou fazer o magistério. Antes de ir pra cidade eu trabalhava na roça, apanhava algodão, raleava algodão, colhia café, plantava milho e girassol (...)

Trabalho doméstico

Nessa foto aqui meu pai já não conseguia mais fazer isso (trabalhar na roça), a gente já morava em uma casinha em Tamarana, uma casinha meia água (geminada), que foi a única coisa que ele conseguiu. **Ele já tava no último suspiro de conseguir trabalhar**. Eu já trabalhava em Londrina e eles dois ficavam lá, eu e a minha irmã (Sônia) ficávamos muito preocupada porque eles já eram bem velho e minha mãe também era muito doente. Eles ficavam lá sozinhos. **Eu tinha que ficar morando no emprego** e eu ficava preocupada com os dois sozinhos lá.

Dia de chuva mesmo, eu ficava no quartinho olhando pela janela, aquela chuva caindo, eu lembrava da minha casa. Eu queria estar lá na minha casa, naquela casinha pobre, com bolinho pra fritar, às vezes com um frango pra fazer, às vezes não, mas ali era muito gostoso de ficar, estava com a minha família.

Era uma sensação de esperar o dia de voltar pra casa, de voltar pra minha casa. **Quando eu comecei a trabalhar, tinha emprego que você podia vir na sua casa uma vez por mês, aquilo lá pra mim era uma prisão,** mas depois, conforme foi passando o tempo, as coisas foram melhorando, a pessoa entendeu que a gente tinha o direito de vim na casa da gente no final de semana. Aí ficou bem melhor, bem gratificante, porque final de semana a gente vinha pra casa, pra casa da gente.

Figura 169 - Percurso de memória de Luzia dos Santos, p.2.

Trajetória da família

Essa foto aqui foi feita muito anos depois que eu cheguei de Minas. Cheguei em Maravilha em 1959, mas eu nasci, em 1958, em Minas (olha para a foto).

Dos dois lados da minha família tinha **benzedeiras**. Diz que a minha avó (materna) era uma bebedeira muito forte. Tanto é que quando ela estava viva, o meu pai manteve os bens dele, porque o meu pai era muito perseguido, mas ela manteve os bens dele. Quando ela morreu, foi quando meu pai acabou com tudo e veio pra cá, com uma mão na frente e outra atrás. Em Minas, meu pai era dono de dois sítios, tudo cheio de café, não sei quantos funcionários, tinha casa na cidade.

Meu pai já tinha vindo com o meu irmão, com o meu irmão mais velho, pro Paraná, vieram atrás do café. A minha mãe ficou com todos os filhos em Minas. Meu pai trabalhou, ganhou dinheiro, daí um ano ele mandou buscar a gente. Meu irmão foi buscar a gente em Minas. Eu mesmo vim em 1959, vim com um ano de Minas. **E aí foi em fazendas de café na Maravilha e em volta da Maravilha que eu me criei, morando nas colônias de café, naquelas casas de colônia**.

Naquela época, a gente pegava um pedaço de café pra cuidar, era de ameio, né? Mas isso era repartido só quando colhia o café. **Pra gente sobreviver, meu pai plantava no meio do café: feijão, milho, girassol, melancia, abóbora (...).** Às vezes, lá na terra, tinha algum pedaço que era meio alagado que ele plantava arroz.

Vida nas colônias

Na colônia são várias casas, uma do lado da outra, sempre tinha aquela casinha fora que se via (...), aquela privada (risos). Geralmente as pessoas faziam uma hortinha, tinha um mangueirão de porco, criava um porquinho, tinha as galinha, que misturava com as galinhas do vizinho, às vezes dava briga. "Aquela galinha é minha, aquela outra é minha, a minha galinha botou no ninho da galinha da vizinha". Aí dava confusão, briga, entre as mulher da colônia.

A vida na colônia era uma comunidade. Tinhas as desavenças, tinha sim, mas tinha também a união. Quando matava porco, por exemplo, porque todo mundo tinha o seu porquinho, o seu capado, as pessoas criavam o seu porco gordo por conta da banha (...). **Quando o meu pai matava porco, ele pegava um pedacinho pra cada pessoa da colônia** e, às vezes, a pessoa nem morava na colônia. Se ele tinha uma comadre que morava longe, em outro sítio, ele pegava aquele pedacinho e ia levar lá longe, lá em outro sítio.

A troca

Era bom porque a gente sempre tinha mistura, sempre tinha carne, porque vez em quando um vizinho matava o porco dele, aí o pedaço da gente vinha. **Se você doasse um pedaço bom para aquele vizinho, você recebia um pedaço bom, então a troca era muito justa.** Tinha justiça, sabe? Então **aquele vizinho que não repartia não ia ter**. Por exemplo, na roça, se uma pessoa tava muito apurada com o serviço na roça ela não ia pagar em dinheiro o serviço pro outro. Os vizinhos iam lá ajudar ela a fazer aquela colheita rápida. Eles fazia aquela colheita, depois a colheita dos outros vizinhos e depois do outro. Eles **trabalhavam coletivamente**. Era um ajudando o outro.

Na colônia, tinha lá o proprietário da terra, o patrão, só que **entre os colonos tinha essa troca de serviço, troca de mistura, troca de semente, troca de verduras** de uma horta que tava produzindo bastante e repartia com os vizinhos. Então era uma troca, **a gente sempre tinha as coisas por conta da troca**. **Era assim uma comunidade, apesar de que tinha muita briga de comadre, de fuxico, tinha muito fuxico** (...). Que o fulano falou, que fulano falou, que fulano falou, virava uma fuxiqueira.

Figura 170 - Percurso de memória de Luzia dos Santos, p.3.

Brincadeiras

Eu brincava com moleque, eu fazia de tudo, tudo, tudo, tudo. De tudo eu brincava, eu queria fazer, eu não era menininha, menininha ali de bonequinha, bonequinha não porque a gente não tinha boneca, a nossa boneca era de espiga de milho, era de sabugo. E aquilo pra gente era boneca. Era maravilhoso!

Brincar de casinha

(Olha pra foto mais uma vez) Ahhhh, meu pai ajudava a gente brincar de casinha (sorri), ele e meu irmão fazia casinha mesmo, casinha de galho, cortava árvore. **A gente brincava de casinh**a, a gente batizava as bonecas nossa lá. Todo domingo tinha um batizado, aí tinha o padre, que era os nossos amiguinhos da colonha, aí tinha a madrinha, o padrinho, ia passando de uma casa na outra. Aí tinha o almoço que a gente fazia tudo lá na nossa casinha e meu pai ajudava a gente a fazer, fazia lá um foguinho pra gente fazer o nosso arroz na nossa casinha e ele dava apoio pra gente conseguir fazer a nossa comidinha, comidinha de casinha. Aquilo era muito real. A gente brincava de casinha o tempo todo, como a gente brincava de casinha.

Brincar de prédio

Quando eu era criança, na minha concepção (olha para cima), prédio para mim significava muito poder e algo não acessível. Eu não consigo lembrar porque a gente brincava de prédio, porque quando a gente brincava de prédio eu só conhecia a história de prédio, eu não conhecia um prédio não.

Só que a gente brincava de prédio, a gente brincava fazendo casa, casinha em cima de árvore e também tinha aquelas tulha de café. As tulhas de café era assim (faz gestos com as mãos), tinha o lugar baixo, geralmente tinha o terreirão e tinha tipo de uma passarela de madeira que ia do terreirão até essa tulha (...).

E a gente brincava em cima dessa passarela, que era de madeira, quem ficava em cima morava no prédio e quem fazia a casinha embaixo, morava na casa que não era prédio. Quem morava no prédio, não sei a gente falava assim, mas era os rico. Representando o patrão ou alguma coisa parecida. E quem morava embaixo devia ser os colono. A ideia era essa. Então a gente tinha várias casinhas, porque tinha muita criança na colônia, muita criança, **então a gente juntava e fazia essa comunidade de casinhas, que tinha os ricos, tinha o pobre, tinha o compadre, tinha a comadre, tinha tudo que podia representar.**

E ali a gente brincava semanas, a gente vinha em casa pra comer e pra dormir, a gente brincava o dia inteiro. A gente vivia essa fantasia! Então, assim, enquanto os nossos pais tavam trabalhando na roça de verdade, batalhando lá, fazendo almoço pra levar para as pessoas na roça, a gente tava tendo outra vivência. Era uma vida nossa, outra vivência. Então, a gente representava a vida nossa, tinha o pai, tinha a mãe, tinha o filhinho.

A gente fazia igual as mãe da gente fazia na colonha, então enquanto eles tavam lá vivendo, trabalhando, a gente tava vivendo, trabalhando, só que de mentirinha, na nossa fantasia. A nossa fantasia era uma fantasia mais alegre, aquela vivencia feliz para sempre e tal (...).

Contação de histórias

E a noite também eu lembro que reunia os **contadô de história**, o meu pai era um contador de história. A gente não tinha luz elétrica aquele tempo, às vezes tinha um radinho de pilha, quando conseguimos esse radinho foi uma festa. Mas, então, meu pai era um contadô de história e tinha uma tia que também era contadora de história. Meu pai contava história como novela, como novela. Todo dia ele contava um pedaço da história. Nossa, aquilo era maravilhoso!

Figura 171 - Percurso de memória de Luzia dos Santos, p.4.

A gente sentava ali em volta pra ouvir a história do meu pai, **ele contava história e a gente viajava junto**. Viajava junto da história dele (faz gestos com as mãos). Nossa, tinha cada história que eu nunca esqueci e **eu contava essas histórias para os meus alunos**. Adulta, dando aula, eu contava do jeito que ele contava, os meus alunos adoravam ficar ouvindo **histórias de capítulos**. História de capítulos, eu contava essas histórias para os meus alunos, com as crianças que eu trabalhei.

Ele (aponta para a foto) contava as histórias de capítulo pra gente. Tinha época que fazia uma roda assim (faz gestos com as mãos) e meu pai começava a contar histórias de capítulos. Sentava pessoas adultas também pra ouvir.

Era essa vida aí, de encontro de noite, geralmente, tinha uma fogueira. No tempo do frio fazia uma fogueira, as pessoas reunia ali e contava causo. Não era história, era causo. Tinha muita história de assombração, de coisa do outro mundo, eu ficava encolhida ali, depois eu dormia no pé da minha mãe e do meu pai e ficava suando de medo, por conta das histórias de assombração que eles contavam, de lobisomem, de mula sem cabeça, de mãe do ouro.

O meu pai contava história de como ele viu, como aconteceu com ele e outras pessoas também, como eles viram, como aconteceu com eles, que eles acompanharam, eles viram. Às vezes não era história que acontecia com eles, às vezes eram histórias de pessoas de confiança.
Quando olha pra essa foto vem aquele flash assim, sabe? Ele contava histórias de capítulo por semanas ou em três dias. E ele fazia suspense, gente era um máximo! (aponta para a foto) Meu pai era um artista, um artista analfabeto. Ele era um artista. Meu pai era incrível!

Comadre e compadre de fogueira

Aqueles conhecidos, comadre e compadre, eles iam longe visitar um ao outro, geralmente uma batizava a filha da outra, crismava, mesmo de fogueira. Na época de São João, na minha infância, o que marcou não era o natal, eu não lembro de natal, mas lembro muito bem das festas juninas. Mês de junho, era Santo Antônio, São João e São Pedro. Fazia aquelas fogueiras, soltava foguetes, tinhas as bombas, aqueles traquinho que o meu pai comprava pra gente ficar soltando.

E aquela fogueira lá, aí quando era meia noite, que eu nunca conseguia esperar, eu lembro muito pouco, às vezes me acordavam pra ver o meu pai passando por cima das brasas. Todo mundo ficava lá esperando.

Na fogueira, a gente passava de comadre, de compadre, de primo. Pegava na mão assim, fazia uma fogueirinha pequena porque a gente tinha medo de queimar, dava a mão e pulava assim. Dava a mão, nós somos prima, pulava pra cá, pra lá. E considerava prima, era prima daqui, prima dali, eu tinha um monte de prima que era prima de fogueira. E aquelas mulher casada tudo passava de comadre. Às vezes tinha batizado, crismado, consagração (...), não era madrinha de representação. Tinha um monte de madrinha na Igreja e tinha também madrinha de fogueira.

Era madrinha mesmo, a gente considerava total: "Madrinha, minha madrinha". Ia visitar e tudo (...)

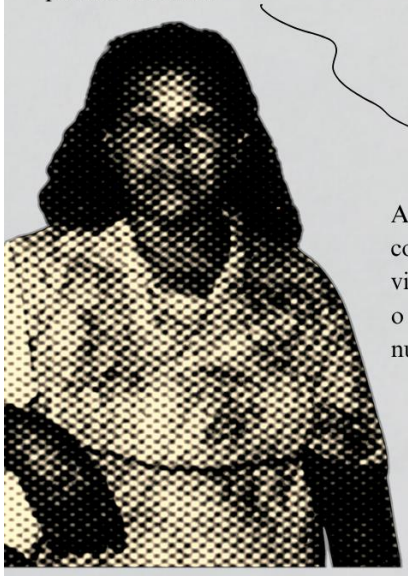
Figura 172 - Percurso de memória de Luzia dos Santos, p.5.

Teve uma época que, tipo assim, a gente morava num sítio do lado do Tibagi, nesse sítio não era colônia, não, tinha colônia, mas era em outra fazenda do lado, era um sítio que só o meu pai que morava, nessa época, e do outro lado tinha as casas, do outro lado do Tibagi (em Assaí), quando época junina o meu pai vinha em Maravilha, comprava lá caixa de foguete, soltava do lado de cá um foguete, a pessoa que morava do lado de lá, do outro lado do Rio Tibagi, soltava outro foguete. Meu pai soltava um de cá, ele soltava de lá. Quando ia acabando o foguete do meu pai, o meu pai vinha a pé, muito depressa, ou às vezes de cavalo, na Maravia pra buscar mais foguete. Ele não queria perder na competição de soltar foguete e era muito engraçado isso (risos), era legal. No dia, a festa mais grande que tinha lá na minha casa, era a festa de São João, dia 24 de junho, então era uma festa muito grande, vinha todos os filho e todos neto do meu pai, as noras, vinha tudo de sítio longe, tudo passa o São Jão.

Falava, vamos passar de prima. Vamos ser prima, vamos ser prima. E tem uma coisa, a gente considerava de prima de verdade. Ficava aquela consideração, assim, como se fosse parente. Era muito sério o negócio, era como se fosse um acordo mesmo, sabe? Era como se fosse um acordo, a gente passava e considerava sempre. Queria encontrar as primas agora, hoje em dia, eu tenho vontade porque faz muitos anos que elas sumiram, foram pra Minas, nunca mais tive contato. Tinha vontade de reencontrar.

Então, quando era na fogueira, assim, então, passava. As pessoas que você gostava que eram amigos, você passava na fogueira. Dava a mão, ela pulava assim. Eu pulava pra lá, ela pra cá. E aí a gente virava prima, virava comadre. Só que, naquele tempo, como a gente era moça, eu passava mais pra prima, não passava de comadre. Geralmente quem era comadre era as casadas, sabe? E como a gente era moça, a gente passava de prima.

Mas eu não tenho muita base, porque naquele tempo a gente não anotava nada, né? E eu não sei nem sobrenome nem nada pra tentar encontrar essas prima. Eles foram pra Minas. O pai dela era o Onofre. A mãe dela, não lembro o nome, aí tinha um monte de menina. Era a Marta, depois era a Helena.



Aí tinha a hora da fogueira, cantando, contando história. Aí tinha muita gente, os vizinhos também vinham, aaaaa, levantava o mastro. Levantava o Santo lá em cima, num pau.

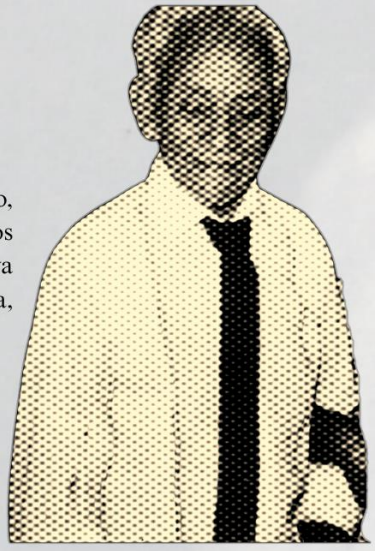


Figura 173 - Percurso de memória de Luzia dos Santos, p.6.

Procissão, racismo e cabelo

A procissão era na Sexta-feira Santa, aaaaa eu não gostava da época de Sexta-feira Santa. Era assim, se você fosse vim na procissão, acompanhar e tudo, você podia tomar banho, lavar o cabelo, comer coisa gostosa, você podia acompanhar e você podia fazer alguma coisa. Se você não fosse vim na procissão era tipo de uma penitencia, você não podia tomar banho, pentear o cabelo, você não podia cantar. Eu adorava cantar, a minha mãe (aponta para a foto) fazia eu calar a boca, porque era pecado cantar dia da Sexta-feira Santa, se xingasse então (...): "Agora eu não te pego, não, menina, mas depois cê me paga, porque se eu bater em você agora é pecado, porque é como se eu tivesse batendo em Cristo, então não vou fazer nada".

E era gostoso, aquela turma na estrada de noite, e a gente vinha correndo, brincando, aquela mulherada. Eu lembro mais da mulherada, não lembro de homem no meio de nós. Eu lembro mais do meu irmão com a namorada, e a gente vinha tudo pra procissão. Quando chegava na procissão, nossa era muita gente. Eu não sei se era tanta gente de verdade, pra mim, naquele tamanho, representava muita gente.

Eu achava um máximo, aquelas fila de vela tudo acesa. Aí tinha aquelas menina, aquelas moça com aqueles cabelo tudo comprido, preto, bonito, tudo no meio das costas. **E eu com a velinha lá, com meu cabelinho seco (risos),** porque **eu sonhava em ter cabelo comprido**, porque, geralmente, **nas histórias das moças**, das donzelas, **elas tinham aqueles cabelo comprido**, loiro ou preto (...). Olhos negros, não sei o que (...) e eu não tinha nada disso, o meu cabelo era seco, torriscado, lavado com sabão de soda. Era seco e vermelho.

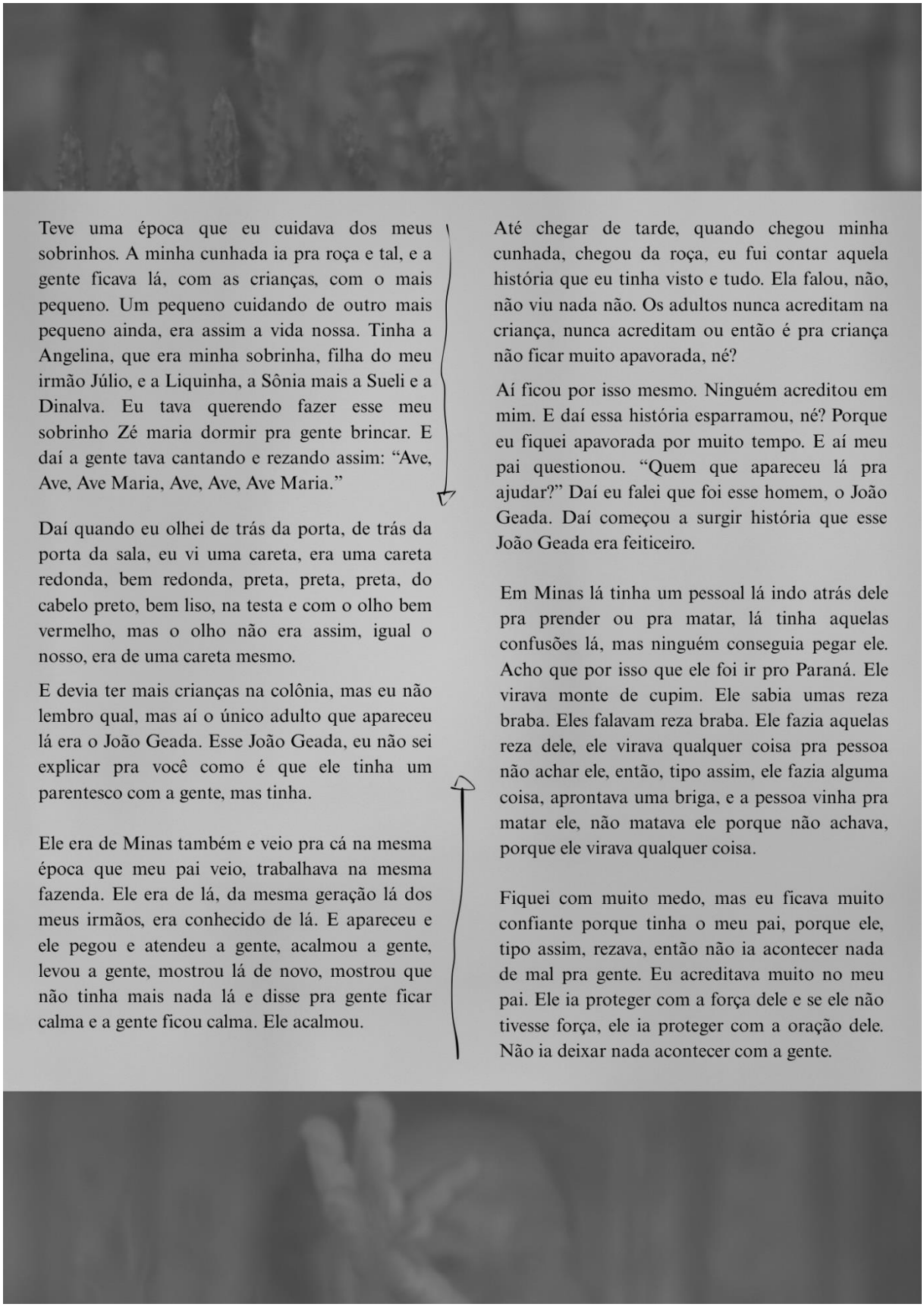
Eu queimava porque eu achava o cabelo delas bonito e achava o meu feio. Eu metia fogo no cabelo delas! Eu devia ter muita inveja das pessoas que tinha aquele cabelo liso, se eu pudesse eu queimava, eu puxava.

E eu pegava a velinha e ia por detrás queimando aqueles cabelos bonito. Fazia tiz, tiz, tiz: "Ai meu cabelo, não sei o que" (gargalha). Ninguém podia comigo, ninguém! Eu aproveitava mais porque ninguém podia me bater em dia de Sexta-feira Santa. Ninguém podia bater em mim, bater em alguém na Sexta-feira Santa era como bater no próprio Cristo. Quem batesse ia ser o próprio demônio batendo em Cristo, então eu queimava o cabelo, dava uma disfarçada, né? As minhas irmãs falavam: "quando chegar em casa eu te pego". A minha mãe nem via direito, tava toda concentrada.

Os zotro me chamava de cabelo de fogo, cabelo seco, capetinha (...). Eles me chamavam assim, então eu aprontava vinte e quatro horas (gargalha). Nessa época, eu devia ter uns sete, oito anos.

Eu ouvia muita história, geralmente, as rainhas e as princesas tinha cabelo longo (....), então, quando eu ia brincar de casinha ou quando eu representava alguma coisa, eu colocava um pano bem grande, bem grande, ponhava assim na cabeça, jogava o meu cabelo pra cá, jogava pra lá (...), era um pano. O meu cabelo não mexia, então eu colocava um pano na cabeça e virava a minha cabeça pra lá e pra cá, na minha imaginação o meu cabelo tava lindo-maravilhoso. Eu tinha imaginação, o meu cabelo não deixava de ser lindo.

Figura 174 - Percurso de memória de Luzia dos Santos, p.7.



Teve uma época que eu cuidava dos meus sobrinhos. A minha cunhada ia pra roça e tal, e a gente ficava lá, com as crianças, com o mais pequeno. Um pequeno cuidando de outro mais pequeno ainda, era assim a vida nossa. Tinha a Angelina, que era minha sobrinha, filha do meu irmão Júlio, e a Liquinha, a Sônia mais a Sueli e a Dinalva. Eu tava querendo fazer esse meu sobrinho Zé maria dormir pra gente brincar. E daí a gente tava cantando e rezando assim: "Ave, Ave, Ave Maria, Ave, Ave, Ave Maria."

Daí quando eu olhei de trás da porta, de trás da porta da sala, eu vi uma careta, era uma careta redonda, bem redonda, preta, preta, preta, do cabelo preto, bem liso, na testa e com o olho bem vermelho, mas o olho não era assim, igual o nosso, era de uma careta mesmo.

E devia ter mais crianças na colônia, mas eu não lembro qual, mas aí o único adulto que apareceu lá era o João Geada. Esse João Geada, eu não sei explicar pra você como é que ele tinha um parentesco com a gente, mas tinha.

Ele era de Minas também e veio pra cá na mesma época que meu pai veio, trabalhava na mesma fazenda. Ele era de lá, da mesma geração lá dos meus irmãos, era conhecido de lá. E apareceu e ele pegou e atendeu a gente, acalmou a gente, levou a gente, mostrou lá de novo, mostrou que não tinha mais nada lá e disse pra gente ficar calma e a gente ficou calma. Ele acalmou.

Até chegar de tarde, quando chegou minha cunhada, chegou da roça, eu fui contar aquela história que eu tinha visto e tudo. Ela falou, não, não viu nada não. Os adultos nunca acreditam na criança, nunca acreditam ou então é pra criança não ficar muito apavorada, né?

Aí ficou por isso mesmo. Ninguém acreditou em mim. E daí essa história esparramou, né? Porque eu fiquei apavorada por muito tempo. E aí meu pai questionou. "Quem que apareceu lá pra ajudar?" Daí eu falei que foi esse homem, o João Geada. Daí começou a surgir história que esse João Geada era feiticeiro.

Em Minas lá tinha um pessoal lá indo atrás dele pra prender ou pra matar, lá tinha aquelas confusões lá, mas ninguém conseguia pegar ele. Acho que por isso que ele foi ir pro Paraná. Ele virava monte de cupim. Ele sabia umas reza braba. Eles falavam reza braba. Ele fazia aquelas reza dele, ele virava qualquer coisa pra pessoa não achar ele, então, tipo assim, ele fazia alguma coisa, aprontava uma briga, e a pessoa vinha pra matar ele, não matava ele porque não achava, porque ele virava qualquer coisa.

Fiquei com muito medo, mas eu ficava muito confiante porque tinha o meu pai, porque ele, tipo assim, rezava, então não ia acontecer nada de mal pra gente. Eu acreditava muito no meu pai. Ele ia proteger com a força dele e se ele não tivesse força, ele ia proteger com a oração dele. Não ia deixar nada acontecer com a gente.

Figura 175 - Percurso de memória de Luzia dos Santos, p.8.

Fotografia 2- "Meu irmão mandou essa foto em espírito"

- Salete (irmã)
- Pedro e Ritinha (cunhado e irmã)
- Graça (sobrinha)
- Maria e Vergílio (cunhada e irmão)
- Dona Ana (mãe da noiva)
- Luzia

Então essa foto (aponta para a foto) deu tanta repercussão na família que a família inteira começou a conversar dessa foto, a contar história. Cê não tem noção da repercussão!

Casamento do irmão Vergílio (Geni), 1966. Luzia tinha sete anos. Autoria desconhecida

Desse dia, a única coisa que eu lembro – eu não lembro do casamento, não lembro do noivo, não lembro de nada –, eu lembro que quando tava na festa lá – porque antigamente, quando tinha aqueles casamento lá era feito comida, muita comida, macarrão, carne de panela, não era aquelas coisa assada que nem hoje –, eu lembro que lá no casamento, tinha aquele montoeiro de gente, chegou a hora da janta, todo mundo assim comendo e a comida não chegava pra mim, eu tava morrendo de vontade de comer, porque eu sempre fui morta de fome, né? Eu lembro que eu comecei a chorar, porque quando eu ia num lugar e as pessoas não davam comida pra mim eu chorava porque eu queria comida. (...) Aí eu comecei a chorar, aí alguém foi lá, porque a minha família já sabia como que eu era, e trouxe um prato de comida pra mim.

Família

(Olha pra foto) **Parece que as família era mais unidas, né?** Mais um grudado com o outro, era uma coisa bem tradicional, cê entendeu? Eu olho assim, lembro da minha infância e lembro que os irmãos, aqueles irmãos casado tudo, era muito unido com o pai, tava tudo ali junto, tudo que ia fazê tava junto, eu lembro muito disso. Esse casamento era do meu irmão Vergílio, do meu irmão mais velho por parte da minha mãe e do meu pai.

Trauma e fome

Eu devo ter passado fome, dificuldade, mas nessa época eu não passava fome. Eu lembro que meu pai trabalhava muito na roça e tudo.

Em Minas, quem passou fome foi a minha família, pensando bem, **eu devo ter passado também porque eu mamava no peito da mãe, né?** Então eu também, né! Porque eu mamava no peito da mãe e ela quase não comia.

Trocas

Os vizinhos uns ajudavam os outros, aquele tempo era uma época de trocas. Quando o meu pai tinha que colher o feijão, vinha um vizinho lá, dava um dia, dois dia de trabalho pra ele lá, ajudava a arrancar tudo lá. Aí quando o vizinho tava precisando do serviço, eles iam lá com a turma de casa, trocava serviço. Não era dinheiro, era troca de serviço, troca de favor que eles falavam. Aquele tempo era assim (...), quando o meu pai criava um porco, na época que matava o porco, ele tirava aquele monte de pedacinho e ia com um pratinho levar um por um nos vizinho. Tinha o retorno.

Figura 176 - Percurso de memória de Luzia dos Santos, p.9.

Essa foto chegou assim (pensa), a irmã da mulher dele (Vergílio), que é a Tonha (Dona Antônia) aqui da Maravilha, recebeu mensagem das filhas dele lá de Minas, elas entraram em contato. Aí eu fiquei muito feliz e eu entrei em contato com essas sobrinhas minha de Minas, daí elas mandaram essa foto pra mim. Eu comecei a trabalhar com esse negócio de foto ano passado, até então eu nunca tive contato com essas sobrinhas minha, porque quando ele foi embora, quando eu era criança, ele não tinha nenhum filho ainda. E ele deu um jeitinho de mexer esses pau pra chegar essa foto minha com 7 anos, jamais imaginei que eu ia conseguir uma foto minha com 7 anos. Eu acho que ele, em espírito, deu uma forma lá de alguém começar a procurar, porque as filhas dele poderiam mandar inúmeras fotos – porque hoje tira foto de tudo, inúmeras foto que tava com ele, com a mãe delas, com os irmão, com a família dele lá –, mas mandou a foto do casamento dele, onde justamente eu estava.

Eu achei assim muito gratificante, eu fiquei assim em choque quando eu **descobri** essa foto. Descobri eu primeiro, depois, devagarzinho, prestando atenção eu descobri a minha outra irmã (Salete), depois descobri a Ritinha com o Pedro. Essa foto deu tanta repercussão na família que a família inteira começou a conversar dessa foto, a contar história, cê não tem noção da repercussão. A Dinalva começou a contar, a Preta, que é irmã da Dinalva, quis saber das foto, aí eu fui contar história, ela queria saber história desse tio dela (Vergílio), aí entrou a turma do Mato Grosso conversando, turma de São Paulo também. Na verdade a famia inteira começou a entrar em comunicação lembrando das histórias a partir dessa foto.

Eu questionava, sempre eu questionei tudo. Principalmente o outro lado: "Pra onde que eu vou, da onde que eu vim?" Apesar de não saber exatamente de onde que eu vim e pra onde que eu vou, eu tenho essa busca. Bom, eu não tô aqui por acaso! Não aconteceu isso comigo por acaso. Eu não tô morando exatamente aqui por um acaso, pra mim nada é por acaso.

Essa foto me leva para muitas lembranças, resgate do passado total. **Essa foto aí foi muito importante pra mim, tanto é que hoje eu acho essa menina aí, eu, linda. (...) Ela tá olhando para a máquina fotográfica, ela tá questionando**, pode ver, ela tá questionando o cara tirando foto, os outro tão tudo certinho assim, ela não, ela tá olhando pra máquina fotográfica questionando. Ela sempre questionou. "Epa, que que eu tô fazendo aqui ? Quem eu sou?" (risos).

Ela tá questionando o fotógrafo!

Olha , ela batalhou muito, ela é o máximo, linda! (risos). Essa foto fez eu encontrar comigo mesma e dizer; você conseguiu, valeu! Você sofreu muito, você batalhou muito na sua busca de questionamento, porque eu sempre questionei. Eu tava assistindo uma missa, o padre tava falando isso, aquilo outro, e eu questionava, mas porque isso? Mas o que quer dizer isso? (Olha para a fotografia emocionada) Que linda! Amo você, tá?

Olhando essa foto eu penso que eu já tinha tudo a ver com quem eu sou hoje!

Ela (aponta para a foto) era uma pessoa que desafiava, não é que desafiava (...), eu queria conseguir as coisas. Tipo assim, **eu lutava pra conseguir o colo da minha mãe** –porque a minha mãe aquele tempo não tinha o hábito de pegar no colo, era uma forma de carinho diferente –, ela me chamava de Nininha e falava: "vamo buscar lenha comigo pra mim não ir sozinha, Nininha?" – ela buscava lenha no meio do mato – , eu falava: "a não, mãe, eu só vou se você levar eu no colo". "Como que eu vô leva cê no colo? Eu vou buscar lenha, menina". "Não, mãe, eu vou no colo e volto andando". Qual que era o meu propósito? Era ficar no colo dela, era chegar perto, porque eles não tinham o hábito de pegar no colo. Então, de uma forma ou de outra eu conseguia um carinho, porque eu ia atrás, eu inventava.

Figura 177 - Percurso de memória de Luzia dos Santos, p.10.

Fotos da infância

Eu não tinha nenhuma foto de criança, eu jamais imaginei que eu ia conseguir uma foto de criança. Tem gente que tem o capricho de tirar foto e guardar, a gente não tinha esse hábito, meu pai e a minha mãe não tinha esse hábito. Quando aparecia um fotógrafo tinha que pagar lá e tal e a gente não tinha condição, nunca tinha. A gente não tinha foto.

"Meu irmão mandou essa foto em espírito"

Ano passado (2022) cê questionou se eu tinha fotos de infância, lembra? Eu falei: "não tenho!", mas eu consegui a foto de quando eu tinha 20 anos, eu achei que eu consegui muito ainda. Consegui aquela foto com a minha patroa (Benê). **E eu acho que essa foto** (aponta para a foto)**, pela minha crença, aquilo que eu acredito, essa foto foi ele** (irmão Vergílio/noivo)**, em espírito, que deu um jeito dessa foto chegar em mim.** Tanto é que quando essa foto chegou em mim eu agradeci muito e eu agradeci ele., porque eu tinha uma certa mágoa desse irmão.

Então, esse meu irmão, da última vez que eu vi ele eu devia ter sete pra oito anos. Ele foi pra Toledo, de lá ele foi pra Cruzeiro e de lá ele foi pra Minas. Isso aí é notícia que chegou até nós. E esse meu irmão, assim, eu como criança eu gostava muito dele, porque tipo assim, naquela época costurava muito, comprava tecido que fazia camisa, fazia calça, essas coisas, toda vez que ele comprava o tecido pra fazer uma camisa pra ele, ele comprava um pouquinho a mais e ele mandava fazer um vestidinho pra mim (chora).

Eu lembro do vestido que ele mandou fazer pra mim (...), era vermelho/vinho, fez de um resto de um tecido, de um resto de uma camisa dele. A gente foi no terço, um terço em um lugar muito longe, era lua cheia e eu vinha correndo na estrada e eu pegava e puxava a saia do vestido assim (faz gestos com as mãos) que era vermelho, eu olhava a lua, eu olhava aquele vestido, assim, aquilo pra mim era a coisa mais linda do mundo. Eu olhava assim no claro da lua, aquele vestido era um espetáculo, eu lembro da sensação que eu sentia de olhar aquele vestido que era o meu irmão que mandava fazer pra mim.

Então esse aqui é o meu irmão mais velho que é de mãe e pai (olha para a foto e toca na imagem do irmão). Olha tamanhozinho dele, nem tamanho de homem tem, meu Deus! Muito pequeno! Ele casou com a Maria, essa Maria aqui era a irmã mais velha da Tonha. A Ritinha (irmã) casou com o irmão da Maria. Essa família era descendente de Italiano. Os avós da Tonha (Dona Antônia é uma moradora de Maravilha) eram da Itália. Eles eram uma família muito enorme. Eles moravam perto da gente, mas não era na mesma colônia.

Então, ele era muito querido (aponta para a foto), eu adorava ele. **Ele ponhava eu no colo e ele falava assim** – porque todas as minhas outras irmãs trabalhava na roça, trabalhava de empregada – **que eu ia ser a professora, que eu ia ser professora**. Então eu tinha paixão por ele e ele casou e tudo e foi embora e nunca mais voltou.

Quando chegou essa foto, no ano passado, eu fiquei muito grata e eu conversei com ele muito em espírito, com o espírito dele né, porque ele já faleceu. Falei pra ele que ele tava perdoado por ter abandonado a gente, por aquilo que ele não fez em vida (...). **Então eu acho que quando ele faleceu, ele percebeu ele deve ter percebido ou sentido que eu tinha mágoa dele, então ele quis pedir perdão. A forma dele pedir perdão foi trazer essa foto pra mim, porque eu não tinha nada de concreto que eu pudesse lembrar a minha infância. Eu tinha na minha mente, mas não uma coisa concreta.** E ele mandou, eu tenho certeza que foi ele que mexeu os pauzinhos dele lá pra mandar essa foto pra mim. Eu agradeci ele, falei que ele tava perdoado (risos emocionados) e que eu amava ele ainda.

Figura 178 - Percurso de memória de Luzia dos Santos, p.11.

Outras vezes eu tinha umas dor de barriga terrível, mas assim que ela pegava o mantruz (mastruz), esfregava com a própria mão, a minha barriga eu sarava. Na verdade, na verdade, eu queria a mão dela, que eu não tinha no normal. Meu pai era muito carinhoso, mas não era um carinho de pegar no colo, era um carinho de cuidar, era um carinho diferente. Não era um carinho de pegar no colo, não, e eu dava um jeito de ser pega. Eu tava um jeito!

Cabelo

Olha o meu cabelo (...). Eu tinha um complexo muito grande com o meu cabelo. **Eu passei uma vida inteira contra o meu cabelo.** Eu não assumia o meu cabelo porque eu lembro muito das meninas com aqueles cabelos grandes assim, fazia uma franja e aquele cabelo comprido, cabelo longo. E o meu cabelo era muito crespo e ainda avermelhado, era lavado com sabão de soda, era muito seco, torriscado. Então eu tacava fogo, rasgava vestido dos outros, catava sapato e jogava, jogava chinelo no mato, por que que eu jogava o chinelo? Jogava o sapato dos outro no mato porque eu andava descalça, eu não tinha. Daí eu jogava no mato o dos outros.

E eu via aquelas meninas do cabelo bom e eu tinha um complexo, então eu me sentia feia porque o meu cabelo era cabelo seco. Eu me curei do meu cabelo faz muito pouco tempo. Hoje eu amo o meu cabelo. Por isso eu queimava o cabelo delas. Se eu pudesse cortar ou queimar, eu queimava.

Todo mundo tinha uma velinha na mão pra acompanhar a procissão, né? E eu ia com a vela na mão queimando, queimando aqueles cabelo bonito. Eu metia fogo!

Ai, que linda. Amo você, tá?

Fotografia 3 - "Da roça pra cidade"

Essa foto foi feita pela Benê, minha patroa, ela registrava os momentos dos filhos.
Foi o início de quando eu fui pra Londrina e fiquei nove anos seguidos na casa de uma pessoa trabalhando. Foi a pessoa que deu, assim, a oportunidade pra mim estudar, porque aquele tempo era difícil patroa dar oportunidade pra pessoa estudar, você trabalhava, trabalhava e pronto. E essa casa que eu fui, eu tinha 19 pra 20 anos, pra cuidar de três crianças, de uma casa, de tudo. O Fernando, que é o que tá no meu colo, tinha acabado de nascer, tinha o Silvio, com um aninho e pouco, e a Luciana com quatro anos.

"Da roça pra cidade". Anos finais da segunda metade dos anos 80. Londrina. Autoria: Benê

Figura 179 - Percurso de memória de Luzia dos Santos, p.12.

(Olha pra foto) Então... isso aqui foi um marco na minha vida, tipo assim... Deixei de trabalhar na roça e fui trabalhar na cidade. Saí do sol, saí da pele queimada, saí do cabelo torriscado pra ficar um pouquinho melhor. Então, era um trabalho difícil, né? Mas era um trabalho que ganhava um dinheirinho, insignificante, mas a gente não ficava exposta à chuva, exposta ao sol e tudo mais.

Na Benê e no seu Ramos, eu fiquei dos 19 anos – eu saí de lá pra casar – até os 29. Eles cuidava de mim, do meu pai, da minha mãe, cuidaram da Sônia (irmã) quando ela ficou grávida solteira. Essa família cuidou da minha família, adotou a minha família, devo a eles até hoje. Eu fiquei bastante lá, saí dessa família, da Benê, pra casar. Tenho gratidão por eles até hoje.

Quando a gente ia pra cidade a gente ficava bonita, com a pele bonita, sabe? Tomava banho de sabonete, a gente tinha umas roupinhas melhor, cê ficava com a pele melhor. Quando cê voltava, geralmente, cê arrumava namorado, cê voltava com a pele bonita, depois cê ficava na roça de novo.

Eu só tinha a quarta série quando cheguei nessa casa, que hoje em dia é o quarto ano, e lá eu fiz o fundamental, terminei o fundamental, que é até a oitava série, e depois eu fiz o magistério. Depois eu casei e vim dar aula aqui na Maravilha, voltei pra Maravilha depois de nove anos. Essa foto simboliza uma mudança de vida. Tipo assim (....), a vida da gente é feita de círculos, vários círculos, terminou um círculo e eu comecei outro longo ciclo na vida. Ir para Londrina, trabalhar lá, cuidar de criança, de casa e estudar. A mulher (Benê) me deu a oportunidade de estudar, eu me formei, casei e voltei pra Maravilha pra trabalhar, dar aula.

Violência e trabalho doméstico

Antes de trabalhar na Benê, com 15 anos, eu fui trabalhar na turma do xxxxxx. A primeira vez que eu fui na casa deles fiquei nove meses, foi um horror! **Eu acho que eu era a mesma coisa que escrava**. Cê ganhava um dinheirinho ali, mas a sensação era de escravidão. Na segunda vez que eu trabalhei lá eu fiquei um ano.

Naquele povo que eu era escrava. Eu não tinha direito a nada, a gente era totalmente discriminada. Tanto é que eu ouvi uma conversa na casa deles, lá só tinha um banheiro: "Nossa, mas nois precisa comprar outra casa, essa casa aqui só tem um banheiro, toma banho junto com empregada não da certo, com o tempo de pegar uma doença". Quando eu ouvi isso eu tinha 15 pra 16 ano, eu não tinha nem um namorado, que doença? Só se fosse frieira, né? Só andava descalça. Mas o que eles quis dizer é doença venérea, doença de alguma coisa. Gente, a gente nem namorado tinha, a gente era muito mais saudável do que eles que.

Era muito maltratada, muito maltratada nessa casa. A gente não tinha liberdade pra nada e eles achava que tava fazendo muito pela gente. A gente era muito humilhado. Agora quando a gente tava nessas casas era quando a gente ficava bonita, a gente não precisava trabalhar na roça, a pele ficava bonita, porque daí o sol não queimava, porque quando a gente ia pra roça, não existia protetor, nada disso.

"Empregada tomando banho no banheiro nosso, como assim esse tipo de vida? A gente não pode permitir isso". Então, eu ouvi isso, como que cê acha que eu me senti? Era escrava, naquela época era escrava, tanto é que tinha uma cozinha, uma área de serviço assim onde cozinhava. Cê cozinhava na área de serviço, depois tinha a copa onde eles comiam, eu nunca comi naquela copa, eu nem lembro como é que sentava lá, ponhava à mesa, se eles ficassem lá até três hora, quatro hora, sentado lá comendo, batendo papo, cê tinha que ficar com fome até aquela hora, não podia comer antes. Às vezes cê tava lá branca, marela, verde de fome.

Figura 180 - Percurso de memória de Luzia dos Santos, p.13.

Um dia eu tava lá encerando a cozinha, daí chegou a filha mais velha da família, a xxxxxx, que era uma xxxxxx, eu sei que isso é preconceito, mas eu tô falando porque eu tô sentindo. Eu sei que é, mas eu não tô nem aí. Já morreu aquele capeta, graças a Deus tá no quinto dos inferno aquela desgraça! Então (...), eu tava encerando o chão – eu devia ter 15 ano, eu morava no sítio em casa de chão, como é que eu ia saber cerar uma cozinha? –, eu sei que eu tinha feito sei lá o que não tava bom, ela pegou na minha mão, pegou o pano com a cera, pegou na minha mão assim (faz gestos com as nãos), apertou a minha mão com o pano e esfregou no chão, com meu braço com tudo. Ela era grandona, eu era pequena. "É assim que encera!" (repetiu os gestos). Era como se eu fosse um escovão. Isso não é ser escrava? Isso é ser escrava!

O meu pai nunca deu um tapa ne mim e eu tive que passar por isso. Agora a Benê nunca fez isso, na Benê a gente comia junto na mesa e tal. Quando eu fui pra Bene que eu fui descobrir que a gente tinha o direito sim de vim pra casa da gente todo final de semana. Apesar da gente ganhar uma miséria, porque continuava sendo muito pouco, mas a gente tinha o direito de vim pra família da gente sim, então todo final de semana eu vinha passear na minha casa. Vinha no sábado, levantava sábado, correndo pra deixar tudo pronto pra pegar o ônibus, pegava o ônibus até Maravilha, ia a pé até o sítio – não sei quantos quilômetros – mas ia feliz da vida. Vez em quando pegava uma carona. Na segunda-feira, a gente voltava no ônibus das 8 horas.

Ficava ali no emprego, mas no final de semana a gente voltava pra casa, então eu fui descobrir com a Bene e com o seu Ramos que a gente tinha esse direito sim. Assim como eles tinha o direito de descansar no final de semana, a gente também tinha direito. Tanto é que quando a gente ficava lá, eu ficava no meu quartinho de empregada lá, as menina – quando eu não vinha pra cá (Maravilha) – ia todas as meninas, minhas irmãs, a gente ficava lá, ela saia e a gente fazia a maior festa na casa dela, ela nunca ligou.

E quando eu vinha pra cá (Maravilha), se ela fazia qualquer coisa diferente, o meu ficava guardado. O meu pratinho ficava guardado lá. Não que a gente não tivesse as divergência da gente, tinha, mas fora isso fui tratada com dignidade.

Eu aprendi muito lá, eu devo muito a Benê, até o magistério que eu fiz foi graças a ela, porque naquele tempo, quando eu fui pra Benê, geralmente, as meninas (trabalhadoras domésticas) também não estudava.

Quando fiz o magistério, fiz de manhã, no horário de trabalho. Ela permitiu. Ela arrumou outra pessoa pra cuidar das crianças, pra trabalhar lá, e eu fiz o magistério. Hoje em dia a pessoa tem os direito dela, de estudar e tudo, mas naquele tempo não, aquele tempo foi ela, foi a Benê que me deu isso.

Ela me deu uma profissão. Eu trabaiava de empregada dela lá, mas se eu sou professora hoje, se eu tenho uma profissão, nossa eu devo muito, muito, muito à Bene. A Bene foi uma peça importante na minha vida, não que ela era boazinha o tempo todo, tinha vez que ela era o capetinha, tinha vez que eu tinha vontade de matar a Benê.

Figura 181 - Percurso de memória de Luzia dos Santos, p.14.

Figura 182 - Percurso de memória de Luzia dos Santos, p.15.

Fotografia 5 - "A primeira vez que eu conheci o mar"

Essa foto aí é da primeira vez que eu conheci o mar.

"A primeira vez que eu conheci o mar". Guaratuba, 1984. Autoria desconhecida.

Olhando para essa foto eu fico pensando em hoje, sabe? **Ser uma mulher sozinha e independente não é fácil**, quando eu me separei eu travei uma luta por dentro e por fora. **Eu lutei pra ganhar o respeito das pessoas**, hoje eu tenho total respeito das pessoas, mas não foi fácil chegar onde eu cheguei. Hoje em dia eu posso falar: "Eu sou uma mulher independente, mas eu sofri para caramba".

As pessoas vê assim, acha que a mulher é fraca, que não é capaz, que precisa disso, de outro. Hoje eu provei que eu sou muito capaz, eu preciso de uma pessoa pra fazer um serviço, às vezes não tem uma mulher que faz, então é um homem que vem fazer, mas tipo assim, eu sou independente. Não é fácil você chegar aí, não. Em lugar pequeno, aqui, é muito difícil, na cidade grande eu acredito que deve ser mais fácil, mas aqui não foi fácil. Quando você tá na rua tá lá as pessoas te secando, você tem que enfrentar o ciúme das mulher, que elas acha que só porque cê tá sozinha que cê tá atrás de alguém, não pode olhar pros home delas. É uma luta, hoje em dia eu conquistei o meu espaço, mas não foi fácil, é muito preconceito, muita falta de respeito, muito tudo, espero que através de mim outras mulheres tenham coragem.

Logo que eu separei uma supervisora da escola falou assim: "Se eu fosse você, eu venderia essa casa e sumia daqui". Tipo assim, como que eu ia ficar aqui, em um lugar pequeno, separada. Me deu vontade de dar uma banana pra ela, falei pra ela que eu jamais ia fazer isso, entendeu? Eu não sei se fazia parte do tratamento, pra experimentar outras coisas, mas a minha psicóloga me propôs pra mim vender a casa e ir pra cidade, agora não sei aonde que ela queria chegar com isso, não entendi e não perguntei.

A minha casa pra mim parece como se fosse um ser vivo, ela faz parte de mim, foi uma conquista muito grande, então, tipo assim, a gente morava sempre nas casas cedidas das fazendas e a casa pior que tinha nas fazenda, porque você tinha que ter braço pra você conquistar uma casa melhor nas fazenda e o meu pai já tava velhinho e a minha mãe, eu e a minha irmã ali, geralmente quem morava nas casas melhor tinha o homem da casa mais novo e com bastante filho pra trabalhar, no nosso caso não era assim. Então eu jamais penso em me desfazer da minha casa, posso mudar de ideia, mas, no momento, ela faz parte de mim. Minha casa é o meu esconderijo, a minha fuga, a minha casa é como se fosse um ser vivo, ela faz parte de mim, ela me abraçou, ela me ajudou muito a enfrentar o mundo lá fora. Tô na minha casa, tô na minha casa, ninguém chega aqui, eu tô segura. Eu vejo segurança, ela me abraçou, é estranho, mas a minha casa é um ser vivo.

Figura 183 - Percurso de memória de Luzia dos Santos, p.16.

Nessa foto eu tava abraçada, eu tava muito feliz nessa época. Eu trabalhava na casa da Benê, todo ano que ela ia pra praia ela me convidava, eu não conhecia o mar, e eu falava não. Não que ela ia me tratar como empregada, porque ela ia deixar eu me divertir, ela é uma pessoa muito generosa, mas era o momento que eu ficava mais livre pra tá namorando, não tinha compromisso. Nessa excursão, o Leonel foi e ele me levou, a gente era solteiro ainda, foi o máximo, então a gente passou em Paranaguá, no lugar dos navio, aí alguém falou que aquilo lá era o mar, eu olhei e o mar parado, aqueles navio encostado, pensei "nossa, que coisa sem graça", aí continuou, a gente chegou em Guaratuba de noite, aí eu vi aquelas onda branca, eu fiquei encantada, era muito bonito, eu não sei se era noite de lua cheia, eu não sei. Eu tava dentro do ônibus ainda, eu fiquei encantada com a beleza do mar, essa viagem foi marcante, o mar foi assim muito intenso quando eu vi.

Eu jamais imaginei que eu ia ter uma casa assim, jamais. Tanto é eu teria que ter um pouquinho mais de condição pra cuidar melhor dela. Ela é uma amiga, essa casa é uma aliada e tanto, ela é uma aliada, é assim que eu me sinto.

Às vezes eu ia em algum lugar, ia na igreja que hoje em dia eu não vou, aí quando eu tava voltando, às vezes com um vazio muito grande, aconteceu uns tempo que eu resolvi ir pra igreja, ir na missa, falei "vou participar da comunidade", aí eu ia, participava lá, mas o vazio continuava. Aí lembro assim, quando eu ia na rua, eu ia bem arrumada, eu tinha eu me agarrar em alguma coisa, eu subia sozinha, parecia que eu tava solta, desprotegida, quando eu avistava a minha casa era uma proteção. Entrei, aqui eu tô segura (chora). É eu tive que ser forte, se a gente não é o zotro toma conta da gente, o zotro engole, às vezes eu sentia engolida, mas aí eu lutava, lutava e saia fora

Eu não sei se eu tinha visto o mar na televisão, devia ter visto porque assistia filme, mas foi muito marcante. Ainda mais com uma pessoa que eu tava extremamente apaixonada.

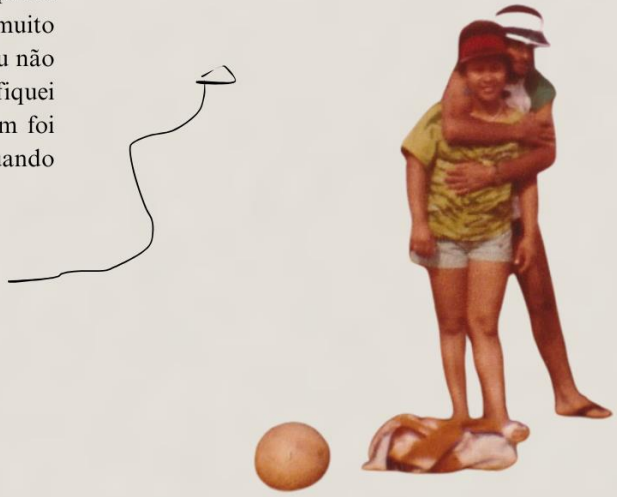


Figura 184 - Percurso de memória de Luzia dos Santos, p.17.

Fotografias 6 e 7 - "Que que eu tô fazendo aqui?

Que eu tô fazendo aqui? (...) Eu tava naquele mundo (cidade) sendo levada, mas eu não entendia (...)"

Apresentação no Moringão, Londrina. 1986. Autoria desconhecida

Apresentação no Moringão, Londrina. 1986 . Autoria desconhecida

Essas aqui são do ano que eu e formei, de uma apresentação que a gente fez no Moringão (ginásio esportivo). Eu me formei no magistério não sei se foi em novembro ou no começo de dezembro. Depois disso, eu já casei. Casei no dia 24 de dezembro e já vim pro sítio.

Foi uma conquista muito grande, porque como aquela época gente pobre não estudava, estudava até o quarto ano e olha lá. A pessoa tirava a quarta série, quando conseguia tirar. Era uma conquista porque na região aqui (Maravilha) não tinha o colegial.

Até a quarta série eu estudei nas escolinhas rurais, naquelas escolinhas que tinha um professor que dava aula pra primeiro, segundo, terceiro e quarto ano, tudo misturado, então a gente aprendia só na fé mesmo. Era aquela mistureira. Aquele aluno que era mais inteligente ia ajudando o outro.

Então eu tirei a quarta série, mas demorou. Tipo assim, eu fui até a quarta série, mas eu só comecei e não terminei, porque a minha família mudou para Bauru, nós ficamo lá 11 meses só – foi quando o meu pai acabou com tudo que ele tinha, já não tinha nada, acabou com o restinho –. Aí a gente voltou com a malinha nas costas, essa época eu ia fazer 12 anos. Nessa idade, pra fazer a quarta série, já era velha, mas eu quis tirar a quarta série porque eu queria muito estudar, eu tinha loucura por estudar.

Quando a gente voltou, ficamos na casa da Ritinha (irmã), que era na Volta Grande, na Fazenda do xxxxxx. Depois a gente arrumou um local pra tocar um pedaço de café, qualquer coisa, no Lote 8. Do Lote 8, a gente veio pra Floresta, novamente pra tocar café.

Fiquei trabalhando lá na roça depois que terminei a quarta série e tal e tal, depois disso que trabalhei em algumas casas. Na roça, a gente não conseguia comprar uma roupa, não conseguia fazer nada, porque não ganhava, tinha dinheiro uma vez por ano, quando colhia o café ou quando tinha um milinho pra vender, mas vendia pra comer.

Figura 185 - Percurso de memória de Luzia dos Santos, p.18.

Por isso eu fui trabalhar na cidade, a gente precisa comprar as coisas. A primeira casa que eu fui, era do homem que as empregada tinha que correr, o xxxxxxxxx, pra ele não agarrar. Eu ficava grudada com a mulher dele porque eu sabia que se eu ficasse sozinha um minuto com ele, ele ia passar a mão em mim. Ele ia fazer alguma coisa. A mulher dele sabia como que ele era, então ela meio que cuidava da gente também, não deixava a gente sozinha com ele.

A gente comprava roupa quando era época de algodão que daí a gente ia colher algodão com os outro, assim a gente conseguia pegar aquele dinheiro. Era quando a gente ia pra Londrina, comprava uma calça lá, tipo jeans, comprava um sapatinho lá. Tudo tinha que durar, era pro ano inteiro, até o próximo algodão. Era muito complicado comprar uma roupa pra gente.

Depois de um tempo trabalhando nessa casa horrorosa eu voltei e fiquei na roça. A Benê era amiga dessa família, foi assim que o Seu Ramos, marido dela, veio na roça atrás de mim. O Seu Ramos veio atrás de mim – nessa época a gente morava ali na Floresta, eu tinha 19 anos – eu trabaiava na roça com o meu pai, trabaiava às vezes por dia pra ganhar algum dinheirinho, foi assim que o seu Ramos foi atrás de mim e eu fui lá pra trabalhar pra eles. A Benê tava bem nos dia de ganhá o Fernando, ela tinha a Luciana de 4 anos e o Silvio de 1 aninho.

Eu fiz supletivo, que era de quinta a oitava lá no Colégio Anchieta e depois eu fiz o magistério no IEEL. Essas fotos são de quando eu tava terminando o magistério, em 86.

Urbano e rural

Tô com as meninas da minha sala do magistério aqui, (aponta para a foto) não lembro o nome de nenhuma delas. Fazer o magistério pra mim foi assim, como que eu posso dizer, foi muito Maravilhoso. Ninguém na condição de vida que eu tinha fazia o magistério. E eu tava ali com uma turma, fazendo o magistério, com meninas que vinha do Colégio Mãe de Deus, do Colégio São Paulo, de num sei de onde. **E eu vinha da roça, daquelas escolinhas que era um professor só pra ensinar do primeiro ao quarto ano.**

Naquele tempo, pra escolher a turma ali no IEEL, (Instituto de Educação Estadual de Londrina) era por nota. Eu consegui uma nota muito boa porque a minha patroa me preparou, porque naquele tempo cê tinha que fazer tipo um pré-vestibular pra você entrar no magistério. Ela me preparou, ela deu aula pra mim e eu fui fazer essa pequena prova lá, passei com uma nota muito boa. Eles pegaram as melhores notas e montaram uma turma.

Eu caí nessa turma pro meu bem e pro meu azar, pro meu bem porque a turma me levou, mas pro meu azar porque eu não tinha base nenhum. Fiz supletivo de quinta a oitava, reprovando ainda. E eu comecei a ficar ali pra trás, a ficar boiando mesmo. Eu não entendia nada do que o professor tava falando, pra mim tava falando grego. Daí eu não conseguia acompanhar a turma de jeito nenhum. Eu não tinha base pra aquilo,

Figura 186 - Percurso de memória de Luzia dos Santos, p.19.

Cidade e roça: “Dois mundos”

Eles tentaram mudar eu de turma, mas eu falei: “não, eu não vou voltar pra trás”. Eu não aceitei. Em todo lugar que eu vou, eu sempre encontro uma pessoa que parece que tá ali pra me ajudar, eu fiz amizade com a Giovana, ela era muito inteligente, uma polaquinha muito inteligente. E ela me adotou. Ela levava eu pra estudar com ela, ponhava eu ali junto com ela. Eu consegui não reprovar nenhum ano e acompanhar a turma graças a essa Giovana, que tava lá já me esperando. Ela me adotou. Ela levava eu pra casa dela e a mãe dela fazia aquele chazinho e tal. Ela não me abandonou e eu consegui acompanhar a turma.

Esse dia (olha para a foto) era quase a formatura da gente, toda a turma lá tinha que montar uma apresentação. A gente foi escolhida pra representar o IEEL nos jogos abertos que ia ser no Moringão.

E lá a gente deixou o Moringão inteirinho em pé, aplaudindo. Então por isso que essa foto me marca muito. Eu olhava para aquilo, aquele mundão de gente levantado, batendo palma pra gente, gritando, aplaudindo e falava: “Meu Deus, que mundo é esse?”

Eu não lembro o nome da minha apresentação, só pensava o que eu tava fazendo lá. “Que eu tô fazendo aqui?” Eu ia, assim, empurrada. Todo lugar que eu ia, eu ia assim. Eu sentia aquele sentimento e tudo, mas eu não entendia o que eu tava fazendo ali, porque eu fui criada lá no meio do mato mesmo.

Distância Social

O meu pai analfabeto, a minha mãe analfabeta, doente, sabe? Eu não tinha informação nenhuma, eu tava naquele mundo sendo levada, mas eu não entendia, muitas coisas eu não entendia.

(Olha para as fotos) **Nossa, era muita distância, uma distância muito grande** (entre a vida no campo e a vida na cidade). Tanto é que eu estava lá com a turma fazendo magistério, terminando o magistério, e às vezes parecia que **aquele mundo não era meu**, era um mundo muito diferente. Eu me sentia um peixe fora d´agua. Total, era um peixe fora d´agua. Eu fui indo, fui levando.

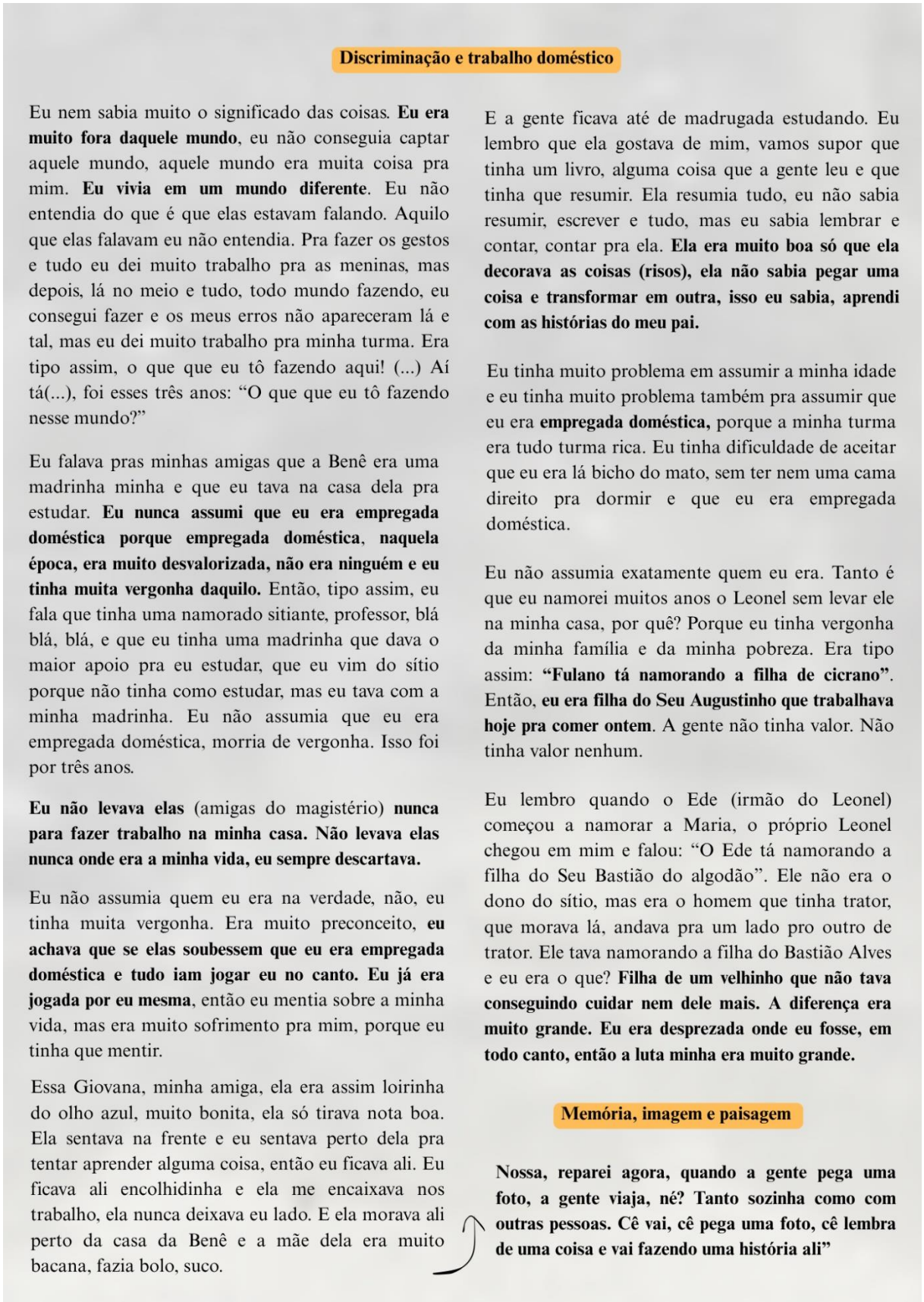
Era como se fosse uma onda e a onda fosse me levando, mas eu não sabia porque que eu tava ali, o que queria dizer aquilo ali, mas com o tempo eu fui. Hoje em dia tem youtube, tem tudo, a pessoa tem acesso a tudo, aquele tempo a gente não tinha informação de nada. **Hoje o mundo rural é valorizado.**

Eu sabia da vida lá na roça, tanto é que quando chegava o dia deu ir pra roça era o dia mais feliz pra mim. No começo, a gente vinha pra casa uma vez por mês. Depois era todo final da semana. Quando era assim marcado pra vim pra roça, tipo assim, era como se fosse uma viagem internacional, era isso a sensação.

Essas eram algumas meninas da minha turma (aponta para a foto). **Eu a empregadinha, que veio do sítio, de escolinha rurais. Essas são as minhas amigas de turma,** Não lembro o nome de nenhuma, só lembro da Giovana, só que ela não tá na foto. Essa Japonesinha é a Rosangela (movimento de lembrança), ela é sobrinha do Makihara, por isso eu sei (proprietário do mercadinho mais antigo de Maravilha). Essas meninas eram muito boas, eram muito inteligentes, eram as melhores do colégio, mas era tudo menininha filinha de papai, a mais pobre assim, que não era pobre, era a Giovana

Uma vez que eles (escola) **queriam me reprovar** era em educação física, **porque eu não tinha coordenação motora nenhuma**. Eu ia jogar vôlei lá eu não sabia nada, porque eu fui criada subindo em árvore, pulando no Tibagi. Até hoje eu não tenho coordenação espacial nenhuma. Tanto é que pra ir em um lugar em Londrina eu tenho que marcar pra não esquecer. **A escola, na época, não valorizava os conhecimentos que eu tinha na roça, nenhum. Eu tinha muitos conhecimentos, mas pra eles não servia pra nada**.

Figura 187 - Percurso de memória de Luzia dos Santos, p.20.



Discriminação e trabalho doméstico

Eu nem sabia muito o significado das coisas. **Eu era muito fora daquele mundo**, eu não conseguia captar aquele mundo, aquele mundo era muita coisa pra mim. **Eu vivia em um mundo diferente**. Eu não entendia do que é que elas estavam falando. Aquilo que elas falavam eu não entendia. Pra fazer os gestos e tudo eu dei muito trabalho pra as meninas, mas depois, lá no meio e tudo, todo mundo fazendo, eu consegui fazer e os meus erros não apareceram lá e tal, mas eu dei muito trabalho pra minha turma. Era tipo assim, o que que eu tô fazendo aqui! (...) Aí tá(...), foi esses três anos: "O que que eu tô fazendo nesse mundo?"

Eu falava pras minhas amigas que a Benê era uma madrinha minha e que eu tava na casa dela pra estudar. **Eu nunca assumi que eu era empregada doméstica porque empregada doméstica, naquela época, era muito desvalorizada, não era ninguém e eu tinha muita vergonha daquilo.** Então, tipo assim, eu fala que tinha uma namorado sitiante, professor, blá blá, blá, e que eu tinha uma madrinha que dava o maior apoio pra eu estudar, que eu vim do sítio porque não tinha como estudar, mas eu tava com a minha madrinha. Eu não assumia que eu era empregada doméstica, morria de vergonha. Isso foi por três anos.

Eu não levava elas (amigas do magistério) **nunca para fazer trabalho na minha casa. Não levava elas nunca onde era a minha vida, eu sempre descartava.**

Eu não assumia quem eu era na verdade, não, eu tinha muita vergonha. Era muito preconceito, **eu achava que se elas soubessem que eu era empregada doméstica e tudo iam jogar eu no canto. Eu já era jogada por eu mesma**, então eu mentia sobre a minha vida, mas era muito sofrimento pra mim, porque eu tinha que mentir.

Essa Giovana, minha amiga, ela era assim loirinha do olho azul, muito bonita, ela só tirava nota boa. Ela sentava na frente e eu sentava perto dela pra tentar aprender alguma coisa, então eu ficava ali. Eu ficava ali encolhidinha e ela me encaixava nos trabalho, ela nunca deixava eu lado. E ela morava ali perto da casa da Benê e a mãe dela era muito bacana, fazia bolo, suco.

E a gente ficava até de madrugada estudando. Eu lembro que ela gostava de mim, vamos supor que tinha um livro, alguma coisa que a gente leu e que tinha que resumir. Ela resumia tudo, eu não sabia resumir, escrever e tudo, mas eu sabia lembrar e contar, contar pra ela. **Ela era muito boa só que ela decorava as coisas (risos), ela não sabia pegar uma coisa e transformar em outra, isso eu sabia, aprendi com as histórias do meu pai.**

Eu tinha muito problema em assumir a minha idade e eu tinha muito problema também pra assumir que eu era **empregada doméstica,** porque a minha turma era tudo turma rica. Eu tinha dificuldade de aceitar que eu era lá bicho do mato, sem ter nem uma cama direito pra dormir e que eu era empregada doméstica.

Eu não assumia exatamente quem eu era. Tanto é que eu namorei muitos anos o Leonel sem levar ele na minha casa, por quê? Porque eu tinha vergonha da minha família e da minha pobreza. Era tipo assim: **"Fulano tá namorando a filha de cicrano"**. Então, **eu era filha do Seu Augustinho que trabalhava hoje pra comer ontem**. A gente não tinha valor. Não tinha valor nenhum.

Eu lembro quando o Ede (irmão do Leonel) começou a namorar a Maria, o próprio Leonel chegou em mim e falou: "O Ede tá namorando a filha do Seu Bastião do algodão". Ele não era o dono do sítio, mas era o homem que tinha trator, que morava lá, andava pra um lado pro outro de trator. Ele tava namorando a filha do Bastião Alves e eu era o que? **Filha de um velhinho que não tava conseguindo cuidar nem dele mais. A diferença era muito grande. Eu era desprezada onde eu fosse, em todo canto, então a luta minha era muito grande.**

Memória, imagem e paisagem

Nossa, reparei agora, quando a gente pega uma foto, a gente viaja, né? Tanto sozinha como com outras pessoas. Cê vai, cê pega uma foto, cê lembra de uma coisa e vai fazendo uma história ali"

Figura 188 - Percurso de memória de Luzia dos Santos, p.21.

"A fotografia é uma viagem de pensamento, como uma paisagem da vida. Como em uma paisagem, cê vai lembrando das histórias a partir dos lugares, das imagens"

"É uma viagem de história de vida, cê vai pensando e vai viajando, cê volta na sua história de vida."

"Quando a gente tá andando, quinem você que vai no sítio amanhã andando, procura prestar atenção em como a cabeça vai longe, lembra de cada história, na foto acontece a mesma coisa".

Fotografias 8 e 9 - "Minha primeira viagem pro Mato Grosso"

"Minha primeira viagem pro Mato Grosso". 1989. Autoria: Leonel

Fiz essa foto no Mato Grosso, foi a primeira vez que eu fui no Mato Grosso (risos), na casa da minha irmã Salete. Depois dessa eu voltei lá dois anos seguidos. A minha irmã morava lá na fazenda, eu tirei essa foto com o chapéu de um dos boiadeiros de lá, eu gosto, né? Gosto de fazenda, gosto de coisa de boiadeiro, foi gratificante, o lugar é bem diferente, não tem tanto morro, você olha e vê o horizonte. Eu tava me sentindo muito bem nesse lugar. Eu lembro quando chegou lá não tinha água nas torneira e a gente ia buscar água lá no pasto, um monte de gente lá da colônia com uns balde, tinha que passar num pasto, umas vaca correro atrás da gente. Menina, mais eu corri tanto, que vaca me pegou da onde nada. Era só risada. Esse tempo eu já tinha casado, já não morava em fazenda e nem nada, morava em Maravilha naquela casinha da escola. Lá no Mato Grosso foi gostoso, era colônia, não tinha cerca entre as casas, os vizinho tudo falava um com o outro, era tudo muito ligado.

Aquele negócio de ir buscar água todo mundo junto, porque tinha quebrado a bomba, lembrou a minha infância. Aquele monte de gente tudo indo buscar água, foi uma festa.

Geralmente as fotos são de momentos bons da vida.

Figura 189 - Percurso de memória de Luzia dos Santos, p.22.

Tomemo carreira de vaca, andemo de trator (aponta para a fotografia 8), eu mais o Leonel fomo andando por uma estrada muito longe para tirar foto, de repente a gente viu umas pata de gato muito grande, de onça, sabe? A Gente correu tanto, chegamo na casa da minha irmã com a língua de fora. A minha irmã ficou brava: "Olha pra onde você foram, é perigoso!". Fazenda, gado, peão, papagaio, periquito tudo voando, isso pra mim era um máximo. Eu gosto de tudo que é do mato, mas não gosto de roupa de quadrinha. **Eu me considero uma pessoa da roça, do mato**, eu vivi isso e, apesar de ser uma pobreza, era muito gostoso, tomar banho de rio, pendurar nas árvores, era muito gostoso. **Sou gente da terra que pisa na terra, eu gosto de ir pra cidade, mas o que me leva pra outro patamar é a roça.**

"Mato Grosso". 1989. Autoria: Leonel

Maravilha é um lugar com facilidade, com acesso mais fácil pra roça. Aqui é rural, a vida aqui é rural. Aqui em Maravilha as pessoas acordam cedo porque elas têm que trabalhar na cidade, a maioria, aí elas têm que pegar o ônibus pra ir pra cidade. As mulher têm vários serviço, mas tem muitas que trabalha de doméstica e de faxineira. As pessoas acordam cedo aqui, têm muitos homens que trabalham de vigilante na cidade, trabalha na construção também. Os homens que ficam aqui trabalham nas fazenda, tem tratorista e muitas máquinas modernas, muitas vezes tem que fazer curso pra trabalhar com essas máquinas.

A vida aqui é boa, não é ruim! As pessoas têm o seu emprego, não é aquela agitação. No final de semana tem um som alto nos carros, mas é só. Bar não fica até muito tarde, durante a semana antes das dez qualquer bar daqui já fecha, coisa ruim assim é muito difícil de acontecer, coisa agressiva é difícil. Às vezes tem um bate-boca, mas é muito difícil.

O ônibus aqui é fundamental, com ele as pessoas tem acesso à cidade, pra pessoa trabalhar, pra fazer as contas deles. A maioria das pessoas faz as compras na cidade, aqui têm as mercearias, mas a maioria das pessoas faz a compra na cidade, as mercearias são mais caras, porque eles compram em Londrina e vendem mais caro aqui. Diversão aqui é futebol, um bingo, o pessoal gosta do bingo, agora tem uma lanchonete, e tem bar. Não tem muita diversão aqui.

Figura 190 - Percurso de memória de Luzia dos Santos, p.23.

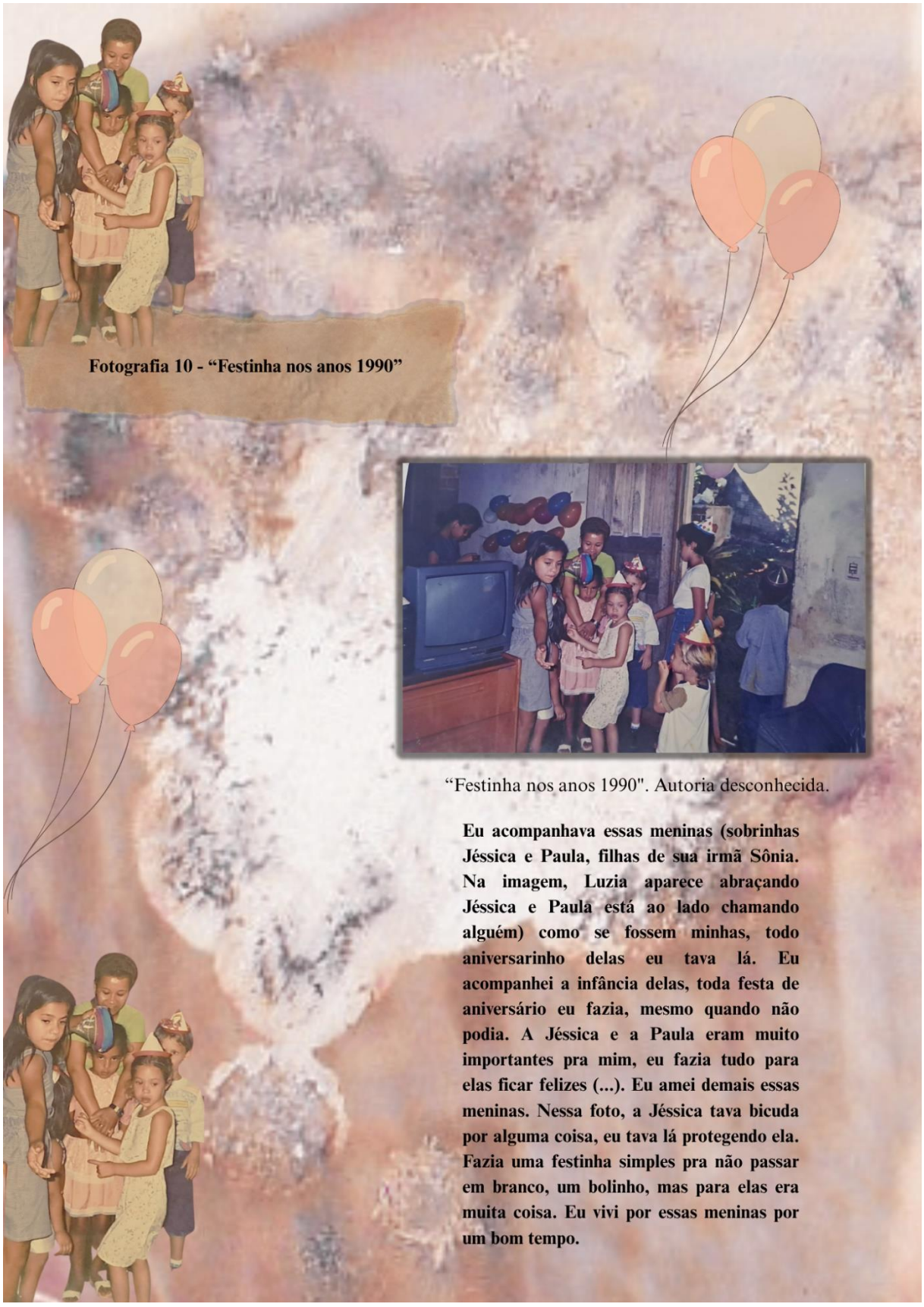


Figura 191 - Percurso de memória de Luzia dos Santos, p.24.

Figura 192 - Percurso de memória de Luzia dos Santos, p.25.

4.6 Trajeto Visual – Bela de Souza Mendes de Oliveira (Dona Bela)

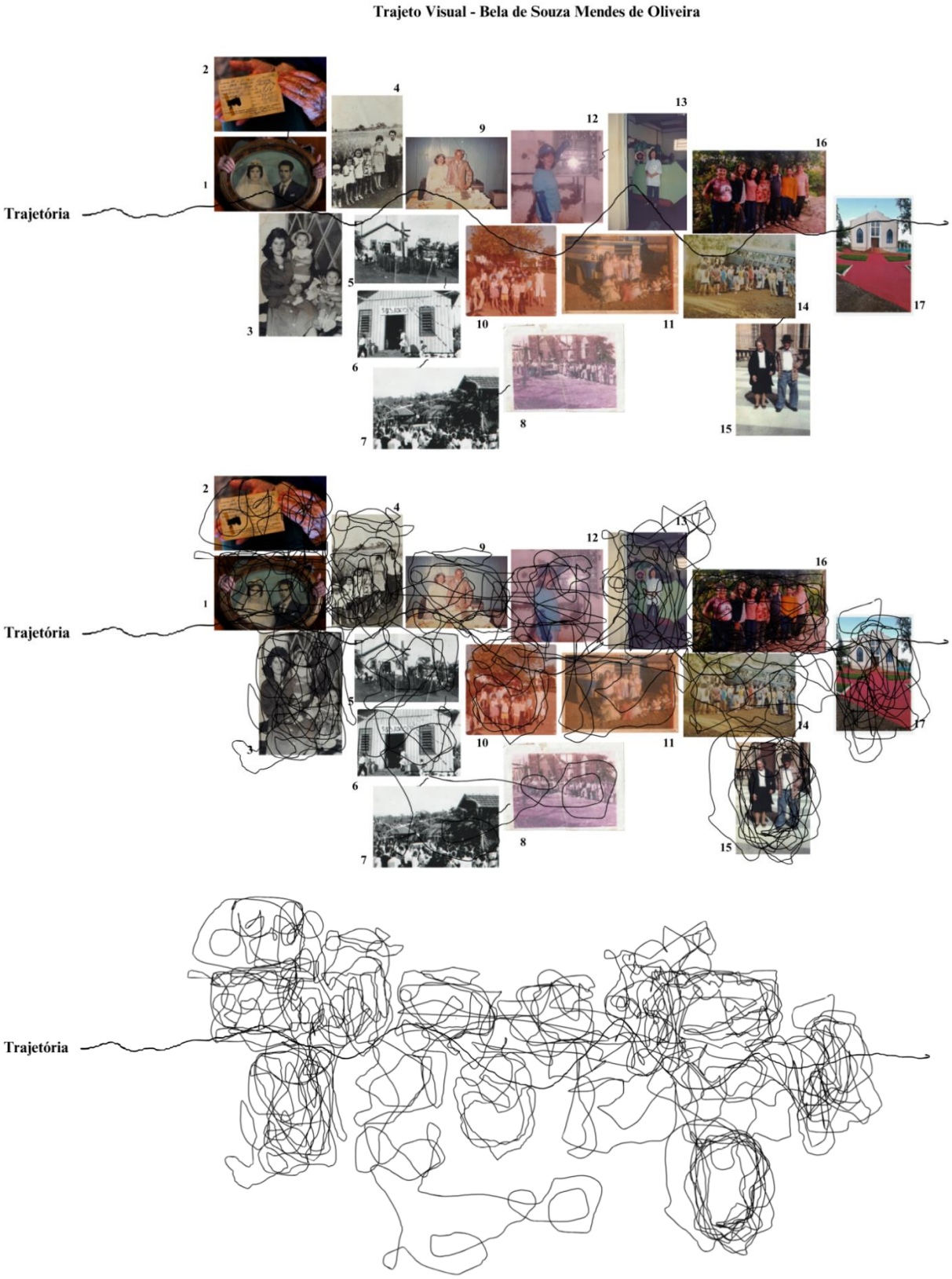


Figura 193 - Conjunto de Imagens. Trajeto Visual de Bela de Souza Mendes de Oliveira. Acervo do estudo.

Figura 194 - Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p.1.

Fotografia 1- Foto do casamento

"Foto de casamento". Pintura sobre fotografia. Autoria desconhecida. 1963. Londrina

Casamento

Essa foto é do meu casamento. Essa foto aqui trouxe muito alegria, porque é uma felicidade quando a gente casa assim de noiva, nem sei explicar muito, porque a gente tava muito feliz, muito contente. Naquele tempo, nois morava no sítio e a gente casou na Catedral de Londrina. Então, foi muito bonito o casamento, a gente teve uma festa boa, depois da festa teve um baile, amanheceu o dia no baile. Era uns baile que fazia nos **terreirão**, né? Eu sei que nossa, teve muito bom!

(...) A gente tava feliz porque tava casando, né? Mas, ao mesmo tempo, a gente também sentia que ia separar dos pais da gente, sentia assim um pouco triste também, porque quando cê casa aí já é outra vida, outra coisa né. Cê já sabe que a casa de pai e mãe é só pra você passear, já não é aquela coisa, cê já vai ter marido, vai ter que tomar conta da própria casa.

1967: Maravilha

De lá, desse lugar (Sítio Zamberlan), a gente veio morar em Londrina, fiquemo bastante tempo em Londrina. Ele (companheiro) caçou muito serviço, daí de lá ele conseguiu aqui em Maravilha, mas aí eu já tinha duas menina, as duas mais velha, a Lúcia e a Creide. De lá a gente veio pra cá, daí desse tempo a gente passou bastante trabalho, assim, a gente sofreu bastante aqui nesse lugar (Maravilha), nos começo era muito difícil.

A gente não tinha ninguém conhecido da gente, era tudo estranho, mas devagarzinho a gente foi pegando amizade né, com um, com outro. Aí já foi melhorando. Levaram a gente pra morar num lugar ruim – porque atrás do cemitério lá não tinha nenhuma casa, só tinha essa casa onde a gente foi morar –, não tinha água, não tinha luz. Daí a gente não gostou nada, daí arrumemo uma casa aqui na Maravilha e mudemo pra cá.

Figura 195 - Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p.2.

Aquele tempo o nosso correio era cuidado por uma mulher, a Dona Rosália. Ela ajudou muito a gente. O Zé (companheiro) não entendia muito bem as coisa, né? Então ela ajudava, ela ia lá pro cemitério (Seu Zé foi o primeiro coveiro de Maravilha) falar pra ele como é que era, como é que fazia, aí foi indo e ele foi acostumano. Aí com o tempo eu também peguei esse serviço na Sanepar (Companhia de Saneamento do Paraná), daí foi melhorando mais. E daí a gente conseguiu comprar essa casa pra gente morar (casa que a família vive atualmente), daí não precisava mais pagar aluguel. Aí a gente tá aqui até agora, até já aposentei, trabaiei 24 ano aqui na Maravilha, trabaiei um ano em Londrina e é isso aí.

Primeiro a gente sofreu muito, de lá de baixo trouxero a gente pra uma escola, a escola tava muito velha e eu tava grávida da Vilma.

Daí a Dona Rosália pegou e foi em Londrina – naquele tempo era tudo da prefeitura, a ACESF (Administração dos Cemitérios e Serviços Funerários de Londrina) era tudo da prefeitura – e ela foi na Prefeitura e falou para eles pra fazer uma casa pra gente. Era perigoso porque eu tava grávida, a escola tava velha, querendo cair, né? Era perigoso, um temporal as vezes podia derrubar.

Aí rapidinho eles rancaram a casa lá de baixo e trouxero pra cá, daí fizeram a casa pra gente, a gente mudou ali. Aí dali eu ganhei a Vilma, nasceu o Valdir, nasceu a Sônia. E aí nóis conseguimos, depois que eu consegui o serviço da Sanepar tudo, aí a gente foi guardando um dinheirinho e conseguimo comprar aqui. Aí a gente mudou, aí aqui nessa casa eu tive a Sônia e o Reginaldo.

Essa foto aqui (emocionada, aponta para a foto) **é uma relíquia** que a gente tem, né? Porque quantos ano casado, agora a gente tá viúva, na verdade, mas a gente teve um casamento bom, criemo tudo os nosso filho e agora a gente perdeu ele (começa a chorar), então eu sinto. Tudo é por Deus, mesmo assim a gente se encontra feliz porque ele foi muito bom, a gente não queria que fosse do jeito que aconteceu, porque a gente ficou muito triste, a gente não pode nem vê ele lá. Eu tenho muita tristeza disso! (Seu Zé faleceu durante a pandemia de covid-2019). Graças a Deus a gente viveu cinquenta e poucos ano junto, 2013 fez 50 anos de casado. (...) Peço a Deus que Deus tenha ele em um bom lugar.

Trajetória da Família

Eu vim com cinco ano de Santa Catarina. Eu nem lembro direito nada lá, era muito pequena, muito nova, mas eu sei que **meu pai trabaiava na roça, minha mãe cuidava da casa.**

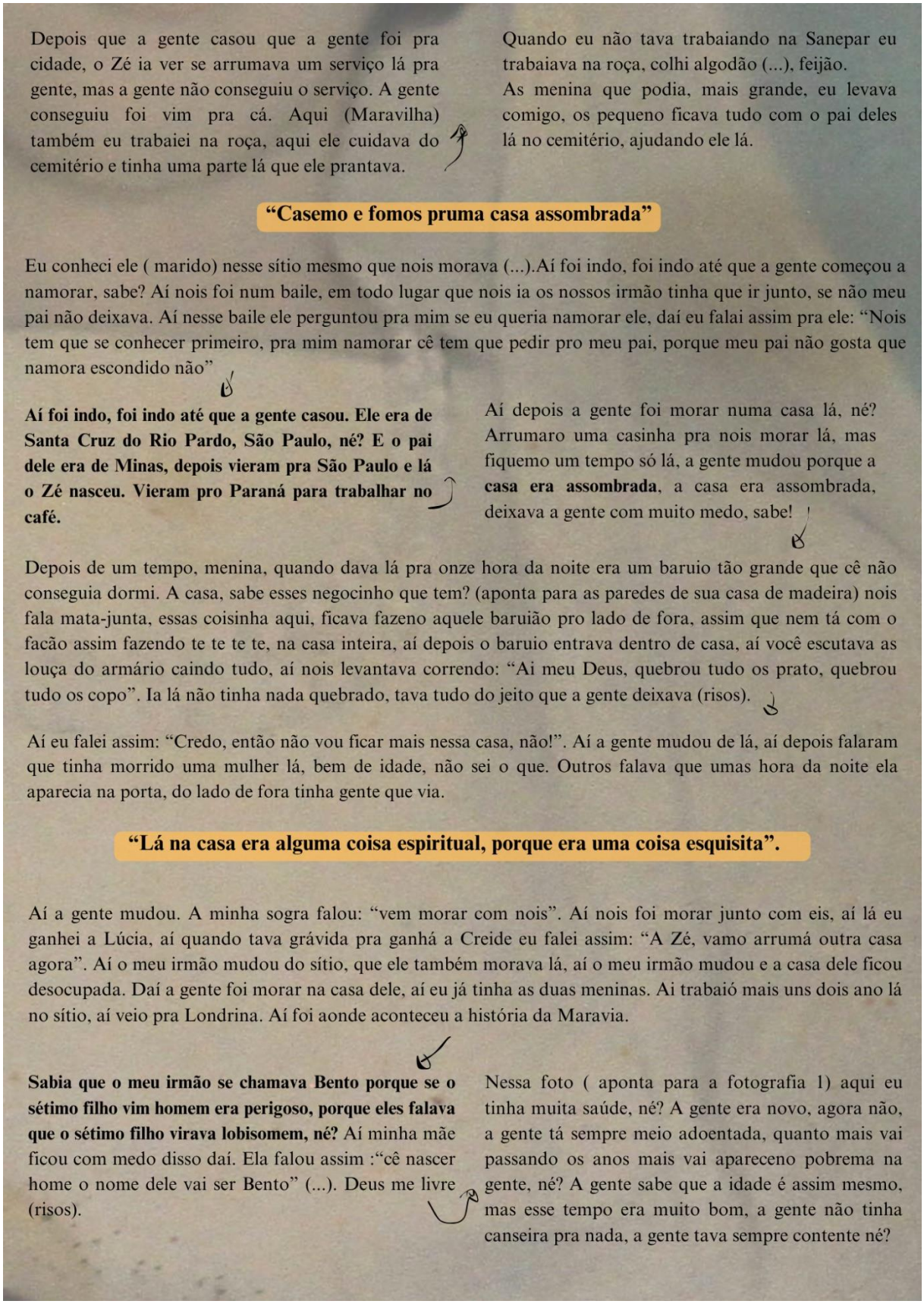
Aí trabaió muitos ano, aí a gente foi tudo crescendo, tudo ajudando o pai a trabaiá na roça, **nois tudo trabaiava na roça, então a gente quase não estudou, nem eu nem os meus irmão**. Estudava pouco, **daí o pai já tirava da escola pra ajuda nos serviço**. A família era grande, né? Então tudo que pudesse trabalha tinha que trabalha, não era fácil não!

E a gente morou nuns par de lugarzinho, morou no Limoeiro, morou no Escalone, perto da Warta, chamava de Zamberlan o sítio lá. Lá que eu me casei.

É que meu pai tinha um sitinho lá em Santa Catarina, aí ele vendeu o sitinho e veio aqui pro Paraná, **naquele tempo a turma falava muito que o Paraná era muito bom e era nada**. Coitado, ele veio pra cá, mas eles sofreram bastante, daí o dinheiro que ele trouxe não deu pra nada. Daí foi trabaiá de porcentagem na roça, sabe?

A minha mãe, coitada, ela fazia queijo, tirava leite das vaca e meu pai ajudava na roça e cuidava das criação também, gado. **Eu trabalhei na roça, ixe nossa, quando eu casei eu não sabia nem fazer nada de serviço de casa, porque eu só sabia fazer serviço da roça, mas tudo quanto era serviço que eles me dava eu sabia fazer da roça.**

Figura 196 - Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p.3.



Depois que a gente casou que a gente foi pra cidade, o Zé ia ver se arrumava um serviço lá pra gente, mas a gente não conseguiu o serviço. A gente conseguiu foi vim pra cá. Aqui (Maravilha) também eu trabaiei na roça, aqui ele cuidava do cemitério e tinha uma parte lá que ele prantava.

Quando eu não tava trabaiando na Sanepar eu trabaiava na roça, colhi algodão (...), feijão.
As menina que podia, mais grande, eu levava comigo, os pequeno ficava tudo com o pai deles lá no cemitério, ajudando ele lá.

"Casemo e fomos pruma casa assombrada"

Eu conheci ele (marido) nesse sítio mesmo que nois morava (...).Aí foi indo, foi indo até que a gente começou a namorar, sabe? Aí nois foi num baile, em todo lugar que nois ia os nossos irmão tinha que ir junto, se não meu pai não deixava. Aí nesse baile ele perguntou pra mim se eu queria namorar ele, daí eu falai assim pra ele: "Nois tem que se conhecer primeiro, pra mim namorar cê tem que pedir pro meu pai, porque meu pai não gosta que namora escondido não"

Aí foi indo, foi indo até que a gente casou. Ele era de Santa Cruz do Rio Pardo, São Paulo, né? E o pai dele era de Minas, depois vieram pra São Paulo e lá o Zé nasceu. Vieram pro Paraná para trabalhar no café.

Aí depois a gente foi morar numa casa lá, né? Arrumaro uma casinha pra nois morar lá, mas fiquemo um tempo só lá, a gente mudou porque a **casa era assombrada**, a casa era assombrada, deixava a gente com muito medo, sabe!

Depois de um tempo, menina, quando dava lá pra onze hora da noite era um baruio tão grande que cê não conseguia dormi. A casa, sabe esses negocinho que tem? (aponta para as paredes de sua casa de madeira) nois fala mata-junta, essas coisinha aqui, ficava fazeno aquele baruião pro lado de fora, assim que nem tá com o facão assim fazendo te te te te, na casa inteira, aí depois o baruio entrava dentro de casa, aí você escutava as louça do armário caindo tudo, aí nois levantava correndo: "Ai meu Deus, quebrou tudo os prato, quebrou tudo os copo". Ia lá não tinha nada quebrado, tava tudo do jeito que a gente deixava (risos).

Aí eu falei assim: "Credo, então não vou ficar mais nessa casa, não!". Aí a gente mudou de lá, aí depois falaram que tinha morrido uma mulher lá, bem de idade, não sei o que. Outros falava que umas hora da noite ela aparecia na porta, do lado de fora tinha gente que via.

"Lá na casa era alguma coisa espiritual, porque era uma coisa esquisita".

Aí a gente mudou. A minha sogra falou: "vem morar com nois". Aí nois foi morar junto com eis, aí lá eu ganhei a Lúcia, aí quando tava grávida pra ganhá a Creide eu falei assim: "A Zé, vamo arrumá outra casa agora". Aí o meu irmão mudou do sítio, que ele também morava lá, aí o meu irmão mudou e a casa dele ficou desocupada. Daí a gente foi morar na casa dele, aí eu já tinha as duas meninas. Ai trabaió mais uns dois ano lá no sítio, aí veio pra Londrina. Aí foi aonde aconteceu a história da Maravia.

Sabia que o meu irmão se chamava Bento porque se o sétimo filho vim homem era perigoso, porque eles falava que o sétimo filho virava lobisomem, né? Aí minha mãe ficou com medo disso daí. Ela falou assim :"cê nascer home o nome dele vai ser Bento" (...). Deus me livre (risos).

Nessa foto (aponta para a fotografia 1) aqui eu tinha muita saúde, né? A gente era novo, agora não, a gente tá sempre meio adoentada, quanto mais vai passando os anos mais vai apareceno pobrema na gente, né? A gente sabe que a idade é assim mesmo, mas esse tempo era muito bom, a gente não tinha canseira pra nada, a gente tava sempre contente né?

Figura 197 - Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p.4.

Fotografia 2 - Terno

Terno. Maravilha, 2023. Acerco de pesquisa.

Aquele tempo eles (homens) tinha, tipo, quinem um respeito pelo terno. Dipois que casava eles não deixava o terno lá guardado, não. Qualqué ocasião, pra í até numa missa eles vestia o terno, assim, se tivesse fazeno frio, as veiz pra í notro casamento, tudo os casamento a turma tinha que í de terno, os padrinho, os pai, então já ficava lá. O terno era muito importante. Nossa, o terno dele ele uso muitos ano depois de casado, até que foi cabano o costume, aí o povo já começava a fala: "Terno não usa mai, não".

De 63 até agora, tem muito tempo que ele guardou esse recibo.

Cortava a gravata e colocava colada os pedaço. É da gravata. Sabe, quando tinha festa eles cortava a gravata, ele guardou um pedaço da gravata dele. Óia (se dirige a filha Wilminha), o seu pai podia ter as coisa dele, mas ele tinha uma memória. Ele guardava tudo as coisa dele. Se você fosse perguntá pra ele, agora, se ele tivesse vivo, ele não ia lembrá disso aqui.

Tem aquela foto que ele tá de terno, mas não era essa (fotografia 10). O terno é aquele lá ó, que tá na foto (fotografia 1). O meu vestido chegou a amarelá, sabe que eu não sei o fim que deu ele (sorri). Ficou muito tempo guardado, o meu vestido foi comprado, a minha mãe mandava fazê.

Foi na alfaiataria e camisaria que ele comprou o terno de casamento. Isso aqui é uma lembrança boa sobre nóis, né? É o paletó, o terno dele. É um pedacinho do terno dele. Naquele tempo, eis guardava de lembrança. Eu nem sabia disso aqui, tava guardado dentro de um malinha que ele usava. A Wilma que achou, ela falou assim: "O Mãe, vamo pegá uma coisa pra Aline alí? Que é aquela malinha que o pai usava". Aí tava dentro da malinha.

Figura 198 - Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p.5.

Essa malinha, cada vez que ele ia pra Ourinhos ele usava. Só que era bonita, depois ficou véia. Engraçado que a turma deis lá de Ourinhos (família de seu companheiro), quando eis vinha passeá na casa da minha sogra eis vinha com uma malinha dessa daí.

Quando ele ia passeá em algum lugá, ele ia muito na casa dos parente em Ourinhos, toda veiz que ele inha ele colocava as ropa dele aqui dentro e levava e ia passeá com a malinha dele. Ele tinha essa mala desde sortero. O pai dele também tinha uma malinha dessa. Depois que ela começou a ficar feia, ele guardava as coisa mais antiga, documento, as certidão de batismo das criança, os documento mais véio dele. Ele guardava tudo aqui dentro e chaveava ela ainda pra ninguém mexê.

A Wilma que achou, tava enfiada debaixo do guarda-roupa, tava até cheia de poeira, aí ela falou: " A mãe, eu vô limpá essa malinha e vô mostra ela pra Aline". A Manoela (bisneta) até ajudou ela a limpá.

Quando ele era novo ele só usava pra passeá, pra ponhá as roupa dele. Ele levava as meia, lenço, tudo. Aí depois que ele começou a não usar mais, aí ele guardava as coisa aqui dentro. Quando as veis eu falava assim pra ele: "A, eu não sei onde que tal coisa assim, assim tá" – Ele gostava que as coisa ficasse guardada num lugá bem guardado, aí, quando eu precisava do registro das menina, do registro, de alguma coisa, das carterinhas da SUCAM (Superintendência de Campanhas de Saúde Pública), aquele tempo a gente fazia os exame das criança, de fezes, usava fazer todo ano, era no SUCAM que a gente levava, e guardava as carterinha tudo aqui dentro –, ele falava: "vai ali na malinha!". Quando cê precisava era só procurar na malinha que tava ali.

Vela de batismo das criança, cê precisa de ver, menina. Sabe as imaginha de Santo? Que eis dão lembrancinha na igreja, ele guardava tudo, eu tenho uma gaveta alí, menina, que tá entupetada de Santo. Ele não deixava jogá, tudo ele guardava. Ele gostava de guarda as coisa mais do que eu, nois também mexia com muita coisinha da igreja. Ele guardava as coisa do dízimo.

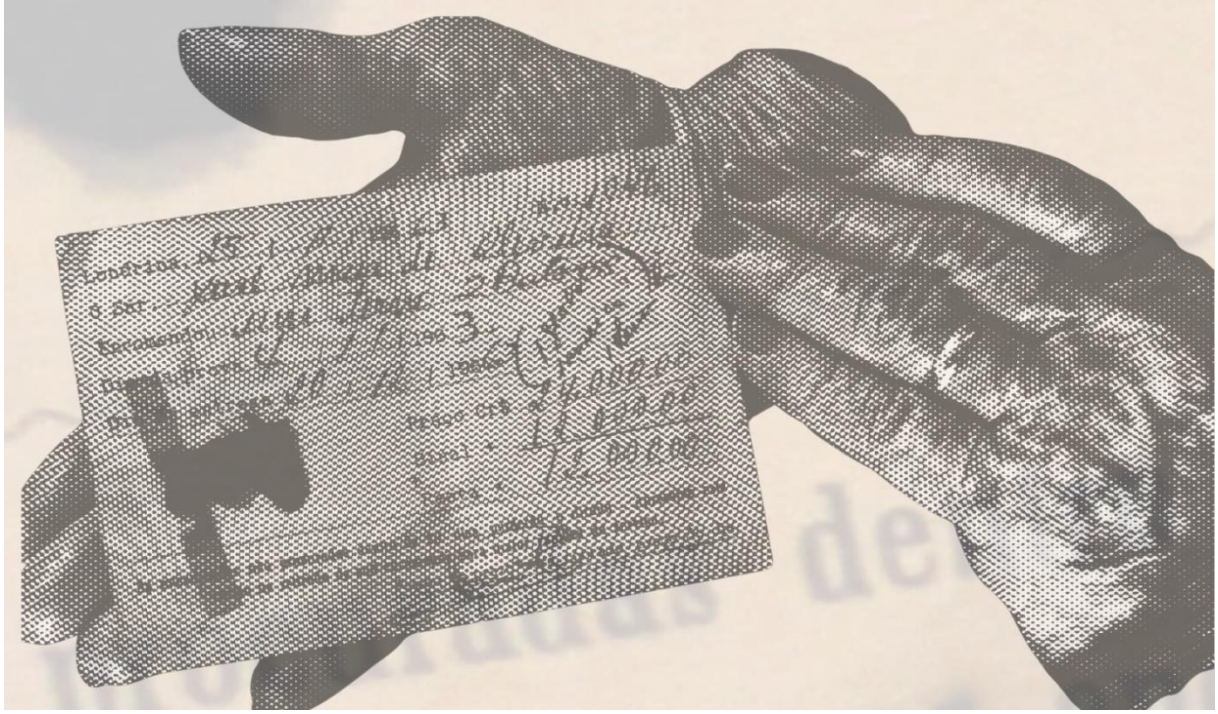


Figura 199 - Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p.6.

Fotografia 3 - "Lembrança de quando elas era pequena"

Fotografia 3 - 1967: Dona Bela, Cleide (colo) e Lúcia. "Essa foto nois feiz num foto, só que eu não lembro o foto. Foto Estrela, se eu não me engano".

Sobre as fotografias

Essa época aqui a gente tinha uma vida meio sofrida, né? Mas a gente não deixava a peteca cair não, dava os pulo da gente pra criar as criança. Graças a Deus, foi indo, foi indo, foi crescendo, aí depois dessas duas aqui veio mais, né? Aí os outro nasceu tudo aqui na Maravia.

Essa foto eu tirei lá em Londrina, nois morava no sítio, morava no sítio do Zamberlan. Viemos pra cá (Maravilha) a Lúcia ia fazer três aninho (Lúcia nasceu em 1965) e a Creide tava com dois ano, elas são um ano e três dia de diferença.

Essa foto é uma lembrança de quando elas era pequena, né? As vezes eu falo assim aqui em casa, "**do meu tempo eu não tenho uma foto, eu não tenho uma foto minha".** Assim, pra mostrar pra eles como que eu era, a não ser aquela uma minha de casamento.

Eles não tirava foto da gente, não existia as pessoa que tirava foto que nem agora não, agora é tudo foto....nossa!

"Trabalho de colono"

Pra gente era caro tirar foto, cá a gente não era empregado (aponta pra foto), o Zé, coitado, ele trabaiava na roça, só via dinheiro quando você colhia tudo. Fazia a colheita, né? Aí vendia e você via dinheiro, né? Não é que nem agora que a gente vai lá todo mês e recebe o seu dinheirinho, de primeiro não tinha isso, então às vezes você ainda vendia (a parte da colheita), pagava as contas que você dividia, mas ainda saia devendo? **A gente trabaiava de colono naquele tempo.**

Que nem nois – na Warta, né? –, **meu pai ia lá e comprava o ano inteiro, aí quando recebia o dinheiro ia lá e pagava (...), não sobrava quase nada,** então a gente nunca tinha dinheiro, só que tinha o que comer, né? Era assim a vida de primeiro.

Aqueles tempo falava colono, cê só via dinheiro quando você colhia tudo, aí vendia e você via dinheiro. Não é quinem agora você vai lá todo mês e recebe o seu dinheirinho, de primeiro não tinha isso, então às vezes você ainda vendia e não pagava as contas que você dividia.

Era um tempo sofrido, mas a gente tinha aquele amor nos fio, né? Cê não deixava os fio pra nada, fazia uma rede lá na roça e ponhava os fio. A Creide memo, caia da rede, coitada, era pequenininha. A gente dava mamadeira, enchia a barriguinha deles, aí uma dormia de um lado e a outra do outro na rede. Fazia aquelas rede de, sabe aqueles saco de açúcar? A gente lavava, deixava bem branquinho, aí o Zé colocava uma corda de um lado e do outro e marrava no pé de café, um de lá e um de cá, aí elas dormia.

Figura 200 - Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p.7.

A Cleide caia da rede, chorava, chorava, a Lúcia saia gritando no meio da roça chorando, chorando. Aí nois já vinha correndo, eu dum lado e o Zé do outro, já pegava elas, já agradava e ia levando a vida assim. Levava elas, levava mamadeira, levava tudo pra roça, tratava deles lá, ficava igual a uns tatuzinho lá de sujo, mas aí chegava em casa nois ia dar banho nelas. O Zé ajudava também, sabe? Um ia pondo água esquentá, não existia chuveiro, tinha que dá banho na bacia neles. Daí já ia mexer com a janta, era uma vida corrida, mas era gostoso.

Trabalho em Maravilha

Não trabaiei no café, mas trabaiei pro Zé Moura, pro Zuca, pro Paulo Moura. A gente raleava algodão, ajudava a arranca feijão na roça. A gente ia de trator, aquela muierada, levantava cedinho, aí eu deixava (os filhos) eles com o Zé no serviço e eu ia porque tinha que ajudar, né? O que ele ganhava não dava, era muito pouco.

O Zé começou a ficar doente porque também não tava se dando no serviço (era coveiro). Aí ele ia no médico e o médico só passava calmante pra ele, era nervosismo, não sei o que tem. Ele ficou assim por conta do trabalho e a gente estranhou muito também, estranhou muito aqui. Aí depois foi acostumando, acostumando, graças a Deus ficou tudo bom.

Quando eu mudei, essa carreira de casa aqui já tinha tudo (aponta para a rua da frente, local em que fica o mercadinho do Makihara). Tinha o bar que é da Neusa ali, só que não era deles, era outras pessoa que morava ali. Essa tal de Dona Rosália ela morava onde é o correio, agora no posto de saúde, antigamente, era correio lá.

Aí graças a Deus foi criando os fi, eu fui trabaiando também, trabaiei primeiro na turma dos sítio, aí depois peguei esse serviço na Sanepar. Aí melhorou mais, graças a Deus!

Figura 201 - Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p.8.

Fotografia 4- Tempo de colher arroz

O Zé pegou esse serviço pra trabaiá no cemitério, então, nas hora vaga (...) ele carpia e ali ele prantava, ele prantava mandioca, ele prantava milho e prantava até arroz. E dava um arroz (...). É esse arroz que da pra ver aqui em cima (mostra a foto com o dedo). Daí quando ia colher sobrava serviço pra tudo as criança ajudar, sabe?

No tempo de colher o arroz a gente ia tudo mundo lá pro cemitério ajudar e também quando tinha um sepultamento (...). Então até as menina ajudava ali a fazer o sepultamento, quando vinha de bastante membro sabe?

Porque vinha aqueles membro, né? Os membro vinha daonde eles estuda (universidade). As pessoas estuda naquelas pessoas que já morreu, né? Pra fazer faculdade, essas coisas, dai eles mandava pra cá depois de estudar. Aí tinha que enterrar aquilo lá. Ele (Zé) sofria muito, coitado, pra fazer aqueles buraco. Tinha que fazer bastante buraco porque quando vinha era de sete, de oito, tudo assim.

Aquele tempo a Lúcia e a Creide, elas já era bem grandinha, elas ajudava ele a enterrar também, jogava terra em cima. Elas gostava de ajudar ele. Ele ficava até mais contente, né? Porque pelo menos ele não ficava lá sozinho fazendo sepultamento.

1970. Local: terreno integrante do Cemitério de Maravilha. Autoria desconhecida.

Começa eu e o meu marido, né? Aí vem a Lúcia, vem a Creide, a Vilma e o Waldir. Os outros dois, a Sônia e o Reginaldo, não tão aqui porque eles não era nascido ainda.

Eu não lembro mais quem fez essa foto, eu não lembro! Eles tão tudo cada um com umas florzinha na mão, dava uma florzinha e eles ficava ali segurano. Então, isso daqui era a roçinha do arroz (olha pra foto) que tava tudo já cheio de cacho, tava tudo já amarelo pra cortar o arroz e bater.

O Zé falava: "Tô trabaiando de coveiro, mas não é de gosto não", mas dái, menina, com o tempo ele foi fazendo esse serviço e eles foro gostano dele. Aí surgiu a coleta de lixo também, aí eles truxero uma carrocinha, truxero uma mula. Daí ele tirava o lixo também, tirava nessa carrocinha e jogava lá pro fundo.

Nessa época, eles já tinha trazido a gente lá de baixo, daquela casinha lá do lado debaixo do cemitério. A gente alugou uma casinha aqui na Maravia, até que a Dona Rosália – ela trabaiava no correio, ela era tipo de uma subprefeita, né? Daí ela ajudou muito a gente – ponhou a gente numa escola véia.

A gente não podia nem pagar aluguel, ganhava muito pouco. Aí foi aonde ela ligou lá na prefeitura e falou pra eles "Ó, a mulher tá grávida e ela vai ganhar nenê aqui dentro dessa escola, a escola tá caindo, tá velha, é perigoso! Cêis tem que vim fazer uma casinha pra eles, antes dela ganhar nenê!" Não demorou muito eles vieram, aí arrancaram aquela casa lá debaixo – que era pra baixo do cemitério que eles colocou a gente pra morar lá, mas não dava pra gente morar lá, porque lá não tinha água, não tinha luz, como que a gente fazia né? – Aí eles ranco ela, trouxe e colocou ela ali onde é a capela mortuária, daí eles fizeram a casa pra gente ali, aí melhorou mais.

Figura 202 - Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p.9.

Fotografias 5, 6, 7 e 8 - " A igreja era de madeira"

Quando eu cheguei aqui a igreja era diferente. A igreja era de madeira, né? Óia pro cê vê (fotografia 5). Aí depois que eles construíro essa grande aí, demoro bastante ainda para eles construí, eles deixó aquela e foro fazeno essa por fora (mostra a fotografia 8), não desmancharo. Só depois que tava pronto eles desmancharo. Onde eles ia celebrar se desmanchasse, né? Óia aqui pro cê vê as foto que a Wilma arrumou lá na Igreja.

Fotografia 5 - Capela Nossa Senhora de Fátima. Década de 1950. Fonte: Acervo da Capela Nossa Senhora de Fátima. Autoria desconhecida.

Fotografia 6 - Visita de Nossa Senhora do Rosário em Maravilha. Capela Nossa Senhora de Fátima. Década de 1960. Fonte: Acervo da Capela Nossa Senhora de Fátima. Autoria desconhecida.

Fotografia 7 - Quermesse para arrecadação de fundos para a construção da (nova) Capela Nossa Senhora de Fátima. Década de 1960. Praça da Igreja. Fonte: Acervo da Capela Nossa Senhora de Fátima. Autoria desconhecida.

Fotografia 8 - Construção da (nova) Capela Nossa Senhora de Fátima. Década de 1960. Praça da Igreja. Fonte: Acervo da Capela Nossa Senhora de Fátima. Autoria desconhecida.

Figura 203 - Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p.10.

Fotografia 9 - "Festinha: vinte e cinco ano de casado"

Quando eu casei o Zé já tinha uns fio de cabelo branco, tudo eis era assim. Na minha família não tem ninguém careca. Eu demorei a passar tinta no meu cabelo, por causa dele ser, assim, loiro. O meu pai morreu com 94 ano, mas cê precisa de ver, o cabelo dele cheio, era uma paina. O Zé ficou careca novo, a família deis era assim.

"Festinha: vinte e cinco ano de casado". Janeiro de 1989, Maravilha. Autoria desconhecida.

É, a gente já sofreu muito com a morte do Zé!

Esse aqui foi uma festinha que eis memo (familiares) fizero pra nois, não era um casamento de verdade, sabe? A Creide morava lá perto de Tamara, aí eles resorvero fazê: "Vocês veste de noivo, aí nois vamo fazê um bolinho pro ceis, fazê uma festinha". Aí nois fomo, a Creide morava lá, mais nois demo risada. Meu cunhado se vestiu de Juiz, o microfone dele era aqueles soquete de feijão, sabe? Agora não usa mais aqueles soquete de pau que massava feijão. Aquilo lá era o microfone (sorri) pra fazê o casamento de brincadeira. Teve outro que se vestiu de padre. Eu já tinha tudo os menino já nessa época, a Creide já era casada e já tava morano em Tamarana.

Menina, onde eu fui achar isso? Essa brincadeira era dos nosso vinte cinco ano de casado. Misericórdia, essa foto ficou tão feia, meu Deus!

Figura 204 - Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p.11.

Fotografia 10 - Fim de ano

"Fim de ano". Novembro de 1982, Maravilha. Autoria desconhecida.

Essa daí é importante porque é quando reunia pro natal. Era da família do Zé. Todo final de ano vinha todo mundo pra cá, agora vem, mais a minha família (filhos e netos), não é igual quando era antigamente, quando vinha a minha cunhada. Essa daqui, a maior parte aqui, é os meus Sobrinho e a comadi Creuza, minha cunhada. É de quando eles era pequeno, agora é tudo papai, vovô já. Aí, conforme cada um vai teno os seus filho, aí já não vem mais, aí já vai passano na casa do outro. Não faz aquela festa quinem fazia, agora faiz aquela festa mais cá turma, mais da família da gente, neto, bisneto, genro.

Figura 205 - Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p.12.

"Pé vermeio"

Olha a cor da Terra. Tinha muita poeira, era estrada de chão, era tudo estrada de chão, antigamente quase não tinha ônibus pra gente í pra cidade. Pra ganha nenê mesmo você tinha que arrumá alguém pra leva, só a Creide que eu ganhei de parteira, os outros eu ganhei tudo no hospital.

As pessoas andava muito descalço, o pé ficava muito sujo de terra. Cê pode ver, em São Paulo, Aparecida do Norte, a terra é meio cinzenta. É outra cor de terra. Aqui a terra é vermeia mesmo, ficava meio vermeio os pé, ainda mais os pé das criança, na mesma hora que ponhava o chinelinho neles, eis já tava descalço. Parece que gostava mesmo de ficar na terra, ficava com aqueles pezinho bem vermeio.

Era muita pedra na estrada, uma hora furava pneu, na outra estragava outra coisa. Aí demorava pra arrumá. De primeiro a estrada era ruim, o ônibus dava volta lá no Gaviãozinho, aquela estrada ruim. E quando estragava naquela estrada lá, naqueles morro? Nois passemo muito medo. Era muito barro, meu Deus do céu!

Muitas veiz o ônibus parava na estrada. Nois sofria quando parava na estrada, que estragava o ônibus, aí cê tinha que esperá uma carona, meu Deus. Chegava moiado, cê tinha que vim em cima, vinha aquelas camionete cheia de gente, agora não pode, mas de primeiro era assim, o povo ficava tudo esperano carona. Com as criança pequena, as veiz a gente tinha que levá uma criança no médico, quando tava doentinho.

Os povo que vinha dos sítio, pegar o ônibus aqui, eles vinha de sacolinha no pé, mais pra frente alguns vinha de moto, né? Até agora a gente vê, quando vem de moto, amarra a sacolinha em cima do sapato e tira quando chega aqui. Eu já morava aqui, o ônibus já saia daqui de frente do Makihara, então não sujava tanto.

Fotografia 11 - "O ônibus antigo"

Eu tenho uma fotinha aqui com as criança na frente do ônibus de Maravilha. O ônibus era bem antigo.

Essa é bem mais antiga (que a foto 7). Só tô conhecendo a Wilma. (Entre duas crianças que estão segurando dois bebês).

Figura 206 - Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p.13.

Fotografia 12 - Bombeira

Bombeira. Londrina, 1997. Autoria desconhecida.

Essa foto aqui ela não é da Bomba aqui da Maravia. Essa foto, eu tava, qué vê. Eu trabaiei 25 ano, essa foto fazia 24 ano que eu tava trabalhano, aí me transferiru pra Londrina ai lá eles tiraro essa foto minha na beira da bomba d´agua, que lá a bomba era dentro da cidade, na Jerumenha (conjunto habitacional de Londrina). Eu trabaiei um ano lá, aí eu aposentei.

Era difícil (o trabalho), eu tinha as criança tudo pequena e eu tinha que cuidá, né? Eu correria pra lá e corria pra cá, aquele tempo a gente não podia pagar uma empregada pra ajuda a gente, nada. Eu lavava roupa domingo, aí o Zé, ás vez no domingo, ele cuidava da bomba pra mim. Eu falava: "Cê cuida da bomba pra mim e eu lavo as roupa".

Dava muito trabaio (cuidar da bomba) porque como não era automático, **qualquer piscada que dava na luz a bomba desligava, o povo já começava a gritar que tava sem água**. Aí eu tinha que ficar correndo pra lá e pra cá direto. A bomba ficava lá embaixo, sabe ali a casa da Maria Paraguaio, né? fica ali perto. Dava mais de um quilometro daqui (casa) até na bomba. O automático não prestava, cê ligava o automático daqui a pouco tava tudo parado, aí eles (supervisores da empresa) fala assim: 'Ó Dona Bela, a senhora vai lidando até nois dar um jeito'. Daí esse jeito ficou 24 ano, sofri 24 ano.

Quando eu ia mexer na bomba de comando eu tinha que vesti essa ropa e também quando eu ia prepará o cloro pra ponha na água.

Trabalho e vida comunitária

Na hora que eu começava a entregar os aviso de corte em Maravia tinha gente que até brigava comigo. A Sanepar mandava um aviso pra eu já cortar a água da pessoa. Era tão difícil, eu não gostava de fazer isso!

(...) Só que a Sanepar me apurava: 'Dona Bela , vai sobrar pra você se você não cortar'.

Aaaa essa foto aqui, menina, ela tem bastante lembrança, porque lá eu tinha um quadro de comando grande e era muito barulho dentro da bomba. Eu tinha que me comunicar com a turma na Sanepar da onde eu tava, qualquer coisa que acontecia eu tinha que comunicar com eles. Eu senti muita dificuldade porque eu tinha medo, sabe? Tinha medo de mexer naquela coisa e eu precisava mexer. Quando queimava ali os fuzil da bomba e eu tinha que trocar. Eles ficava ligando pra mim e me chamava no rádio.

Teve uma vez que o alarme disparou, Nossa Senhora, que medo que eu passei! Foi um barulho, menina, o povo saiu tudo pra fora pra oiá o que que era aquele barulho e era o alarme que disparou. Aí eu tenho essa lembrança porque daí eu perdi a audição do meu ouvido, perdi totalmente, dentro de um ano. **Perdi a audição no trabalho.**

Figura 207 - Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p.14.

Fotografia 13 - "Meu trabalho"

Mas aqui eu trabalhei 24 ano (pega a fotografia da bomba de água em Maravilha) e não aconteceu nada. Aqui era bom de trabalha, mas quando eles fizero o poço artesiano eles resorvero transferi eu pra Londrina.

Aqui (aponta pra foto) não tinha barulho, aqui a bomba era mais menor, era menor, então eu tinha até abafador de ouvido aqui, lá eles não me deram, lá eu trabaiava sem abafador. Então até depois que eu descobri que eu perdi a audição o médico deu uma carta pra mim procurar os meus direito, mas não resolveu muito não, porque eles são muito esperto.

Em Londrina era três mulher bombeira, eu não lembro certo. Homem tinha bastante. Agora aqui memo, na Maravilha, no meu tempo, era só eu que ficava trabalhando.

Meu trabalho. Londrina, 1997. Autoria desconhecida.

Ixe, não foi fácil, não, depois já fui acostumando, né? Foi aumentando o serviço, aí foi tendo cursinho (...), a gente foi aprendendo as coisas, trocar um hidrômetro, trocar as coisas que precisava, fazer leitura (...).

Então a minha função era assim, no começo eu fui bombeira, aí depois, conforme eu fazia os cursinho, eles aumentava outro serviço, aumentava o nome, ia aumentando o grau de serviço, né? Aí depois eles mudo de bombeira pra operadora de bomba, aí depois de operadora de bomba mudou pra operadora de sistema, aí não mudou mais.

Eu não tinha leitura, eu fui aprendendo porque as menina (filhas) me ensinava, eu estudei só até o segundo ano, naquele tempo, porque agora não vale nada, né?

Eu não queria pegar o serviço de bombeira (...). Eles falou assim pro Zé: "Ô Seu José, e a sua esposa não quer pegar o serviço?" Aí o Zé falou assim, "Aaa, é difícil eim! A minha esposa não tem leitura, malemá ela sabe fazer o nome dela". Aí eles falou " Já tá bom". Foi uma sorte memo que eu tive.

Aí eles começou a levar eu fazer cursinho, aí eu fui aprendeno, fui aprendeno. Era tudo manual, não era nada automático. Aí eles falou, "mas o seu esposo da uma mão pra senhora", eu falei, "mas o meu esposo tem o serviço dele". Aquele tempo o cemitério era tudo da Prefeitura também, aí dava pra ele me ajudar.

Figura 208 - Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p.15.

Fotografia 14- "Primeira viagem pra Aparecida"

"Primeira viagem pra Aparecida". Maravilha, década de 1980. Autoria desconhecida.

Nossa, mais nois sofreu nessa viagem, meu Deus. Foi uma alegria daquela, mas também foi triste, porque o home foi cortando as coisas (caminho). Essa foto é da primeira viagem que nois fomo pra Aparecida do Norte. O ônibus era do parente do meu genro, o Silva. Então, o ônibus dele não era um ônibus que tava bem assim, sabe? Assim, bem bom pra viajar, então ele ficava cortando, quando ele via um posto de polícia, assim nas estrada, ele cortava volta, menina. O ônibus não tava assim bem organizado, porque ele cortava volta. A gente chegava tarde na Aparecida do Norte porque ele ia cortando volta, aí na volta a mesma coisa. Só que pra gente foi, nossa, a gente nunca tinha ido pra Aparecida do Norte. Foi sofrido na Estrada, porque demoremo pra chegá, ele cortava o lugar da Balança, onde que tinha que pesar o ônibus. Nossa, cê precisa de vê.

Só que depois reclamaro, por causa que ele ficava cortando muita volta, né? A gente passava medo. Foi uma viagem complicada, mas nossa que gostoso que foi lá. (Olha pra foto) A Sônia foi, cê tá aqui também, Wilma? Eu levava tudo eles, mas tá tudo misturado, não dá nem pra ver. Aqui, a Sônia tá ali, perto do Zé (aponta para a foto). Foi tudo eles, só que eu não tô vendo os outros. Essa foto é ali perto da praça, perto do açougue onde antigamente era do gordo. Eu nunca tinha ido pra Aparecida, sempre tive vontade de í. Daí, graças a Deus, que deu certo do meu genro chamar o tio dele, mas a gente não sabia que ia passá tanto medo da estrada.

A gente tinha vontade de í, a gente tinha muita promessa pra pagar, às vezes fazia os pedido da gente. A gente primeiro de tudo já ia na sala dos milagre, pagar a nossa promessa tudo.

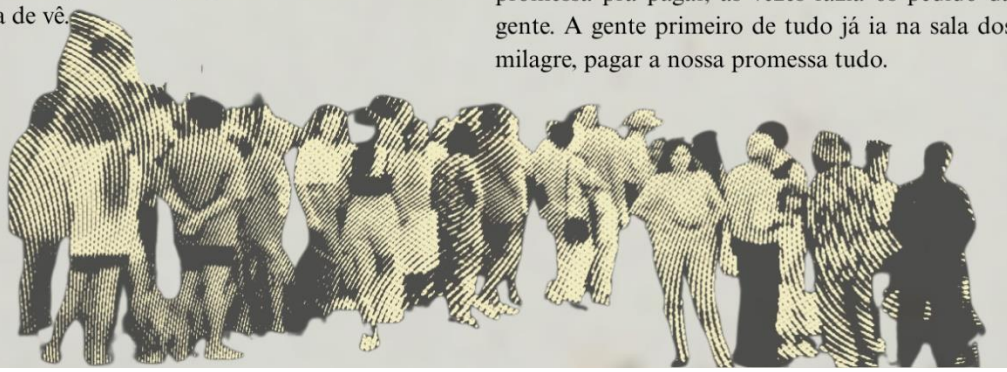


Figura 209 - Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p.16.

Eu tinha muita vontade e o Zé também tinha vontade de í pra Aparecida, pra ele o passeio maravilhoso era esse. E ele nunca faiou. Aí nois ficamo ino, só esse ano mesmo que começou essa doença, essa pandemia aí, daí foi onde ele não foi mais, aí ele veio a falecer tudo. Já fazia uns dois ano que a gente não ida por conta dessa doença aí.

Fotografia 15 - "Padrinho Geraldo e Madrinha Geralda"

"Padrinho Geraldo e Madrinha Geralda" (sogra e sogro). Aparecida do Norte, década de 1990. Autoria desconhecida.

Nessa daqui os meus sogro tava na Aparecida, foi bem depois da nossa primeira viagem. A minha sogra era uma bença de Deus (aponta para a foto). Ela pegava a Lúcia (quando Dona Bela morava na Warta), às vezes eu tava muito cansada e ela dormia, ela levava a Lúcia pra cama dela, quando eu acordava ela tava dormino lá com ela. Ela me ajudava muito.

Figura 210 - Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p.17.

Fotografia 16 - "Todos os meus filho"

"Todos os meus filho". Maravilha, 2023.

Direto tá tirano foto agora. É de uma coisa, é de outra. Essa aqui tá ieu e todos os meu filho, o Zé já não tava, já tinha falecido. A primeira é Lúcia, segunda é Creide, a terceira é Wilma, ieu, aí depois vem o Valdir, a Sônia e o Reginaldo, que é o caçula. Foi feita aqui em casa, ali no fundo, tá as árve tudo aí.

A gente vê quando eles era tudo pequininim, depois cê vê eis cresceno, depois já vai tudo tendo filho, tudo eis já tem filho. Pra gente é uma alegria, a gente vê que a gente conseguiu ter eles tudo. Eu fico triste porque o pai deis já não tá ali no meio, mas mesmo assim eu sou feliz, porque tenho eis comigo. Me ajuda no que eu preciso. É muito assim, emocionante!

Quinem quando a Lúcia nasceu mesmo, a mais velha, foi uma festa porque ali num tinha filho nenhum. Daí um ano e três meis veio a Creide, a gente pensava assim: "vem um hominho agora", mas a gente ficava feliz a mesma coisa, porque tudo é fio. Aí dipois veio a Wilma, a Wilma, quando ela nasceu nois tava com muita dificuldade, nois tava morando aqui (Maravilha) – A Wilma, o Valdir, a Sônia e o Reginaldo nascero aqui, só a Lúcia e a Creide que nascero lá no Sítio, no Zamberlam, perto da Warta –, a gente não tinha casa ainda quando eu tava grávida da Wilma, a gente alugava. Aí que resorvero rancá a casa lá no fundo do cemitério e trazer pra nois.

Figura 211 - Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p.18.

Fotografia 17 - "Nossa Igreja"

Capela Nossa Senhora de Fátima. Década de 1950. Fonte: Acervo da Capela Nossa Senhora de Fátima. Autoria desconhecida.

"Nossa Igreja". Capela Nossa Senhora de Fátima. 2020. Autoria: Wilma.

Eu levava o vinho no altar, teve umas par de pessoa que levava comigo. Era eu e a falecida cumadi Orides, eu entrei muitas veiz com a Maria Caetano, com a Dirce que morou ali onde a Irene mora, no sítio ali. Quando a cumadi Orides faleceu, aí eles colocaro a Dirce. Eu leio na Igreja até hoje, só que eu tenho que vê, porque tem leitura que, as veiz, tem aquelas palavra meio difícil, como eu não tive muito estudo, então eu preciso ver qual delas que eu vô consegui lê direitinho.

Eu leio até lá na igreja de Londrina, quiném amanhã mesmo nois vai lá. Amanhã tem a missa, nois asseste a missa, aí depois tem bingo pros idoso jogá. Tem o bingo, tem partilha.

É muito bom, nossa. Tem a turminha que a gente gosta demais, tem os grupo bíblico, a gente vai nas casa, conversa bastante. Depois, na outra quinta-feira, a gente vai em outra casa. A gente se dá com todo mundo, né? É muito bom! Eu não perco missa, o dia que eu não vou é só se eu não tivé. Toda terça eu tô acompanhano o terço dos homi. Uma vez por meis eles marca de í nos sítio. Outro dia, lá no sítio lá, fizero uma sopa, eis chama essa sopa de quenga. Eu falo: "Credo, por que ceis ponha esse nome?" (risos). Uma sopa tão gostosa! Depois que termina o terço vai todo mundo partilhá.

As veiz vai uns três quatro carro de gente. Os dono da casa gosta. Assim vai trazeno mais as pessoa pra igreja. Agora tá arrumano o barracão da igreja, vai voltá a ter os bingo de novo. Eu já ganhei umas par de coisa, mas tem veiz que eu não ganho nada, minha fia. Eu não acho ruim que eu não ganho, eu vô lá pra diverti.

Eu não gosto de fica em casa, não, eu gosto de participá das minhas coisa. Eu vô em bingo, eu vô me missa. A Wilma me chama, dependeno do lugá eu vô. Eu vô pra Aparecida do Norte, Santa Rita de Cássia, São Miguel Arcanjo, eu gosto!

Eu ficava brava com o Zé, o único lugar que ele gostava era da Aparecida do Norte. Eu ia pra um monte de lugarzinho ele me dava até um dinheirinho, só que ficava aqui.

Agora não tá muito bom as nossas viagem, eu gostava quando era só um ônibus, porque nois ia a família tudo junto num ônibus só. Agora reparte, vai um pouco ne um ônibus, um pouco no outro. O povo tá deixano de viajar cas Romaria de lá (Londrina) pra viajar com a gente. Menina, no dia da viagem, eu queria que você visse aqui, a minha área, fica cheia de gente, meu Deus!

Figura 212 - Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p.19.

Eu fico em casa, mas eu vô fazê as minhas coisa. Eu faço tapete. Eu até vendo tapet pra turma.

Acervo de pesquisa. 2023.

Eu gosto muito daquelas revistinha de achá palavra. Eu gosto muito das revistinha da bíblia, sabe?

Fazer fuxico, fazer pesquisa

Faço descanso de panela. Eu pego a tampinha, né, limpo ela bem limpinha, aí eu corto o paninho, com a aguia, eu vô em volta do paninho tudo assim e vô dando uns pontinho. Aí eu ponho as tampinha dentro e puxo a linha assim (faz gestos com as mãos), aí eis já fica tudo junto.

Por isso que as muié fala que é fuxico, fica igual fuxico mesmo. Aí eu encapo tudo as tampinha primero, depois que eu vô grudando uma na outra. Aí cê tem que contá, se não contá tudo dá errado. Eu faço uma parte, depois eu faço outra e grudo.

Acervo de pesquisa. 2023.

Eu ganho tampinha, esses dia eu ganhei duas caixa de tampinha. Tem um monte de tampinha pra mim terminá de fazê, só que as tampinha cê tem que escoiê. Um fiz um descanso de panela e dei de presente pra muié que me deu as tampinha. É bom pra cabeça da gente.

Acervo de pesquisa. 2023.

Você ponha a linha na aguia e vai imendano uma na outra. Igual o que você tá fazendo aqui (pesquisa), se eu for coisa eu num faço, só você que sabe. Agora, se for ensinando a gente (a fazer pesquisa), a gente aprende.

Acervo de pesquisa. 2023.

Acervo de pesquisa. 2023.

Figura 213 - Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p.20.

Coloquei a minha Nossa Senhora aqui na porta pra dizer que eu sou católica. Nossa Senhora de Fátima, a Padroeira da nossa igreja ali.

Eu pagava de primeiro pra recebê as imagem, mas dipois eu parei. Ó, tem até o meu nome ali (na imagem). Eis mandava pedi ajuda, e eu ajudava, não sei nem da onde que é mais, faiz muito tempo, aí cada vez vinha uma foto de Nossa Senhora pra mim. Aí, quando fui oiá, vi meu nome ali. Meu Deus!

Figura 214 - Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p.21.

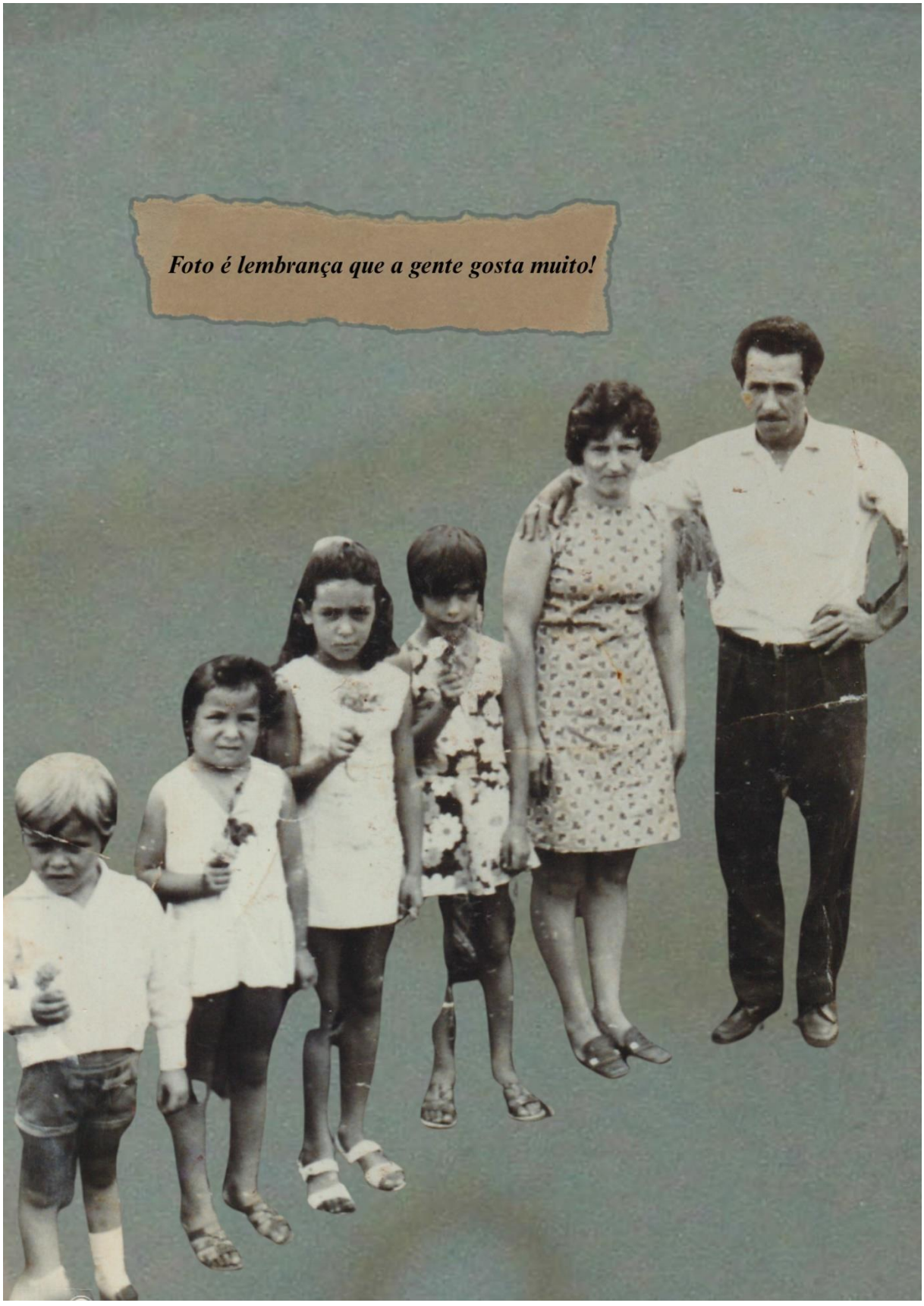


Figura 215 - Percurso de memória de Bela de Souza Mendes de Oliveira, p.22.

5. SEGUNDA TRILHA E TÉCNICA TEÓRICO-METODOLÓGICA: A FOTRICA COMO MALHA, CONSIDERAÇÕES SOBRE O CROCHETAR DOS TRAJETOS VISUAIS À CONSTRUÇÃO DE UMA MEMÓRIA COLETIVA

Durante o trabalho de memória realizado com companheiras de viagem, uma das expressões que comecei a ouvir com frequência e também a falar — como uma referência para o trabalho que estávamos realizando — foi a expressão fotrica. A princípio ela passou a ser mobilizada de modo descontraído para se referir ao tempo destinado ao trabalho de memória, realizado por meio das fotografias, posteriormente ela começou a ser associada ao ato de "crochetar" histórias. No transcorrer do campo, a expressão assumiu conotações que dialogavam com a circulação de memórias a partir de imagens, conjugando, desse modo, a oralidade ao trabalho com as fotografias em Maravilha, isto é, em uma territorialidade compartilhada.

A primeira vez que escutei a palavra fotrica foi em 2010, na ocasião Maria Caetano se referiu ao trabalho que faríamos com as imagens como fotrica: "Vamo fotricar então, muié?", disse-me Maria. Em 2020, ao retomar a proposta de pesquisa e reencontrar Maria, perguntei se ela ainda queria fotricar comigo. Desde então, as mobilizações da expressão tornaram-se frequentes. "Não estamos futricando, nós estamos fotricando", disse Luzia em certa ocasião. Ao ressaltar que o crochê foi uma forma encontrada pelas mulheres da colônia da Fazenda São Francisco de compartilharem as suas questões, Rita mencionou: "Lá nós estavámos crochetando, aqui nós estamos fotricando". Além de muitas outras mobilizações cotidianas: "Então nós tamos fotricando?", como reiterou Lóla. "Vamo fotricar hoje?", brincava Maria.

Em nossas mobilizações cotidianas, a expressão surgiu como um tensionamento da ideia de futrica. Entendi que ela estava associada a um preceito comunicacional e que emergia da relação que as companheiras de viagem estabeleciam com as imagens, entre si e comigo. E que ela sugeria, portanto, uma articução das imagens à oralidade que fundamenta as relações comunicacionais e comunitárias em Maravilha.

Nesse contexto, os usos da expressão estavam designando práticas associadas à movimentação das fotografias em Maravilha que remetiam a verbalização da vida comunitária, ao ato de compor uma trajetória de memórias a partir do cruzamento e articulação de elementos de uma memória coletiva — nessa territorialidade compartilhada — expressos nas trajetórias das companheiras de viagem. A fotrica, então, surgiu como uma

categoria êmica que indica procedimentos em relação às imagens e, ao longo do processo, foi incorporada como a segunda trilha e técnica teórico-metodológica desta tese, ou seja, como um instrumento que possibilitou o cruzamento dos Trajetos Visuais das companheiras de viagem, isto é, uma malha de trajetórias.

Desse modo, a substituição da letra U pela letra O na composição da palavra fotrica, verbalizada inicialmente por Maria Caetano e incorporada pelas demais companheiras de viagem e por mim, marca tanto o trabalho com imagens, quanto a relação entre pontos de vista que se estabelece ao longo da ação comunicativa e das experiências de mulheridades. A fotrica ou a sua movimentação, isto é, a ação de fotricar, no sentido construído ao longo do processo de pesquisa pelas companheiras de viagem e aqui mobilizado e tensionado com finalidade teórico-metodológica, consiste na construção de uma ferramenta teórico-metodológica à articulação de trajetórias, memórias e experiências de mulheridades em uma territorialidade[78] que tensiona a fronteira entre as memórias individual e coletiva, concebendo a memória de modo relacional e polissêmico.

5.1 *Gossip*/fofoca/futrica: A questão dos pontos de vista

Do ponto[79] de vista etimológico, a palavra futrica está associada à junção de futre+ico, ou da palavra francesa *foutriquet*, que se refere a um indivíduo pretencioso. No dicionário infopédia são apresentados cinco significados para a expressão futrica: loja pequena, quitanda; taberna, baiuca; conjunto de objetos velhos ou sem préstimo; provocação; e, por último, mexerico, intriga. No Brasil, a última definição apresenta maior circulação, constituindo-se como o significado mais usual. Já na língua inglesa, a palavra *gossip* é equivalente à expressão fofoca ou futrica, em português.

Se, por um lado, a terminologia futrica é, recorrentemente, vinculada às noções de fofoca, intriga, mexerico e fuxico, associada a um sentido depreciativo, por outro, essas mesmas expressões também se constituem como pressupostos comunicacionais e, portanto,

[78] É importante destacar que o trabalho com memórias no Distrito de Maravilha, não exclui os processos de desterritorialização que marcam as trajetórias da maioria das participantes do estudo, uma vez que muitas delas vivenciaram deslocamentos compulsórios. Como pontua Godoi (2014), o "não reconhecimento de múltiplas territorialidades e deslegitimação delas por parte do Estado, [...] implica em não reconhecimento de direitos sobre um espaço de vida e trabalho" (p. 10–11), produzindo processos de desterritorialização.

[79] Parte deste capítulo, que se refere à contextualização teórica da fotrica, foi publicada na Revista Equatorial. Na publicação, destaquei que o texto se caracterizava como um experimento integrante da fundamentação teórico-metodológica desta tese que, na ocasião, estava em construção.

como evidência relacional. É justamente essa dupla potencialidade da expressão que alimenta a sua ambivalência.

Silvia Federici (2017) busca compreender a mudança de sentido da expressão *gossip* a partir do início da modernidade. A autora salienta que, na Idade Média, *gossip* significava amiga, entretanto, com a "caça às bruxas", o significado dessa palavra foi alterado, passando a assumir uma conotação pejorativa. Ela destaca que essa mudança de significado operava sob uma lógica que buscava distanciar as mulheres de vínculos comunais.

No ensaio "Sobre o significado de *gossip*", Federici (2019) salienta a importância de narrar as transformações nos significados das palavras e ressalta como as mudanças de significação estão associadas a transformações contextuais. Nesse texto, a autora faz uma associação entre o uso da expressão *gossip* e a opressão de gênero. A partir dessa terminologia, Federici problematiza as investidas contrárias às mulheres no contexto de nascimento da Inglaterra moderna,

> [...] quando uma expressão que usualmente aludia a uma amiga próxima se transformou em um termo que significava uma conversa fútil, maledicente, isto é, uma conversa que provavelmente semearia a discórdia, o oposto da solidariedade que a amizade entre mulheres implica e produz. Imputar um sentido depreciativo a uma palavra que indicava amizade entre as mulheres ajudou a destruir a sociabilidade feminina que prevaleceu na Idade Média, quando a maioria das atividades executadas pelas mulheres era de natureza coletiva e, ao menos nas classes baixas, as mulheres formavam uma comunidade coesa que era a causa de uma força sem-par na era moderna. (Federici, 2019, p. 3)

A expressão *gossip* deriva dos termos *God* (Deus) e *sibb* (aparentado), significando, inicialmente, *god parent* (madrinha ou padrinho), ou seja, uma "pessoa que mantém uma relação espiritual com a criança" (Federici, 2019, p. 4). Essa terminologia, contudo, passou por algumas modificações de significado ao longo da história. Na Inglaterra, no início da modernidade, *gossip* indicava todas as acompanhantes da mulher no momento do parto — não apenas a parteira —, constituindo-se também como uma expressão para designar amigas. Segundo Federici (2019), "em todo caso, a palavra tinha fortes conotações emocionais" e denotava "os laços a unir as mulheres na sociedade inglesa pré-moderna" (Federici, 2019, p. 4).

No início do século XVI, o significado de *gossip* começa a ser transformado e passa a caracterizar mulheres envolvidas em conversas, consideradas, naquela conjuntura, "frívolas". Nesse contexto, as acusações de bruxaria começam a se ampliar, principalmente as

denúncias destinadas a mulheres de classes populares. Federici (2019) associa essa mudança contínua de significado ao

> [...] fortalecimento da autoridade patriarcal na família e à exclusão das mulheres dos ofícios e das guildas, o que, com o processo dos cercamentos, levou à "feminização da pobreza". Com a consolidação da família e da autoridade masculina em seu interior, representando o poder do Estado com respeito a esposas e crianças, e com a perda do acesso a antigos meios de subsistência, tanto o poder das mulheres como as amizades femininas foram enfraquecidos. (Federici, 2019, p. 8).

A autora ainda destaca que, em 1547, na Inglaterra, foi decretado que as mulheres estavam proibidas de marcarem encontros para "tagarelar". O decreto enfatizava que maridos deveriam manter as companheiras dentro de suas respectivas casas. Nesse cenário, "as amizades femininas foram um dos alvos da caça às bruxas, na medida em que, no desenrolar dos julgamentos, as mulheres acusadas foram forçadas, sob tortura, a denunciar umas às outras" (Federici, 2019, p. 8). Foi nesse contexto que *gossip* teve o seu significado transformado, deslocando-se de uma expressão que indicava afeto e amizade para uma terminologia associada à difamação. Na atualidade, *gossip* passou a caracterizar conversas informais, associadas a uma perspectiva depreciativa que assume a potencialidade de descredibilizar reputações.

Conforme enunciado, Federici (2019) procura posicionar, historicamente, a mudança do sentido atribuído à terminologia *gossip*. Na abordagem da autora, essa terminologia foi erigida como uma desvalorização do conhecimento construído pelas mulheres, partindo de uma articulação antinômica que estabelece um corte entre o conhecimento, considerado legítimo/real, e *gossip*, como prática não legítima. Nesse corte, as mulheres são colocadas como inábeis para erigirem discursos factuais, e, por isso, tal perspectiva se articula, também, ao binarismo "racionalidade masculina" frente à "irracionalidade das mulheres". Logo, a inversão do sentido da noção de fofoca fundamenta-se em um processo de desvalorização do trabalho das mulheres, especialmente do trabalho doméstico, tal como na recusa em conceber as mulheres como *sujeitos* de conhecimento.

A autora sustenta que a concepção depreciativa de *gossip* surgiu em um contexto histórico específico. Assim, por outras perspectivas, em outros contextos culturais, *gossip* pode expressar a potencialidade de que as mulheres sejam compreendidas como tecelãs da memória, o que se associa, sobretudo, à possibilidade de manutenção das histórias das

comunidades. Na perspectiva da autora, a fofoca, *gossip*, pode ser entendida como uma possibilidade de formação do ponto de vista das mulheres.

Ademais, para Federici, tal perspectiva pode se associar à construção de uma identidade coletiva e ao fortalecimento de vínculos comunitários. Como tecelãs da memória, as mulheres podem transmitir, por meio da história oral, esses conhecimentos às gerações futuras. Em Maravilha, paralelamente a abordagem de Federici, as companheiras de viagem podem ser compreendidas como tecelãs da memória, uma vez que suas narrativas possibilitaram a reemergência da memória coletiva local.

Em "*Gossip and Scandal*", Gluckman (1963) ressalta que a fofoca se constitui como uma ação que pode possibilitar a criação de vínculos, uma vez que reforça o sentimento de identidade comunitária por meio de identificações. Pode, ainda, por meio da narrativa oral, produzir uma história social dessa comunidade. Nessa concepção, a futrica pode caracterizar-se como uma história narrada pelo próprio grupo, a partir de vínculos de pertencimento, pois não se fofoca sobre a vida de pessoas desconhecidas.

A autora Isla Brito (2020), por sua vez, destaca que Gluckman parece diferenciar fofoca de escândalo ao considerar esse último como fundamentado em conteúdos mais agressivos, alcançando o status de escândalo devido à gravidade do conteúdo enunciado. Entretanto, pontua que essa distinção, estabelecida por Gluckman, constitui-se como parte integrante do mesmo fenômeno, que ocorre com diferentes intensidades a depender do conteúdo veiculado.

> Gluckman salienta o papel tanto de união da comunidade em relação ao restante da sociedade, desempenhado pela fofoca, quanto o papel de vetor (ou regulador) de disputas entre grupos menores. Tais disputas travadas seriam de difícil interpretação por forasteiros que muitas vezes sequer podem tomar parte nelas por conta de suas peculiaridades temáticas, isto é, pelo desconhecimento das especificidades dos conteúdos e de uma série de informações relevantes sem as quais seria impossível ingressar na interação. (Brito, 2020, p. 22).

Brito também salienta a importância do trabalho "Os Estabelecidos e os Outsiders — Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade", de 1965, escrito por Norbert Elias e John L. Scotson. Ao veicular a noção de fofoca elogiosa (*pride gossip*), esse trabalho propõe para o universo de pesquisas das ciências sociais que a fofoca, além da detração, tem a potencialidade de exaltar, de modo comparativo ou não, "pessoas, atitudes, ações, morais, ou mesmo a mera entabulação de assuntos de interesse grupal" (Brito, 2020, p. 23).

Elias e Scotson (2000) apontam que as fofocas, em seu contexto de pesquisa, tinham um valor de entretenimento e que a propagação de notícias sobre as pessoas conhecidas no contexto comunitário movimentava a vida local. A fofoca depreciativa (*blame gossip)* era executada, sobretudo, acerca de pessoas de fora, ao passo que a fofoca elogiosa (*pride gossip*) tinha a potencialidade de trazer fama para o indivíduo e para o seu grupo.

Hannerz (1969), em "*Soulside: Inquiries into Ghetto Culture and Community*", em sua clássica pesquisa sobre um bairro habitado por pessoas negras em Washington, ressalta que a fofoca assumia significativa importância comunicacional entre as pessoas que não passaram por um processo de alfabetização formal, pois ela contribuía à descoberta de endereços de amigos ou familiares que haviam se deslocado para outros bairros.

Nesse mesmo texto, Hannerz (1969) descreve que em seu contexto de pesquisa havia pouca fofoca, justamente porque ela poderia levar pessoas a exigirem explicações quando consideravam o conteúdo ofensivo. Logo, é possível inferir que futrica/fofoca envolve um emaranhado comunicacional e, sobretudo, relacional. Por meio dela, elementos que, por algum motivo, não são de imediato abordados em espaços públicos, podem ser elaborados e organizados.

Em "*La violence et le ruse: Hommes et femmes dans un village*", Marie Élisabeth Handman (1983), ao discorrer sobre as relações entre homens e mulheres no contexto de uma aldeia grega, destaca que a fofoca assumia uma funcionalidade educativa na conjuntura em questão. Por meio das conversas e histórias, ao ouvir aos adultos, as crianças aprendiam os fundamentos morais importantes para o grupo.

Claudia Fonseca (2000) em "Família, Fofoca e Honra", ao abordar a relação entre fofoca e honra, assim como Gluckman, ressalta que na Vila do Cachorro Sentado e na Vila São João — bairros pesquisados por ela em Porto Alegre — a fofoca estava relacionada à agregação do grupo, pois as pessoas a quem a fofoca se destinava eram integrantes da comunidade, o que indicava, portanto, pertencimento. Fonseca (2000) também destaca, paralelamente à abordagem de Handman (1983), a importância educativa da fofoca. Por meio dela, os mais velhos, ao movimentarem histórias que envolviam fofocas, mobilizavam elementos éticos e práticos que contribuíam para informar os mais jovens sobre padrões de comportamento.

A futrica assume uma dialética específica nos contextos em que está inserida, assim, restringi-la a uma perspectiva depreciativa ou associá-la, exclusivamente, à formação dos pontos de vista de modo não contextual, pode acabar deslocando-a dos sentidos construídos

nos processos interativos. Desse modo, parece-me que, por se tratar de uma noção contextual, construída em dinâmicas relacionais específicas, restringir o seu entendimento a uma definição pré-estabelecida reduz a possibilidade de diálogo com as dinâmicas comunicacionais e, portanto, relacionais, que essa expressão pode agregar.

As concepções supracitadas, apesar da diversidade de contextos, momentos históricos e abordagens teóricas, têm um pressuposto comum. Elas atribuem à futrica, ou fofoca, uma dimensão relacional, evocando vínculos de pertencimento. Assim, na medida em que a fofoca é pensada a partir de arranjos relacionais específicos, ela pode ser associada a uma dimensão comunicativa, pois se fundamenta em um pressuposto que alude a algum tipo de relação, seja com o conteúdo da enunciação ou com as pessoas implicadas na ação. Nessas abordagens, portanto, o pressuposto comunicacional futrica sinaliza para emaranhados relacionais inseridos em malhas comunitárias.

Desse modo, a ambiguidade de significados dessa terminologia não exclui a sua potencialidade comunicativa, destarte, relacional. Em Maravilha, a mobilização da noção de fotrica como um entrecruzamento de trajetórias a partir do trabalho com imagens apontou para um conjunto de relações que constroem narrativas sobre a vida comunitária, articuladas à circulação de uma memória coletiva e, portanto, de uma história oral. Diante disso, a associação do trabalho com imagens à futrica em Maravilha apontou para a formação dos múltiplos pontos de vista das companheiras de viagem acerca do contexto comunitário de Maravilha, atrelando-se a uma dimensão de construção da memória coletiva.

5.2 De futrica à fotrica: apontamentos iniciais

Ingold (2019) salienta que, na condição de criaturas vivas, biossociais, os seres humanos produzem ininterruptamente a si mesmos, já que, ao mesmo passo que produzem os outros, são produzidos por eles. Como criaturas criadoras, os humanos estão inseridos continuamente na ação e, por isso, mais do que interagir, *intra-agem*. Ao partir desse pressuposto, Ingold (2019) compreende as relações como formas por meio das quais os seres vivos convivem, forjando, mutuamente, as suas existências.

Em um processo de contínuo desdobramento, as relações originam seres que, por sua vez, estão unidos por elas. É na relação com as outras pessoas que o ser se constitui, uma vez que as relações estabelecidas são mutuamente internalizadas, por meio de um processo de união e diferenciação. Ao mesmo tempo em que o indivíduo se une aos outros na dinâmica relacional, ele também se diferencia pela sua condição de ser/pessoa, que passa pelo

reconhecimento do outro. Nessa acepção, os seres estão dentro da ação, e, portanto, não interagem tanto quanto *intra-agem.*

As noções de união e diferenciação que fundamentam a noção de relação na concepção de Ingold (2019) coadunam-se com a dinâmica relacional pela qual Deleuze e Guattari (2001) definem o conceito de outrem. Para eles, outrem se caracteriza como a possibilidade da existência do ponto de vista, o que presume movimento e qualidade da existência da percepção.

Nesse movimento, que pressupõe vida, outrem assume realidade por meio da linguagem, isto é, por intermédio das relações que se estabelecem, mediadas pela linguagem. Ao partir desse pressuposto, a existência de outrem passa pela percepção da noção de relação, pois a sua experiência como mundo possível assume realidade a partir de um campo relacional (Deleuze; Guattari, 2001). Outrem se constitui pela existência de um mundo possível, posicionado em uma historicidade, e ocupa um campo perceptivo específico que é composto por uma realidade própria, não se caracterizando nem como sujeito nem como objeto. De tal modo, a existência de outrem é concebida como possibilidade de existência do ponto de vista.

As imagens são entendidas como dispositivos que pensam e fazem pensar, ressalta Etienne Samain (2014). Como observa Sylvia Caiuby Novaes (2009), a percepção humana está orientada, principalmente, por aquilo que é conhecido por intermédio da estrutura e ordenação da linguagem. Nesse sentido, olhar e produzir imagens, como reitera a autora, implica em operações mentais elaboradas, associadas à vida psíquica e cultural.

Elizabeth Edwards (1996), ao abordar a relação entre tempo e fotografia, reitera que a fotografia é "do" passado, entretanto, também é do presente. Em referência a Roland Barthes, ela pontua que na fotografia "o 'lá e então' transforma-se no 'aqui e agora'" e argumenta que "os próprios imediatismo e realismo da fotografia diferenciam-na de todos os outros mecanismos através dos quais temos acesso ao passado" (Edwards, 1996, p. 16). De tal modo, a repetição do tempo "aprisionado" na imagem fotográfica é carregada de força, pois é ela que possibilita "ao espectador demorar-se, imaginar ou analisar de uma forma que não seria possível no fluxo natural do tempo" (Edwards, 1996, p. 16).

Paralelamente a abordagem de Edwards (1996), a mobilização de fotografias que tematizam momentos que integram a experiência de vida das companheiras de viagem em Maravilha, possibilitou que elas se colocassem de modo demorado frente às memórias acionadas e transformadas pela experiência da imagem e que realizassem reflexões sobre as

suas trajetórias de uma forma muito específica, marcada pela força do tempo retido na fotografia, na interação entre passado e presente. Assim, no trabalho com imagens, as companheiras de viagem foram motivadas pelas suas experiências e por um conjunto de acontecimentos, forças cruzadas e relações que caracterizam as imagens, como ressalta Bruno (2010).

Nesse sentido, ao considerar a dimensão discursiva do Distrito de Maravilha — territorialidade em constante conformação —, o trabalho com as trajetórias das companheiras de viagem nessa territorialidade, por meio das fotografias, foi marcado por um encontro de narrativas, isto é, por um cruzamento entre as trajetórias e histórias, uma vez que as suas enunciações remetem a elementos da memória coletiva de Maravilha — relatados com frequência no trabalho de memória que originou os Trajetos Visuais.

De tal modo, uma primeira aproximação entre as noções de outrem e de relação com a fotrica se faz possível, uma vez que os *sujeitos* — ao movimentarem fotografias em seus contextos interativos — estão inseridos na ação de fotricar. Nesse processo, a experiência da existência de outrem, como qualidade da percepção e existência do ponto de vista, associa-se a processos de similaridade e diferença. Assim, no que corresponde ao cruzamento dos Trajetos Visuais de mulheres que compartilham uma territorialidade, a fotrica, ao mesmo tempo em que memórias pessoais são acionadas e transformadas pela experiência da imagem, elas também estão posicionadas em uma historicidade, comunicando-se com outras memórias que estão em curso na vida comunitária. Essa movimentação abre a memória para processos de composição, expressos na construção dos Trajetos Visuais e articulados por meio da fotrica.

5.2.1 O “processo do fuxico”: A fotrica como malha

A fotrica — concebida como a segunda trilha e técnica teórico-metodológica desta tese — surgiu a partir da urgência de construção de um instrumento que agregasse a potencialidade de articular o cruzamento dos Trajetos Visuais das companheiras de viagem, de visibilizar recorrências e elementos que marcam a memória coletiva local.

Nesse caminho, em julho de 2024, o terceiro ciclo de campo estava chegando ao fim, e o material elaborado até então já havia circulado entre as companheiras de viagem, que sugeriram mudanças, retificaram o que consideravam importante e acrescentaram novas informações aos Trajetos Visuais. Foi nesse contexto que Dona Bela — paralelamente a

abordagem de Rita na qual ela sugeriu que as histórias de cada uma das companheiras de viagem poderiam ser crochetadas — elaborou ponderações sobre o “processo do fuxico”.

Enquanto fazia fuxico na área de sua casa, Dona Bela conversava com os/as vizinhos/as que passavem pela rua, comigo e, concomitantemente, explicava sobre o “processo do fuxico”,

> Eu pego a tampinha né, limpo ela bem limpinha, aí eu corto o paninho, com a aguia eu vou em volta do paninho tudo assim e vô dando uns pontinho. Aí eu ponho as tampinha dentro e puxo a linha assim (faz gestos com as mãos), aí eis já fica tudo junto. Por isso que as muié fala que é fuxico, fica igual fuxico mesmo. Aí eu encapo tudo as tampinha primero, depois que eu vô grudando uma na outra. Aí cê tem que contá, se não contá tudo dá errado. Eu faço uma parte, depois eu faço outra e grudo (Bela de Souza Mendes de Oliveira, reunião realizada no dia 16/07/2024).

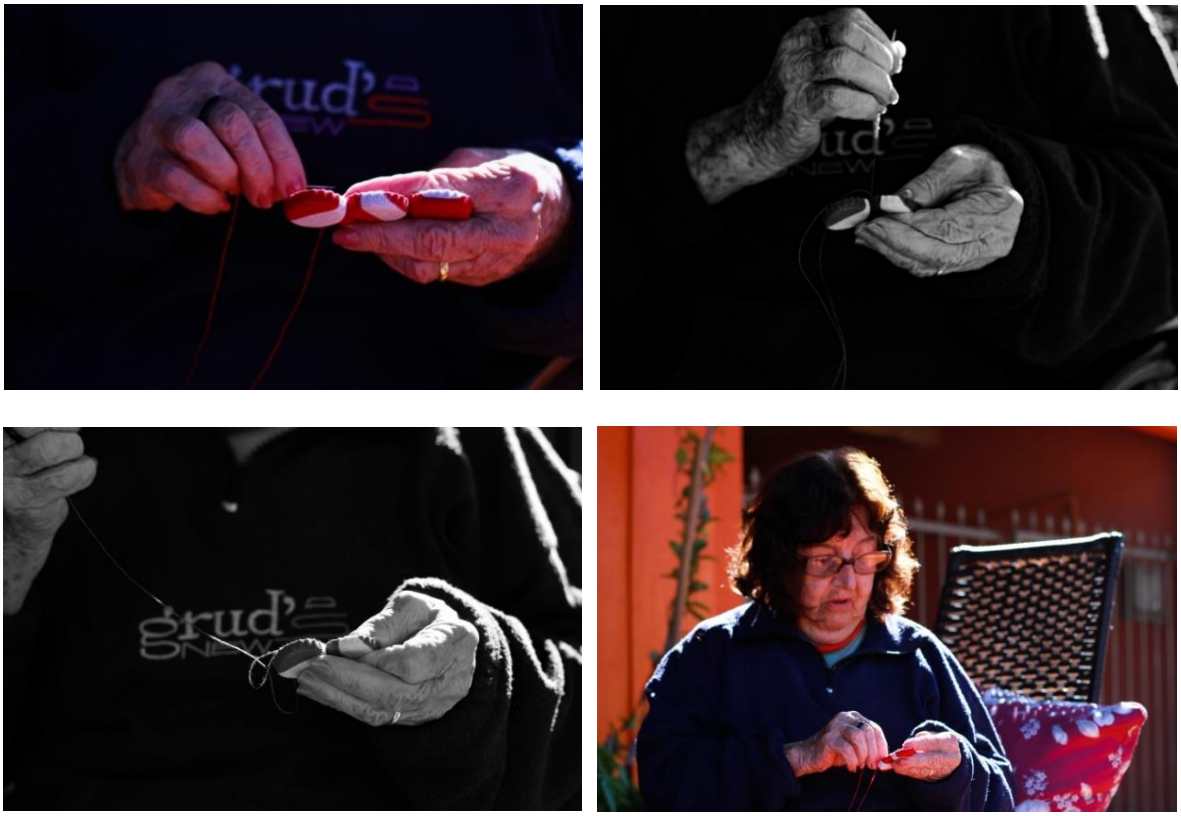


Figura 216 - Conjunto de Imagens. Dona Bela e seus fuxicos. Junho de 2024. Acervo do estudo.

Enquanto Maria sugeriu procedimentos teórico-metodológicos para as imagens a partir do plantio, Luzia associou as fotografias a paisagens de memória e Rita propôs possibilidades teório-meodológicas a partir da crochetagem, Dona Bela associou o fuxico à possibilidade de cruzar as narrativas das companheiras de viagem, algo que Rita já havia proposto e que fundamentou os Trajetos Visuais.

Ao conceber o fuxico como parâmetro, ela estabeleceu uma analogia entre o fuxico e a pesquisa. Segundo Dona Bela, para fazer o fuxico “você ponha a linha na aguia e vai imendano uma na outra” e sugeriu: “Igual o que você tá fazendo aqui (pesquisa), se eu for fazê as suas coisa eu num faço, só você que sabe. Agora, se for ensinando a gente (a fazer pesquisa), a gente aprende.” (Bela de Souza Mendes de Oliveira, reunião realizada no dia 16/07/2024).

Nesse caminho, tal como a linha emaranhada do fuxido cruza as tampinhas, formando uma peça, uma malha, isto é, uma paisagem de trilhas entrelaçadas, Dona Bela sugeriu que na condição de pesquisadora eu deveria visibilizar os entrecruzamentos narrativos das linhas de vida das companheiras de viagem e, assim, “emendar” as recorências presentes nos Trajetos Visuais — isto é, a memória coletiva local —, tal como as tampinhas em uma malha de fuxico.

Figura 217 - Fuxicos. Junho de 2024. Acervo do estudo.

Diante disso, enquanto cada Trajeto Visual engloba as narrativas de memória de cada uma das companheiras de viagem, a fotrica — assim como o fuxico — evidencia o entrecruzamento das narrativas, memórias e trajetórias de pessoas que vivem na mesma malha comunitária. Destarte, a partir desse processo, elementos que marcam a memória coletiva local, presentes nas narrativas integrantes de cada um dos Trajetos Visuais das companheiras de viagem, são colocados em relação, crochetados em uma malha de trajetórias, isto é, a fotrica.

Como argumenta Ingold, fundamentado na filosofia de Henri Lefebvre, há similaridades entre a inscrição das palavras em uma página e a maneira como são registrados os movimentos e

também os ritmos dos seres humanos e não humanos no espaço vivido. Essa associação, contudo, pressupõe que a escrita seja concebida como um tecido de linhas — como textura — e não como composição verbal/texto. Diante disso, nessa textura de linhas entrelaçadas, na fotrica, as relações se constroem como linhas de fluxo de uma malha[80].

> Na verdade, a malha é algo semelhante a uma rede em seu sentido original de um tecido de fios entrelaçados ou atados. Mas, através de sua extensão metafórica aos reinos do transporte e comunicações modernos, e especialmente da tecnologia da informação, o significado da "rede" mudou. Estamos agora mais inclinados a pensarmos nela como um complexo de pontos interconectados do que como linhas entrelaçadas. Por essa razão achei necessário distinguir a *rede* de transporte e a *malha* de peregrinação. A chave para essa distinção é o reconhecimento de que as linhas da malha não são conectoras. Elas são caminhos *ao longo* dos quais a vida é vivida. E é na ligação de linhas, não na conexão de pontos, que a malha é constituída. (Ingold, 2021, p. 224).

Ao conceber as trajetórias das companheiras de viagem como linhas de devir em constante formação, crescimento e movimento, a fotrica pode ser entendida como um instrumento teórico-metodológico que visibiliza o fluxo de linhas entrelaçadas em uma territorialidade. Como enfatiza Ingold (2021), "separar a aranha da sua teia seria como separar

[80] Ingold (2012), em uma perspectiva crítica a Latour, desenvolve os conceitos da antropologia ecológica, na qual tece apontamentos à teoria ator-rede, em especial às noções de objeto e de rede. Ao construir a crítica ao conceito de objeto, o autor propõe a substituição dessa terminologia pela noção de coisa, uma vez que ela pode ser compreendida como porosa e fluída e, por ser perpassada por fluxos vitais, compõe as dinâmicas e ciclos da vida e do ambiente. Segundo a perspectiva de Ingold (2012), a teoria ator-rede, de Bruno Latour, John Law e Michel Callon, fundamenta-se em uma divisão metafísica entre *sujeitos* e *objetos* e, por reproduzir essa perspectiva, acaba por atribuir aos objetos certa agência fetichizada. O autor segue argumentando que essa perspectiva teórica ignora que a distribuição dos fluxos e sentidos no interior de uma rede pressupõe a existência de fluxos desiguais. Nessa medida, Ingold (2012) se fundamenta na abordagem construída por Martin Heidegger e Gilles Deleuze, e, por meio dessa sustentação teórica, irá propor a noção de malha (meshwork) como uma alternativa à rede. A malha é apresentada por ele como uma possibilidade "para pensar a cultura material e as relações de comunicação, integração e fluxos entre coisas" (Ingold, 2012, p. 25). Partindo da perspectiva de Heidegger de que a coisa é um acontecer, Ingold propõe que ela pode ser percebida como um lugar que entrelaça aconteceres, uma reunião de pessoas para decidir suas questões. O autor sugere que cada participante desse acontecimento siga um modo de vida específico, tecendo, por meio da sua trajetória, um fio através do mundo. A partir dessa construção, Ingold (2012) pensa a coisa como um "parlamento de fios", como um nó, cujos fios deixam "rastros e são capturados por outros fios noutros nós. Numa palavra, as coisas vazam, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas" (Ingold, 2012, p. 29). O antropólogo defende que, ao colocar o foco nos processos vitais por meio da noção de coisa, há um deslocamento da concepção de materialidade para a de fluxo dos materiais. Assim, a partir de Deleuze e Guattari, ele propõe que os fluxos sejam seguidos por meio dos traçados em que a forma é gerada. Ingold (2012) sugere que as trajetórias — pelas quais a prática improvisativa segue os fluxos concomitantemente ao seu acontecimento — podem ser compreendidas, por intermédio do fundamento teórico de Deleuze e Guattari (2004), como linhas constantemente formadas. Isto é, como linhas de devir que não conectam pontos, mas passam e insurgem entre eles. Nesse sentido, o autor pensa a noção de malha de modo distinto da concepção de rede de conexões, uma vez que, para ele, a malha se caracteriza como um fluxo de linhas, "linhas entrelaçadas de crescimento e movimento" (Ingold, 2012, p. 29).

a ave do ar ou o peixe da água" (Ingold, 2021, p. 113), ele procede com as trajetórias das companheiras, visto que as suas vivências não se dissociam da territorialidade habitada por elas há mais de meio século, assim como das trilhas construídas ao longo de suas vidas.

A fotrica, como uma malha, visibiliza o entrelaçamento de trajetórias, uma composição construída a partir do encontro de linhas de devir que se cruzam em Maravilha. Essa territorialidade, contudo, remete a outros lugares, outros nós. É nesse sentido que a fotrica pode ser concebida como uma malha de trajetórias — um vir-a-ser e uma tecitura[81] de fios emaranhados em uma malha comunitária — que agrega a possibilidade de composição/articulação de memórias. Assim, uma vez que as linhas da malha se constituem como caminhos por meio dos quais a vida é vivida, a fotrica se configura como um instrumento teórico-metodológico a partir do qual as relações de comunicação entre as companheiras de viagem, integração de coisas e os seus fluxos são articulados.

Nesse contexto, uma vez que cada Trajeto Visual é mobilizado nesta tese como uma forma de seguir os rastros deixados por uma linha de devir, ou seja, uma composição a partir da trajetória de uma companheira de vigem, a fotrica, por sua vez, configura-se como o entrelaçamento dos Trajetos Visuais, isto é, como uma malha de trajetórias. Por esse ângulo, ao conceber as trajetórias como linhas de uma malha comunitária, o trabalho com imagens pode ser entendido como uma forma de seguir os rastros deixados pelas companheiras enquanto se movimentam. E, por esse caminho, é durante o movimento que a construção do conhecimento acontece, de modo que a fotrica assume um pressuposto rizomático, irradiando energia e formando novas comunicações.

As imagens abaixo visibilizam a dinâmica de entrecruzamento da primeira e da segunda trilha e técnica teórico-metodológica desta tese, e, assim, evidenciam o entrecruzamento dos Trajetos Visuais das companheiras de viagem na construção da fotrica.

[81] Opto por mobilizar a expressão tecitura grafada com c, visto que ela está associada ao entrecruzamento de fios de uma urdidura.

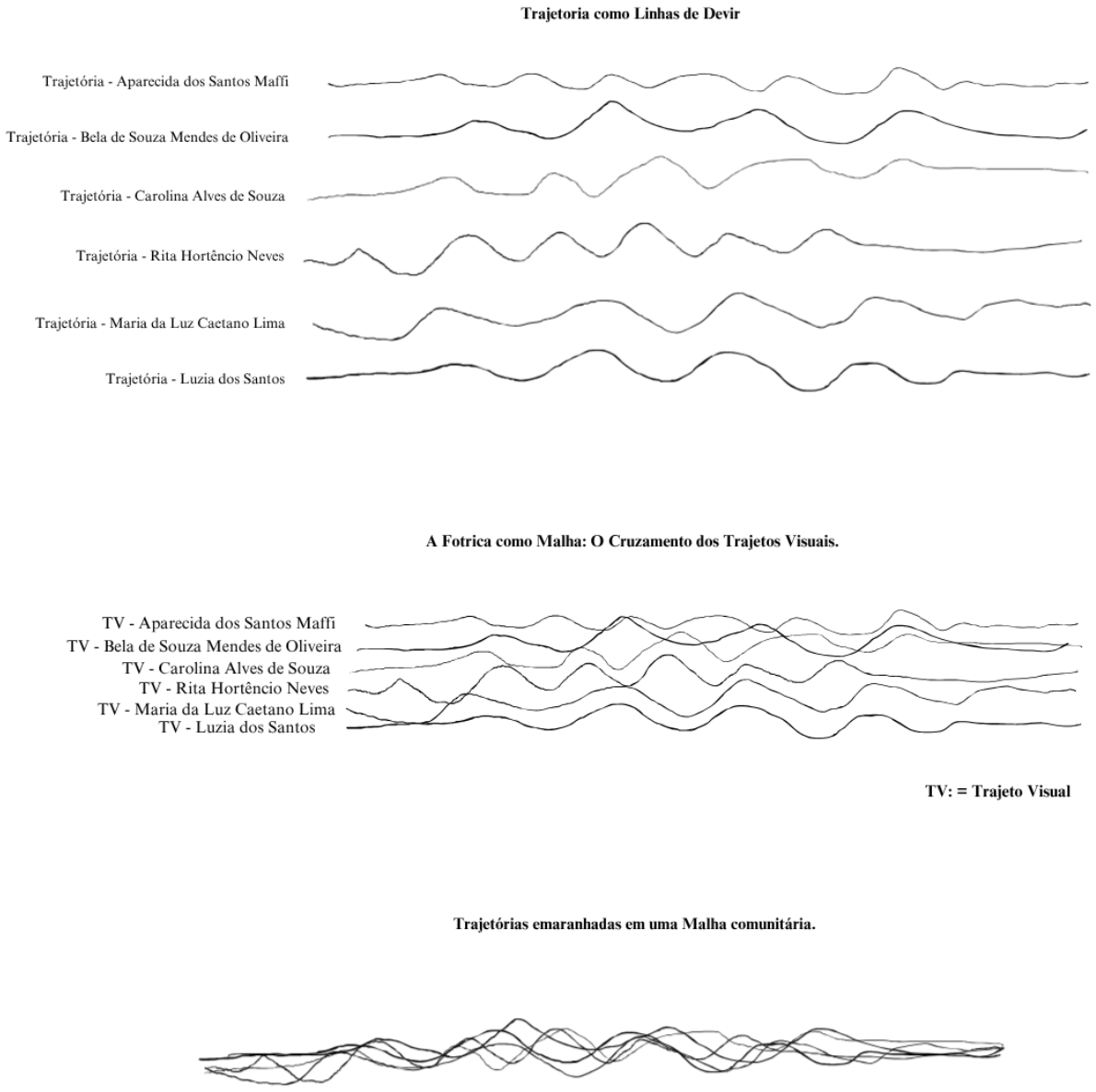


Figura 218 - Trajetória como linhas de devir. A composição dos Trajetos Visuais. Acervo do estudo.

Figura 219 – Conjunto de imagens. Primeiros entrecruzamentos: o processo de construção da fotrica.. Acervo do estudo.

Figura 220 – A fotrica como malha: o entrecruzamento dos Trajetos Visuais. Acervo do estudo.

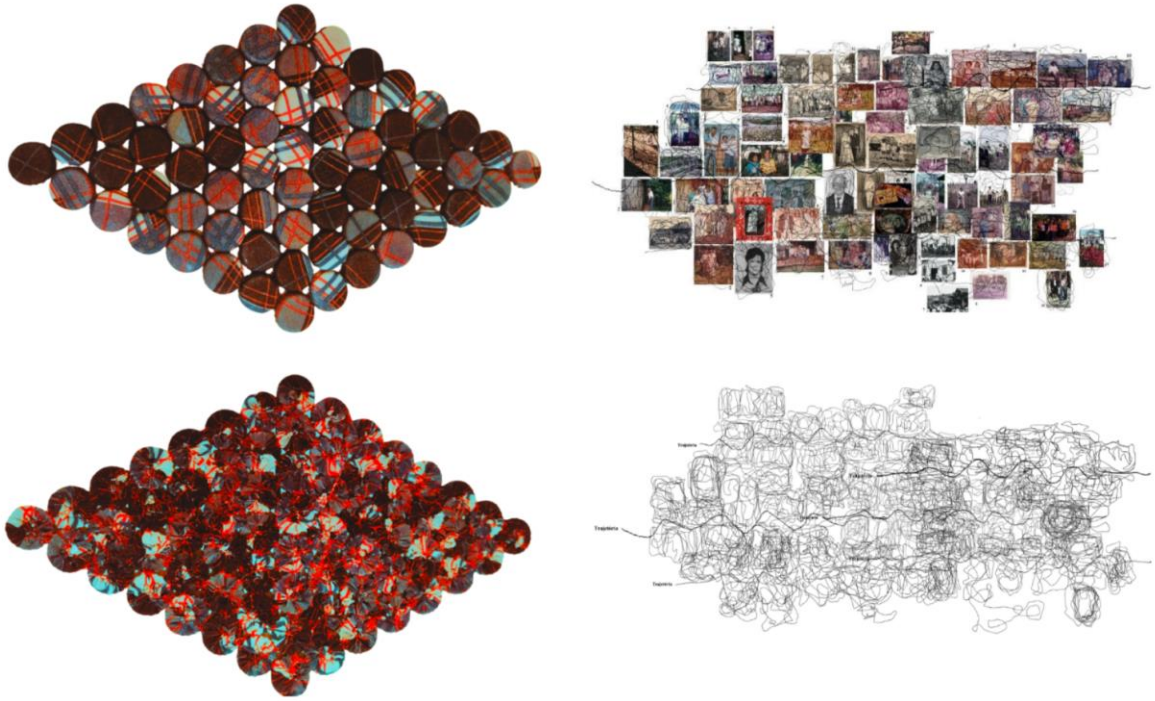


Figura 221 – “O processo do fuxico” e a fotrica. Acervo do estudo.

A mobilização da palavra fotrica pelas companheiras de viagem articula as imagens a um movimento narrativo que marca a experiência comunitária de Maravilha, isto é, às relações de comunicação de Maravilha e a verbalização da vida comunitária, eficiente meio de comunicação local. É nesse contexto que a fotrica surge, inicialmente, como uma categoria êmica e, posteriormente, é agregada como a segunda trilha e técnica teórico-metodológica desta tese. Por presumir comunicação, ela provém de uma experiência de linguagem que, necessariamente, vincula-se à ideia de outrem, tendo em vista que ela, fundamentalmente, expressa um sentido relacional e especulativo. À vista disso, o ato de fotricar pressupõe interlocução e uma participação coletiva na ação. Portanto, quem fotrica está em um processo interativo, pois está posicionado dentro da ação de fotricar.

Nesse percurso, a fotrica se caracteriza como um instrumento teórico, que assume desdobramentos práticos, para fundamentar a articulação dos Trajetos Visuais que expressam memórias e experiências de mulheridades. Na medida em que as trajetórias são concebidas como linhas entrecruzadas em uma malha comunitária, a fotrica expressa os movimentos construídos a partir do trabalho de memória com as fotografias articuladas a relatos orais, como um caminho, uma encruzilhada por meio da qual as trilhas são entrecruzadas e nelas as companheiras de viagem *intra-agem* na ação de fotricar ou fotricam sobre as suas memórias em determinada paisagem contextual.

5.3 Considerações sobre a memória coletiva que incidem na compreensão da fotrica como uma malha de trajetórias e experiências de mulheridades contra-hegemônicas

As formulações iniciais sobre a memória coletiva a concebiam em oposição à memória individual. Jacques Le Goff (1990), ao dialogar com a abordagem de Maurice Halbwachs, argumenta que Pierre Nora (1990) reelaborou o conceito de memória coletiva e, assim, tensionou a fronteira entre memória e história, trazendo à tona novas possibilidades de articulação entre memória individual e coletiva. A perspectiva de Le Goff, contudo, apregoa o contraste entre memória coletiva e memória social, por meio da sustentação da antinomia entre o que ele denomina como sociedades com escrita e sem escrita. Roger Chartier (2002), Pierre Nora (1978) e Pierre Clastres (1978), porém, problematizaram esse contraste, reposicionando a discussão e alargando a compreensão da memória coletiva.

No contexto contemporâneo, as discussões sobre a noção de memória tensionam a oposição clássica entre memória individual e memória coletiva, tal como entre memória coletiva e memória social, na medida em que elas evidenciam a dimensão narrativa da memória elas extrapolam o antagonismo clássico que opõe indivíduo e sociedade e ampliam as possibilidades de compreensão da memória de modo polissêmico e relacional. Este item constrói o percurso reflexivo destacado para demonstrar que a fotrica, como uma composição, configura-se como uma malha de trajetórias e experiências de mulheridades que possibilitam a reemergência de memórias, historicamente silenciadas, que se articulam de forma contra-hegemônica.

Os apontamentos de Maurice Halbwachs[82] (1990) sobre a memória coletiva são pioneiros na discussão, além de prenunciar a abertura de um campo disciplinar — a memória social — eles também abriram possibilidades interdisciplinares entre história, psicologia e antropologia. A elaboração de Halbwachs (1990) provocou a concepção corrente no período de que a memória apenas poderia existir e se manter se estivesse vinculada ao corpo de alguém[83] e, ao promulgar que as lembranças tanto poderiam estar congregadas nas

[82] Em 1925, mobilizado pelas reflexões de Émile Durkheim, Halbwachs publicou o ensaio "Os Contextos Sociais da Memória" e, mais tarde, em 1950, o livro "A Memória Coletiva".

[83] Vidal (2007) retoma o contexto teórico sobre a elaboração da noção de memória coletiva de Halbwachs, que, frente à concepção de memória individual de Henri Bergson, pontua a existência de uma memória coletiva, de um grupo, de uma comunidade ou nação. Vidal (2007) destaca que, segundo Halbwachs, a memória coletiva apenas é revelada por meio da análise dos arquivos coletivos. Ao considerar que essa perspectiva foi abordada por Halbwachs somente de modo implícito, Vidal define esses arquivos coletivos de modo mais amplo, considerando "os documentos — escritos, orais e também os gestuais — e os monumentos ou espaços, objetos de apropriação coletiva por parte de um grupo, uma comunidade, uma nação" (Vidal, 2007, p. 4).

concepções de uma pessoa quanto difundidas em na sociedade, ele propôs uma nova possibilidade de pensar a memória.

Em sua perspectiva, os grupos sociais constroem as suas memórias ao longo do tempo, assim como definem o que será lembrado, de modo que é justamente o aspecto coletivo que sustenta a força e a duração da memória coletiva, visto que a lembrança do indivíduo é construída a partir de sua relação de pertencimento com o grupo. A maneira como as pessoas se lembram, portanto, assim como o que elas se lembram, tem uma implicação indissociável do grupo social ao qual elas estão implicadas.

> (...) para que a nossa memória se aproveite da memória dos outros, não basta que estes nos apresentem seus testemunhos: também é preciso que ela não tenha deixado de concordar com as memórias deles e que existam muitos pontos de contato entre uma e outras para que a lembrança que nos fazem recordar venha a ser constituída sobre uma base comum (Halbwachs, 2013, p. 39).

Por essa via, Halbwachs (1990, p. 51) compreende que "cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva" e reforça que o ponto de vista de cada pessoa na produção da memória muda a partir do lugar que ela ocupa no grupo, da mesma forma em que esse lugar pode ser modificado. Ademais, os modos de apropriação da memória são distintos e a assimilação dos instrumentos comuns pelas pessoas ocorre a partir de seus próprios termos.

O sociólogo já argumentava que a memória não se configura como um processo exclusivo do cérebro na atualização de vestígios armazenados pelas pessoas e que tanto a memória coletiva quanto a memória individual incorporam uma dimensão social. Para ele, a reconstituição da lembrança individual está ancorada nas lembranças de outras pessoas, isto é, a memória coletiva é evocada por eventos e lugares que fazem sentido para um grupo de pessoas.

> Não basta reconstituir pedaço por pedaço a imagem de um acontecimento passado para obter uma lembrança. É preciso que esta reconstituição funcione a partir de dados ou de noções comuns que estejam em nosso espírito e também no dos outros, porque elas estão sempre passando destes para aqueles e vice-versa, o que será possível se somente tiverem feito e continuarem fazendo parte de uma mesma sociedade, de um mesmo grupo (Halbwachs, 2013, p. 39).

A lembrança, portanto, está ancorada em uma comunidade afetiva e o caminho para a reconstituição de um acontecimento pelo indivíduo está fundamentado em dados e noções que são partilhadas por ele e por outras pessoas da comunidade. Ele assinala que "a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente" (Halbwachs, 2013, p. 75). É, justamente, a partir desses pontos em comum que o autor pensa a dimensão coletiva da memória.

> Se nossa impressão pode apoiar-se não somente sobe nossa lembrança, mas também sobre a dos outros, nossa confiança na exatidão de nossa evocação será maior, como se uma mesma experiência fosse começada, não somente pela mesma pessoa, mas por várias (Halbwachs, 1990, p. 25).

Por esse caminho, Halbwachs argumenta "que a memória coletiva não se confunde com a história e que a expressão *memória histórica* não é muito feliz, pois associa dois termos que se opõem em mais de um ponto" (Halbwachs, 2006, p. 100). A memória histórica consistiria em uma modalidade de memória presente em todas as pessoas que integram a mesma sociedade, diferindo-se, assim, da historiografia. Em sua concepção, haveria um contraste[84] — marcado pelo tempo e pela densidade das memórias — entre a memória histórica e a memória autobiográfica.

De modo que a memória histórica é apregoada por ele como extensa — no sentido de sua existência temporal —, contudo, a sua elaboração consistiria em informações resumidas que remontariam a um tempo social que se sobrepõe à duração das consciências pessoais. A autobiográfica, por outro lado — que incide no modo como cada pessoa produz elaborações sobre a sua vida — estaria restrita ao tempo de vida da pessoa, contudo, seria repleta de densidade.

Para Halbwachs (2006), o tempo do calendário seria equivalente ao tempo da memória histórica, de modo que as vidas humanas são pensadas por ele como se estivessem colocadas na exterioridade dos corpos sociais, seguindo-os em seus processos revolucionários e sentindo os efeitos de seus abalos. Os acontecimentos, inseridos no quadro de escolhas coletivas, somente seriam incorporados aos fatos históricos tempos depois. Para ele, a memória história está posicionada em uma temporalidade, por isso, é frequentemente reatualizada, já que os acontecimentos e as datas que compõem o conteúdo da vida coletiva

[84] José d'Assunção Barros (2011) entende que este contraste se sustenta em Halbwachs devido a uma distinção entre o tempo físico — descrito por Aristóteles — e tempo filosófico, que seria equivalente ao tempo da alma, expresso por Santo Agostinho no XI livro das Confissões.

constituem sinais exteriores para as pessoas, diferindo-se do conteúdo interno que integra o tempo da memória autobiográfica.

Ao se dedicar à construção da noção de memória coletiva, Halbwachs se afasta da possibilidade de falar de uma memória história, pois, ao pensar a História como "a compilação dos fatos que ocuparam maior lugar na memória dos homens" (Halbwachs, 2006, p. 100), o autor reforça a exterioridade desses fatos. E aproxima a disciplina de concepções correntes no período, nas quais o estudo da História se restringiria ao passado e assim, portando, estaria distante, temporalmente, do presente e das consciências individuais.

Muito fundamentado na abordagem durkheimiana, Halbwachs opõe memória e História e assegura que a História não poderia ser uma memória, pois ela resultaria de uma descontinuidade entre a sociedade que lê a história e os grupos de pessoas que testemunharam os acontecimentos narrados por ela. Para ele, a memória é feita de continuidades, contrastando com a descontinuidade da história. Ainda que o autor reconheça que a memória coletiva também é feita de descontinuidades, ele reforça que elas são discretas e, por isso, seriam incapazes de abalar a unidade do grupo, pois "toda memória coletiva tem como suporte um grupo limitado no tempo e no espaço" (Halbwachs, 2006, p. 106).

Em sua concepção, enquanto existiriam muitas memórias coletivas, a História, de modo oposto, seria construída por meio de uma totalidade única. É por essa via que Barros (2011) pontua que a abordagem durkheimiana, que fundamenta o entendimento de Halbwachs sobre a história, não se dissocia da concepção estruturalista dos *Annales* que se fundamenta na ideia de uma história única, distante, portanto, da existência de historiografias plurais.

No contraste estabelecido por Halbwachs, a história seria um painel de mudanças e a memória coletiva um painel de semelhanças e permanências por meio das quais os grupos construiriam as suas identidades. As transformações radicais, rupturas, levariam ao surgimento de novos grupos e, em sua decorrência, de novas memórias coletivas. A história se constituiria de modo externo, ao passo que a memória teria uma característica êmica, ou seja, seria elaborada dentro do grupo.

Por outra perspectiva, Le Goff (1990) salienta que Pierre Nora reconfigurou o conceito de memória coletiva ao compreendê-lo como "o que fica do passado no vivido dos grupos ou o que os grupos fazem do passado" (Le Goff, 1990, p. 472). Assim, ao atribuir agenciamento para os grupos na construção do passado, Pierre Nora problematizou a oposição entre memória e História, presente na abordagem clássica Maurice Halbwachs, e atribuiu movimento à memória coletiva.

No contexto contemporâneo, a memória coletiva não mais é compreendida como oposta à história, pois as histórias plurais alargaram as possibilidades perceptivas, apresentando-se como alternativa à concepção de que haveria uma história única. Além disso, pesquisadores/as do próprio grupo mobilizam memórias em uma narrativa historiográfica que tensiona a fronteira entre história e biografia, como é o caso desta tese, que implode ainda mais a fronteira clássica entre interior e exterior e, consequentemente, a fronteira entre História e memória, e, ainda, a compreensão de que a memória coletiva se constituiria como um painel, exclusivo, de semelhanças e permanências.

Vidal Laurent (2007), por exemplo, busca na narrativa de François Rabelais, especificamente em sua concepção acerca das palavras degeladas[85], fundamentos para trabalhar as articulações entre a memória individual e a memória coletiva. Ele menciona que a narrativa de Rabelais possibilita a compreensão de que a memória de acontecimentos dos quais os *sujeitos* não necessariamente participam está condicionada à possibilidade de acesso a esses acontecimentos. "E este acesso, por sua vez, depende da existência de traços — traços escritos, orais, monumentais ou arqueológicos. Sem estes, sobram apenas o silêncio e o esquecimento" (Vidal, 2007, p. 5). Do mesmo modo, Vidal irá ressaltar que a memória acontece na defrontação com o "outro" e com os "outros".

A partir da história narrada por Rabelais, Vidal irá retomar a discussão acerca da articulação entre o que ele denomina como os níveis individuais e coletivos da memória. Ao repensar a definição dessas noções como polos extremos, o autor afirma que o desgelo das palavras dos acervos pessoais contribui para um reposicionamento da memória coletiva. Assim, ao trazer a metáfora das palavras degeladas, o historiador apresenta o desafio de passar das palavras degeladas para o corpo (Vidal, 2008). Na narrativa apresentada, as palavras começam a fazer sentido quando são correlacionadas com as relações vividas no contexto descrito. É por esse caminho que Vidal propõe, então, um encontro entre a vida vivida, o arquivo escrito e a memória transmitida.

---

[85] Vidal (2007) mobiliza essa narrativa de François Rabelais, integrante dos capítulos LV e LVI do Quarto Livro, "O Quarto Livro dos Fatos e Ditos Heroicos do Bom Pantagruel", na qual Rabelais (2015) argumenta que Pantagruel e seus companheiros estavam em um barco no mar glacia e que Pantagruel chamou a atenção de seus amigos para a circulação de vozes, apesar de não visualizar as pessoas que emitiam os sons. Contudo, ainda que os seus acompanhantes tentassem ouvir os sons narradas por Pantagruel, eles permaneciam sem escutá-los. Pantagruel insiste em ressaltar a presença dos sons, até que seus companheiros de jornada, atentos, conseguem escutá-los. Eram sons emitidos por mulheres, homens, crianças, cavalos. Um cenário de insegurança se estabelece no barco, até que o piloto destaca que as vozes em questão se referiam a palavras que foram desgeladas, audíveis, naquele momento, em decorrência da diminuição da intensidade do inverno e declara que as palavras e os sons, congelados no ar durante o momento mais rigoroso do inverno, referiam-se a uma batalha travada entre Arismapianos e os Nefelibatas.

Também é importante destacar, contudo, que assim como Halbwachs estabelece uma distinção entre História e memória, Jacques Le Goff (1990) estabelece o contraste entre memória coletiva e memória social. Le Goff emprega a noção de memória coletiva para se referir aos processos de construção da memória em sociedades nas quais a escrita não foi instituída, ao passo que mobiliza a ideia de memória social para designar sociedades nas quais a escrita está presente. Para ele, a possibilidade de construção da história estaria diretamente vinculada à memória social, uma vez que os documentos escritos atuariam como testemunhas.

Na abordagem de Le Goff, a invenção da escrita foi um elemento primordial na transformação da memória coletiva em memória social. Ao estabelecer um processo de marcação, memorização e registro, os documentos escritos passariam a oferecer uma sustentação material para a memória e, nesse processo, a memória coletiva se transformaria em memória social. A perspectiva de Le Goff acaba por reforçar oposições entre história e pré-história, assim como entre os processos memorialistas e as formas pelas quais a memória se expressa. De modo que o autor legitima a memória social, ao associá-la como uma fonte privilegiada dos historiadores e, por outro lado, concebe a memória coletiva como um processo êmico que precede a escrita.

Nesse contexto, a presença e a ausência da escrita se configuram como elementos fronteiriços que estabelecem a oposição entre memória social e coletiva na abordagem de Le Goff. Essa oposição, no entanto, foi problematizada por autores como Roger Chartier (2002), Pierre Nora (1978) e Pierre Clastres (1978). Chartier tensiona o contraste entre oralidade e escrita ao ressaltar que ele não seria suficiente para a compreensão de processos situados entre os séculos XVI e XVIII, nos quais há uma imbricação entre "meios de comunicação e múltiplas práticas" (Chartier, 2002, p. 135).

> Deve, igualmente, ser posto em dúvida o contraste durante muito tempo reconhecido entre todas as formas orais e gestuais da cultura dita tradicional e a área de circulação da escrita, manuscrita e depois impressa, delimitando uma cultura diferente, minoritária, reservada. A divisão levou a compartimentar as abordagens destas duas formas de aquisição e de transmissão culturais e a separar a antropologia histórica — que, embora trabalhe com textos, se ligou ao sistema de gestos, aos usos das palavras, aos dispositivos rituais — de uma história cultural mais clássica, dedicada à escrita, à sua produção e à sua circulação (Chartier, 2002, p. 135).

Nas imbricações referidas, o autor destaca que ora a palavra estava associada à escrita, ora um texto evocava a oralidade por meio da mediação de uma leitura realizada em voz alta. Na abordagem de Chartier, há uma dissolução das fronteiras rígidas entre oralidade e

escrita e, nesse caminho, a construção de uma circularidade entre a memória oral e a memória escrita.

Em "*Les lieux de la mémoire*", a história da França é reescrita por Pierre Nora (1984) a partir dos lugares de memória social acionados pela memória coletiva, definida por ele como "o que fica do passado no vivido dos grupos, ou o que os grupos fizeram do passado" (Nora, 1978, p. 112). As imbricações propostas por Nora (1978) entre memória social e memória coletiva são centrais em sua proposição de que elementos reconhecidos e propagados da memória histórica pela mídia passam por processos de reelaboração por diversos grupos sociais que constroem, por meio deles, memórias coletivas passíveis de tensionar a história oficial.

Pierre Clastres (1978), em "A sociedade contra o estado", irá destacar processos de inscrição e de visibilidade da memória coletiva por sociedades indígenas[86] no corpo dos jovens em rituais de iniciação. Ele reitera que em algumas dessas sociedades a entrada dos jovens na idade adulta é instituída por meio de ritos de passagem que, em sua maioria, incidem sobre corpo. E assinala que: "É o corpo que a sociedade imediatamente designa como único espaço propício a transportar o sinal de um *tempo*, a marca de uma *passagem*, o cumprimento de um *destino"* (Clastres, 1978, P.175). O corpo, portanto, atua como o ponto de integração do *ethos* comunitário, ele mediatiza a obtenção de um saber que, por sua vez, inscreve-se no próprio corpo.

Passada a iniciação, as cicatrizes operam como marcações corporais, nas quais "a sociedade imprime a sua marca no corpo dos jovens" (Clastres, 1978, P.179). Elas atuam como obstáculos ao esquecimento, pois por meio delas são impressos no corpo traços da recordação. E, o próprio corpo, irá se constituir como uma memória do saber coletivo, como elemento que simboliza o pertencimento e a memória do segredo confiado pelo grupo aos iniciados. Clastres, portanto, pontua que para essas populações indígenas as cicatrizes se constituem como uma inscrição da memória coletiva, uma escrita realizada no corpo.

Nesse caminho, o historiador José d'Assunção Barros (2011) ressalta que estudos contemporâneos sobre a memória, no campo da biologia, têm alargado a percepção sobre esta noção na historiografia e possibilitado um afastamento de perspectivas que a concebiam, exclusivamente, como um processo de atualização de vestígios. A partir desses estudos, as dimensões coletivas da memória são incorporadas ao entendimento da memória individual, pois há um reconhecimento de que os processos memorialistas dos *sujeitos* estão associados a

[86] Entre as etnias destacadas estão os Mandan, os Guayaki e os Mbaya-Guaycuru do Chaco paraguaio.

uma conduta narrativa. É por esse caminho que Barros aponta uma via de mão dupla, na qual a dimensão coletiva da memória alarga as possibilidades de percepção da memória individual, assim como as compreensões científicas sobre a memória individual incidem nas ressignificações do conceito de memória coletiva.

> Apenas para mencionar os progressos no reconhecimento da complexidade da Memória Individual, lembraremos que o estudo dos processos biológicos de produção da memória tem permitido o crescente abandono das concepções que associavam a Memória à mera atualização mecânica de vestígios. Neste sentido, Changeux (1972, p. 356) faz notar que a Memória vem cada vez mais sendo concebida como fenômeno complexo: não envolve apenas a ordenação de vestígios, como também a releitura de vestígios. A memória, e ainda nos referimos aos processos mnemônicos relativos ao Indivíduo, dá-se de maneira ativa e dinâmica, envolvendo diversos aspectos, tal como o "comportamento narrativo", ressaltado como fundamental por Pierre Janet e também por Flores em seu ensaio de 1972 sobre *A Memória* (1972, p. 12). Com isto, vemos que a Memória, mesmo no âmbito da vida biológica individual, vai deixando de ser concebida como passiva para cada vez mais ser compreendida como um processo ativo, dinâmico, complexo, interativo (Barros, 2011, p. 319).

A partir da correlação entre as abordagens mobilizadas, é possível destacar que há reposicionamento da relação entre memória e história e entre memória individual e memória coletiva, se antes essas compreensões se sustentavam em oposições, a dinâmica atual sugere um processo relacional, que escapa da oposição clássica entre indivíduo e sociedade e reposiciona a memória como um processo dinâmico de criação. Tal como destaca Ecléa Bosi (2004), uma memória pessoal também é uma memória social, familiar ou de um grupo.

Adair Felizardo e Etienne Samain (2007) pontuam que Jacques Le Goff atesta que a fotografia "revolucionou a memória", visto que ela pode ativar a memória, discorrer sobre um passado e permitir que ele possa ser revivido no presente, mesmo que essa imagem não pertença à pessoa que a observa e mesmo que não seja a rememoração do passado dessa pessoa. Em referência a Barthes (1984), os autores afirmam que a fotografia comporta a magia da "(re)criação" de um "isso foi" para aqueles que a observam. Assim, eles enfatizam que ela pode suscitar e ressuscitar sentimentos e, desse modo, atuar na memória individual e na coletiva.

É nesse contexto que a fotrica — tal como o fuxico de Dona Bela e o crochetar de Rita — constitui-se como uma tecitura de fios que possibilitam a reemergência da memória coletiva, corporalmente composta na relação entre imagens, oralidades, trajetórias e

experiências de mulheridades. Ela articula memórias mobilizadas no corpo das companheiras de viagem pelas fotografias, de modo que o corpo-voz — como ressalta Leda Maria Martins (2003) em referência ao congado — é implicado na condição simultânea de presença e de pertença, por meio da qual as memórias são engendradas em uma temporalidade fluida. Por meio dela, memórias subterrâneas são movimentadas em um processo de subversão do silêncio, como sugere Michael Pollak (1989), e uma memória-mundo, como denomina Deleuze (1985), fabulada nas linhas de uma territorialidade, insurge ao longo do processo.

Diante disso, o sentido de fotrica movimentado em campo pelas companheiras de viagem é fundamentado na potencialidade comunicativa e, portanto, relacional que a futrica carrega. Destarte, ao considerar esse contexto, a fotrica enquanto perspectiva teórico-metodológica alude a uma participação ativa na ação narrativa, isto é, a um movimento no qual os *sujeitos* estão *intra-agindo*. E, nesse contexto, ela agrega o sentido de *gossip*, recuperado por Federici (2017; 2019), isto é, como possibilidade de valorização dos pontos de vista das mulheres[87], ou melhor, de valorização de pontos de vista e experiências múltiplas de mulheridades que fomentam a movimentação e a reemergência da memória coletiva de *sujeitos* que partilham uma territorialidade, tal como o crochê realizado por Rita e suas companheiras na colônia da Fazenda São Francisco.

Ademais, mais do que marcar a importância do campo da visualidade[88], o emprego da terminologia fotrica buscar evocar um contexto comunitário e sinalizá-la como um encontro de trajetórias a partir do cruzamento dos Trajetos Visuais, ressaltando a força das categorias êmicas e sua potencialidade teórico-metodológica. A fotrica assume forma por intermédio de um processo que é motivado pela experiência da imagem em um contexto comunitário, como mostrou Maria Caetano, e assim, nas articulações propostas nesta tese, pressupõe o cruzamento de reminiscências e memórias das companheiras de viagem.

Diante do exposto, é possível inferir que um pressuposto relacional e, portanto, de linguagem, compõe a fotrica. Assim, se a fotrica, tal como a futrica, denota comunicação, ela está inserida na ação relacional, e em um processo em que agentes intra-agem através de aberturas traçadas quando as fotografias são colocadas em movimento, fomentam

[87] Federici (2017; 2019) utiliza a expressão no singular, contudo, como a categoria mulher é múltipla e entrecruzada por muitas formas de ser e estar no mundo, assim como pelos marcadores sociais da diferença, faço a opção por grafá-la no plural.

[88] Já que a terminologia fotrica faz referência também à própria grafia do vocábulo fotografia que tem origem etimológica no termo grego *phosgraphein*, derivado da junção de *phos* ou *photo* (luz) e *graphein* (escrever, marcar, desenhar). A terminologia designa "escrita com luz", desenho ou marca com luz.

reminiscências, abrem a experiência da memória, rememoram e, por expressar a experiência do olhar e de olhar, constituem-se como expressão inventiva que atua e cria mundos.

6. ENTRECRUZAMENTOS NAS ENCRUZILHADAS: UM CROCHETAR DE MEMÓRIAS, TRAJETÓRIAS E EXPERIÊNCIAS DE MULHERIDADES

Na perspectiva de Martins (1997), a terminologia encruzilhada é pensada como um operador conceitual por meio do qual o trânsito sistêmico e epistêmico pode ser interpretado. Esse trânsito, por sua vez, emerge de processos interculturais e transculturais que confrontam e dialogam tanto com registros e concepções quanto com distintos e diversos sistemas simbólicos. Ao considerar que a encruzilhada oportuniza encontros entre ontologias e epistemologias, nos quais possibilidades narrativas eclodem, este capítulo articula e crocheta as memórias, trajetórias e experiências de mulheridades que integram a malha de interlocução desta tese e, igualmente, mobiliza os confrontos e diálogos presentes nas encruzilhadas.

6.1 A fotografia como ritual de evocação: notas sobre as viagens nas e sobre as imagens das companheiras de viagem

> *"Colocarei, assim, as imagens (todas as imagens) ao lado dos caranguejos do mar e das borboletas, isto é, na caixa das coisas vivas" (Samain, 2014, p. 21).*

Em Maravilha, as imagens não habitam a caixa das coisas vivas, elas estão vivas no mundo. E, como tudo aquilo que está vivo, elas atuam na vida, "são formas que pensam" (Samain, 2014, p. 14), e podem se configurar tanto como instrumentos que criam uma impressão de vida, como argumenta Maria Caetano, e formas de viver histórias, de acordo com Rita (Rita Elena Hortêncio Neves, Percurso de Memória, p. 8), quanto como um meio de comunicação capaz de estabelecer uma interface entre aqueles/as que estão vivos/as e os/as que morreram, como mostra Luzia dos Santos. E, ainda, como dispositivos que acionam a presença daqueles/as que morreram, mas que, contudo, continuam atuando como protetores/as dos/as vivos/as, de acordo com Lóla.

Agregados a esses agenciamentos, as fotografias foram definidas pelas companheiras como lembrança, recordação, memória, "uma coisa concreta para lembrar", resgate do passado, viagem de pensamento, paisagem da vida, paisagem, uma viagem de história de vida e relíquia. Uma relíquia, na maioria das vezes, é algo de valor inestimável, que ocupa uma categoria de coisas muito especiais — ritualísticas, sagradas, históricas, afetivas —, foi essa terminologia que Dona Bela mobilizou para se referir à fotografia de seu casamento, "essa foto aqui é uma relíquia", disse ela (Bela de Souza Mendes de Oliveira, Percurso de memória,

p. 3). A palavra advém do latim *reliquiae*, que significa restos ou sobras e, denota, em seu sentido etimológico, restos ou vestígios mortais de santos, sejam coisas ou fragmentos corporais. Uma fotografia relíquia parece se inserir no domínio das coisas sacralizadas, inscrevendo-se na história de fantasmas das imagens.

Nas décadas de 1960, 1970, 1980 até meados da década de 1990, "era caro tirar foto", especialmente para quem "trabaiava de colono naquele tempo" (Bela de Souza Mendes de Oliveira, Percurso de memória, p. 7), "aquele tempo quase não tinha esse negócio de foto" (Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p. 2), assim, o acesso à fotografia era limitado. Na colônia da Fazenda São Francisco, "o fotógrafo era esperado" e, quando ele retornava com os "binóquinhos", os/as vizinhos/as se reuniam no terreiro para ver as imagens. "Assim que o rapaz entregava as nossas a gente já via, mas depois os vizinhos queriam ver as da gente e a gente queria ver as deles, como que saíram na foto. Era muito engraçado, uma amizade muito bonita". (Rita Elena Hortêncio Neves, Percurso de Memória, p. 8). A fotografia era pouco acessível, rara; diante disso, quem possuía fotografias possuía relíquias.

> **Me alegro por ter fotografias, não era comum na época**. Sinto por na época estar com a mente tão tampada e não ter aberto a mente para ter batalhado me prol de ter mais lembranças. Hoje eu vejo a alegria dos sobrinhos, algum amigo que vem e quer ver alguma coisa. As pessoas se surpreendem: "Nossa, você tem essa foto?". Isso (ver as fotos com pessoas com as quais partilhou momentos) me traz recordações boas. Eu guardo as fotos em um Baú, principalmente as de binóculo, pra não estragar. E**las são uma relíquia para mim**. Eu já disse para os meus sobrinhos: "Quem vai herdar as fotos?". A Minha sobrinha Zana disse, "sou eu tia". Agora nem tanto, mas os meus sobrinhos sempre que vem aqui em casa tiram fotos das fotos, publicam, mostram um para o outro. (Rita Elena Hortêncio Neves, Percurso de Memória, p. 8).

Ao longo de seu Percurso de Memória, Rita Elena concebeu a fotografia como "uma recordação viva de tudo" (Rita Elena, Percurso de Memória, p. 1), capaz de atuar como uma "prova" daquilo que foi vivido, como uma lembrança que tem a potencialidade de puxar outras fotos e outras lembranças — "uma foto puxa outra foto, né?" (p. 5) —, como uma forma de viver histórias — "eu vivi agora, em cada uma dessas fotos, uma história" (p. 9) — e como uma possibilidade de inscrição na história, uma vez que a fotografia para ela também se configura como uma possibilidade de contar uma história: "eu queria ter uma história para contar" (p. 8).

As fotografias são relíquias e a herança que ela pretende deixar para os sobrinhos, são memórias que ela levou na bolsa — como tesouros dos quais não poderia se separar —

quando saiu da colônia da Fazenda São Francisco para trabalhar em Londrina. “Na bolsa, sempre tinha roupa, escova de dente, pente de cabelo, remédio e foto” (p. 12). Assim, as imagens também são compreendidas por Rita como formas de viver novamente uma história, “ela (foto) tá tão natural que eu tô vivendo isso aqui de novo” (p. 12).

Ao entender a imagem como uma recordação viva que possibilita viver mais uma vez um acontecimento do passado, Rita desestabiliza concepções que associam o passado a imobilidade, pois, se a imagem permite viver mais uma vez aquilo que já aconteceu, “ela é o lugar de um processo vivo” (Samain, 2013, p. 31). No qual, segundo Rita, vivem-se histórias, uma vez que a imagem é integrante “de um sistema de pensamento” (Samain, 2013, p.31).

No decorrer de todo o trabalho com as imagens, Rita demonstrou preocupação com a memória e com a história de sua família. De modo que, ao longo de sua vida, ela criou um amplo acervo pessoal, marcado pela necessidade de contar a própria história a partir de suas fotografias. Enquanto o arquivo institucional, como argumenta Farge (2009), é “uma brecha no tecido dos dias, a visão retraída de um fato inesperado”, no qual “tudo se focaliza em alguns instantes de vida de personagens comuns, raramente visitados pela história a não ser que um dia decidam se unir em massa e construir aquilo que mais tarde se chama história” (Farge, 2009, p. 14), Rita se mobilizou para criar o seu próprio acervo e, em seus atos cotidianos de insubordinação ao esquecimento e apagamento histórico, uniu fotografias ao longo de toda a sua vida, de modo que um dia, por meio delas, pudesse contar a sua história.

> Eu queria ter lembranças, pensava: ‘Lá na frente eu não vou ter lembranças nenhuma da minha família, nem vou saber como que era, como a minha mãe era, né?’ (...) Eu queria guardar lembranças para lá na frente, como hoje. Eu pensava no futuro. Eu sabia que teria sobrinhos que iriam querer saber alguma coisa. E aí, e se não tem foto? A foto guarda recordações verdadeiras do que você passou. Como diz o ditado: Mata a cobra e mostra o pau (risos). A prova é a foto (...). Eu queria ter uma história para contar para os sobrinhos, lá na frente, né?! Eu vou embora, quero que eles tenham uma história. ‘Nossa, essa foto aqui foi a minha tia que preocupou em guardar, em zelar’. Para que os filhos deles, os meus sobrinhos netos, lá na frente possam dizer: ‘Essa foto é da minha tia, da minha bisa, da minha tia avó’. Assim como eu via na casa de um tio meu uma foto da minha avó e eu achava lindo esse tio ter preservado, ter guardado a foto da avó, eu queria e pensava que um dia eu também teria alguém para tirar fotos, guardar, pra poder mostrar para a família (emocionada, faz gestos com as mãos). (Rita Elena Hortêncio Neves, Percurso de memória, p. 8).

Foi na casa de seu tio, enquanto olhava à fotografia de sua avó na cristaleira, que Rita entendeu a importância de “preservar” as fotografias para que as histórias pudessem ser contadas por meio delas. Os verbos “guardar” e “preservar”, muito presentes em suas

narrativas, são acompanhados por outro verbo: “ter”. “Eu só queria ter lembrança” (p. 5). De modo que, para ela, era preciso ter lembranças — mobilizadas como sinônimo de fotografias —, “guardá-las” e “preservá-las”, assim como o seu tio, para que elas vivessem em sua família em seu pós-vida.

Por meio das imagens, os/as seus/suas sobrinhos/as teriam uma história para contar e Rita se inscreveria na história de sua família — no futuro, ao olhar para as fotografias deixadas por ela, Rita acredita que os/as sobrinhos/as dirão: “essa foto é da minha tia” (p. 8) —, assim como a fotografia de sua avó na cristaleira inscreveu a sua presença na história de sua família. A afirmação de Samain (2014), em diálogo com Didi-Huberman, de que as imagens são formas que pensam e que possuem um “após-viver” (*Nachleben*), ressurgindo do modo inesperado (Didi-Huberman, 2013), encontra a intenção de memória que Rita deposita nas imagens.

> Toda imagem é uma memória de memórias, um grande jardim de arquivos declaradamente vivos. Mais do que isso: uma ‘sobrevivência’, uma ‘supervivência’. Ver a menina coberta de *napalm*, gritando de dor numa estrada do Vietnã, significa cruzar milhares de outros olhares postos sobre o seu corpo indefeso e penetrar numa memória coletiva: nossa história à qual ela pertence, da qual jamais sairá e da qual nunca poderemos sair sem ele, sem os outros que a verão “renascer” sob outras formas, em outros tempos, tempos futuros. (Samain, 2012, p. 23).

Em “O olhar opositor: mulheres negras espectadoras”, ao falar sobre as produções cinematográficas, bell hooks (2019) argumenta — em diálogo com Stuart Hall — sobre a necessidade de uma prática crítica que seja capaz de compreender que a identidade é construída tanto do lado de dentro quanto do lado de fora da imagem, possibilitando descobertas e identificações que tenham a potencialidade de erigir novos *sujeitos* ao longo do processo. Para hooks, essa prática crítica é o que viabiliza a construção de uma teoria feminista do cinema que agrega a potencialidade de teorizar a experiência das espectadoras negras.

Segundo a autora, ao olhar e se verem, as mulheres negras se envolvem em uma processualidade que as permite enxergar a história que compartilham como uma prática de contramemória, “usando-a como forma de conhecer o presente e inventar o futuro” (hooks, 2019, p. 203). Assim, ao “ter”, “guardar”, “preservar” e fazer imagens de sua família e, por meio delas, estabelecer uma relação com a posteridade, Rita anuncia a necessidade de “preservação” das imagens de sua família e, ao olhar e se ver, ela também se insere na

processualidade narrada por hooks, por meio da qual a história de sua família se anuncia como uma prática de contramemória.

Enquanto a reflexão de Rita sobre as suas fotografias se centralizou em um desejo de inscrição histórica, portanto, na necessidade de grafar a sua história na paisagem do mundo — de modo que as suas fotografias foram mobilizadas como palimpsestos, por meio das quais Rita atua no passado para "fazer futuros" —, as reflexões de Maria se centralizaram no entendimento da fotografia como dispositivo de lembrança que tem a capacidade de criar uma impressão de vida. Em suas proposições, ela encontra o cinema e, por meio dele, abre a sua trajetória para o sonho.

Ao longo de seu Percurso de Memória, na construção de seu Trajeto Visual, Maria Caetano concebeu a fotografia como uma "lembrança" que tem a potencialidade de gerar uma impressão de vida. Diante da fotografia de Corisco, fotografia 4 de seu Trajeto Visual, Maria ressaltou,

> Ô Aline, **é engraçado cê oiá assim, né? Parece que a pessoa tá viva.** Parece que a pessoa tá aí, que a pessoa tá viva. Cê óia a feição da pessoa e parece que ela tá viva, mas num tá, já foi embora faz tempo, meu Deus! Nessa época, nois trabaiava tudo. Essa camisa, essa calça, ele gostava tanto de usar essa camisa que ele tá com ela. (...) Oiando a foto parece que a pessoa não foi embora. **Óia aí pro cê vê, não dá a impressão que ele tá aí**, que não foi embora? Oiando assim a foto parece que a pessoa não foi embora, que tá vivo, junto com a gente. É, a impressão que dá é essa, que tá junto com a gente. **Foi embora, mas tá no pensamento da gente** (Maria da Luz Caetano Lima, Percurso de Memória, p. 9).

Maria iniciou uma viagem que começou com o espanto, isto é, o questionamento da fronteira entre a vida e morte. Ao afirmar que parece que a "pessoa tá aí", ela indagou se Corisco estava e lembrou daquilo que viveu, de modo que passou a percorrer a fotografia com o auxílio de memórias fertilizadas pela imagem no aqui e no agora. O pressuposto da imagem de que "isso existiu/isso aconteceu" (Barthes, 2012) abriu uma fenda reflexiva por meio da qual ela foi tomada pela emoção. O *punctum* nos termos barthesianos.

> Em latim existe uma palavra para designar essa ferida. Essa picada, essa marca feita por um instrumento pontudo; essa palavra me serviria em especial na medida em que remete também à ideia de pontuação e em que as fotos de que falo são, de fato, como que pontuadas, às vezes até mesmo mosqueadas, com esses pontos sensíveis; essas marcas, essas feridas, são precisamente pontos. Esse segundo elemento que vem contrariar o studium chamarei então punctum; pois punctum é também picada, pequeno buraco, pequena mancha, pequeno corte — e também lance de dados. O punctum de

> uma foto é esse acaso que, nela, me punge (mas também me mortifica, me fere) (Barthes, 2012, p. 31).

Nesse percurso, picada pela imagem — portadora de pensamento que faz pensar (Samain, 2014) —, Maria iniciou um trajeto investigativo que buscava manter viva a presença de Corisco que a imagem mobilizou, a fim de encontrar um lugar para essa vida habitar sem a interpelação da morte. Como se dissesse que não é possível sair ilesa da experiência da imagem, Maria constatou que a imagem causava uma impressão de viva, evocando, portanto, a presença de Corisco, e encontrou em seus pensamentos um mundo para Corisco habitar. Ele "foi embora, mas tá no pensamento da gente". Ao abrir a imagem, como ressalta Didi-Huberman (2017), Maria também abriu a lógica.

> Então, estamos diante da imagem como diante da exuberância ininteligível de um acontecimento visual. Estamos diante da imagem como diante do obstáculo e de sua escavação sem fim. Estamos diante da imagem como diante de um tesouro de simplicidade, uma cor, por exemplo, e estamos aí – segundo a bela fórmula de Henri Michaux – como em face ao que se furta. (Didi-Huberman, 2017, p. 295).

A imagem, como aquilo que se furta e abre um "não saber", desvia, rasga a lógica e, ao abrir à lógica, encontra o sonho. A partir de suas fotografias, Maria concebeu a vida no lugar do sonho e refletiu sobre a "ficcionalização" de sua própria trajetória. "Eu fico pensando assim, engraçado né, como é a vida da gente?", reiterou Maria, "tem hora que parece um filme, parece que nunca aconteceu isso. Tem hora que eu tô trabaiando sozinha e penso, meu Deus, será que foi tudo verdade memo?" (Maria Caetano, Percurso de Memória, p. 9).

Didi-Huberman (2014) argumenta que em Freud as relações lógicas são figuradas no sonho a partir de uma "desfiguração apropriada", de modo que o sonho em Freud (1969) faz sobressair algumas das relações lógicas entre pensamentos, contudo, ele modifica a sua figuração. Para Didi-Huberman (2014, p. 202), "a falta, a rasgadura, funcionam no sonho como o motor mesmo de algo que estaria entre o desejo e a coerção — o desejo coercitivo de figurar. Figurar apesar de tudo, portanto forçar, portanto rasgar". E, ao longo desse movimento coercitivo, "a *rasgadura abre a figura,* em todos os sentidos que esse verbo possa ter". Nessa abertura da figura, a reflexão de Maria sobre a sua trajetória encontra o sonho e o espanto causado pelo não saber, aproximando a sua vida do cinema.

Enquanto Maria descobriu na fotografia de Corisco uma "impressão de vida", Lóla encontrou na imagem de Joaquim uma forma de evocar a sua presença. Para ela, a "foto provoca a memória" (Carolina Alves de Souza, Percurso de memória, p. 18), suscita a

lembrança, de modo que a fotografia 5 de seu Trajeto Visual atua como uma forma de manter a presença protetora de seu falecido companheiro em seu cotidiano: *"*É bom guardar fotos, é lembrança! (...) Ele fica cuidando deu!" (p. 11).

Em seu Percurso de Memória, Lóla mostrou como a sua relação com a fotografia de Joaquim mudou ao longo do transcorrer do tempo. Segundo ela, "antes era mais difícil olhar pra essa foto, porque tinha os meus filho pra tratar" (p. 10), contudo, com o passar do tempo, ela relata que a mesma foto se tornou uma lembrança positiva.

> É bom guardar fotos, é lembrança! Cê vê, parece que cê tá vendo a pessoa. O meu menino chega e fala assim (aponta à fotografia 5) "O mãe, a senhora não cansa de ficar oiando a cara do pai, mãe?" Cê pode ver, quando cê veio ele tava aí, não tava? (no armário da cozinha). Ele não sai daí, só sai daí na hora de limpar. Ele fica cuidando deu, eu falo assim: "Deixa, deixa ele aí, não tá fazendo mal para ninguém, deixa ele aí". A minha neta chega e fala assim pras colega dela: "Óia o meu vô como ele era bonito!". Tem muié que o marido morre e elas esconde as fotos. (Carolina Alves de Souza, Percurso de memória, p. 11).

A fotografia de Joaquim atua como a forma encontrada por Lóla de elaborar a sua ausência e reconstruir a sua presença. Enquanto Maria Caetano fez em seu pensamento um mundo para Corisco habitar, Lóla encontrou na fotografia de Joaquim uma forma de estabilizar o efeito de sua ausência e (re)criar a sua presença: "Pra mim parece que ele tá aqui, se eu tirar do lugar (a foto) eu tenho um pobrema. Se eu saí pra casa dos fio eu num guento ficá mais do que três dias" (p. 11). O "parece" é um precedente aberto, que se coloca de modo distinto à ausência, uma vez que ele se constrói como uma probabilidade, um mediador entre presença e ausência.

A partir da imagem, Lóla atualiza, constantemente, algo que ela assumiu após o fenecimento de Joaquim — assim como o compromisso matrimonial de outrora —, a manutenção de sua presença. Há um motivo para voltar para casa e um laço relacional que não foi reincidido com a viuvez. Doravante, a manutenção da presença de Joaquim por meio da imagem, nesse sentido, também opera como a conservação dos vínculos matrimoniais.

Ademais, a fotografia de Joaquim participa das dinâmicas de sua família. Sua neta, Mariane, apresenta a imagem do avô às colegas, quando Lóla se desloca à casa dos filhos eles insistem para que ela leve a imagem do pai — com intuito de proporcionar segurança à Lóla. Guardadas em um "lugar seguro", as contas de água e de luz ficam sob a fotografia de Joaquim, de modo que a segurança financeira que Lóla depositava no companheiro, como

provedor das necessidades econômicas da família, encontra em sua fotografia um lugar para se acomodar.

> Não sei por que, mas ela fica comigo direto e eu fico olhando ele lá. Os menino fala: "qualquer hora nois vamos chegar lá e nois vamo tirar a foto do pai lá da cozinha da mãe". "Mãe, se a senhora quiser vir pra cá, a senhora vem, pega a foto do pai, coloca a foto do pai e põe aqui, mãe". Falei: "Não, deixa o seu pai lá em casa". Ixe, Já faiz muitos ano que essa foto tá aí (no móvel). Um anjo da guarda aqui, cuidando, deixa aqui. Fica ali (aponta para a foto sobre o balcão), talão de luz, talão de água, fica tudo debaixo. Esses dias que eu fui na casa do meu menino, ia pagar não sei o que era, ele vinha aqui na Maravilha, falei pra ele: "Passa lá em casa, filho, pega o talão de água pra mãe pagar". Ele falou: "Tá debaixo do pai, mãe?". Respondi: "Tá, tá debaixo do teu pai (risos)". Ele sabe que as coisa tá debaixo do pai dele. Aí eu ponho (....). Ali ó, cê pode ver que o talão de água já tá ali ó, chegou hoje e já tá ali, fica ali debaixo do pai. Ponha a foto em cima. Eu não sei ponhá ele em outro lugar, não, ele fica ali. A de casamento fica mais ali, mas a dele memo fica aqui. (Carolina Alves de Souza, Percurso de memória, p. 11).

Na dinâmica que Lóla estabelece com essa imagem, ela atua como uma evocação do referente. Assim, ao mesmo tempo em que Lóla se refere à imagem como "a foto", ela também usa as expressões "eu fico olhando ele lá", "o seu pai", "tá debaixo do teu pai". Por esse caminho, Lóla tanto movimenta a imagem como uma forma de reconstruir a presença de Joaquim quanto como um dispositivo lúdico por meio do qual ela elabora a sua ausência.

Se a história das imagens, como argumenta Didi-Huberman (2011), é pensada por Warburg como uma história de fantasmas para gente grande, nas mobilizações da imagem de Joaquim por Lóla, a fotografia além de assumir uma condição-fantasma também evoca presenças fantasmagóricas, ela subverte a linearidade com os seus anacronismos e abre uma fissura na lógica. A partir da imagem, "o anjo da guarda" Joaquim cuida da casa e de Lóla, de modo que a sua "fotografia-elo" espiritualiza o cuidado e restitui a segurança matrimonial.

Algo análogo ao que Lóla pontua sobre a fotografia de Joaquim ocorre com a fotografia que completa a lápide do túmulo de sua mãe, Rosa de Mari Alves. As imagens de seus entes queridos, fotografias-parentes, segundo ela, "provocam a memória", justamente porque elas não estão dissociadas "de uma grande família de fenômenos" (Samain, 2014, p. 31). Há, portanto, uma estreita relação entre essas imagens e as relações familiares, de modo que as relações de parentesco e de afetividade continuam operando nas fotografias e por meio delas.

> Eu sou proibida de im no cemitério, o médico falou que é só dia das mãe e finados. Eu passo mal. Eu num guento, a mãe tá enterrada sozinha. Então quando eu chego assim eu já óio, já vejo a cara dela. Parece que ela tá viva lá dentro, parece que ela tá viva lá dentro, aí a cabeça começa a virar. A gente oiando assim, se ocê passá ne um túmulo que só tem um nome, cê não tá vendo a foto da pessoa, mas se ocê passá assim e tem a foto, aí já volta tudo à memória de novo. **A foto provoca a memória.** Eu sou assim! **(**Carolina Alves de Souza, Percurso de memória, p. 18).

A fotografia participa da vulnerabilidade, da mutabilidade e da mortalidade da pessoa, como argumenta Sontag (1986), de modo que a imagem de sua mãe na lápide fomenta em Lóla uma associação de memória, na qual uma relação entre memória e tempo se estabelece. Assim, ao argumentar que ao ver a imagem "volta tudo à memória de novo", Lóla pontua que lembrar também é sentir e, portanto, viver. A imagem faz a memória arder, incendiando fendas e feridas, de tal modo, estar diante da imagem é estar diante do tempo, como argumenta Didi-Huberman, o que também significa que o *sujeito* enfrenta a própria finitude e fantasmagoria. A presença da fotografia de sua mãe na lápide é o oposto da despersonalização, ou seja, é uma alusão direta ao referente, a imagem é resto, poeira que acompanha os fragmentos de sua mãe e, agregada a eles, refaz a ideia de vida. Como reforça Lóla, "parece que ela tá viva ali dentro".

Na reflexão sobre as fantasmagorias das fotografias e dos entes queridos, Luzia encontra com Lóla. Para Luzia dos Santos, a fotografia 2 de seu Trajeto Visual foi o meio encontrado por seu irmão Vergílio, já falecido, de estabelecer uma interface comunicacional com ela, restituir laços familiares e desfazer antigas mágoas. Quando começamos a caminhada que originou esta tese, Luzia não possuía fotografias de sua infância, no entanto, ela recebeu a fotografia referida de sobrinhas que, até então, ela desconhecia. De acordo com Luzia, a chegada da imagem gerou muita repercussão em sua família, de modo que as pessoas começaram a conversar sobre a fotografia e, ao mesmo tempo, contar histórias.

> Essa foto chegou assim (pensa), a irmã da mulher dele (Vergílio), que é a Tonha (Dona Antônia) aqui da Maravilha, recebeu mensagem das filhas dele lá de Minas, elas entraram em contato. Aí eu fiquei muito feliz e eu entrei em contato com essas sobrinhas minha de Minas, daí elas mandaram essa foto pra mim. Eu comecei a trabalhar com esse negócio de foto ano passado, até então eu nunca tive contato com essas sobrinhas minha, porque quando ele foi embora, quando eu era criança, ele não tinha nenhum filho ainda. E ele deu um jeitinho de mexer esses pau pra chegar essa foto minha com 7 anos, jamais imaginei que eu ia conseguir uma foto minha com 7 anos. Eu acho que ele, em espírito, deu uma forma lá de alguém começar a procurar, porque as filhas dele poderiam mandar inúmeras fotos – porque hoje tira foto de tudo, inúmeras foto que tava com ele, com a mãe delas, com os irmão,

> com a família dele lá –, mas mandou a foto do casamento dele, onde justamente eu estava. **(**Luzia dos Santos, Percurso de memória, p. 10).

Em sua concepção, a imagem foi enviada por Vergílio: “eu acho que essa foto (aponta à imagem), pela minha crença, aquilo que eu acredito, essa foto foi ele, em espírito, que deu um jeito dessa foto chegar em mim” (Luzia dos Santos, Percurso de memória, p. 10). Na presença da imagem, ela relata ter agradecido ao irmão e elaborado a mágoa que sentia por ele, inferindo que a fotografia a levou para muitas “lembranças” e operou como “resgate do passado total”.

> Quando chegou essa foto, no ano passado, eu fiquei muito grata e eu conversei com ele muito em espírito, com o espírito dele né, porque ele já faleceu. Falei pra ele que ele tava perdoado por ter abandonado a gente, por aquilo que ele não fez em vida (...). **Então eu acho que quando ele faleceu, ele percebeu, ele deve ter percebido ou sentido, que eu tinha mágoa dele, então ele quis pedir perdão. A forma dele pedir perdão foi trazer essa foto pra mim, porque eu não tinha nada de concreto que eu pudesse lembrar a minha infância. Eu tinha na minha mente, mas não uma coisa concreta.** E ele mandou, eu tenho certeza que foi ele que mexeu os pauzinhos dele lá pra mandar essa foto pra mim. Eu agradeci ele, falei que ele tava perdoado (risos emocionados) e que eu amava ele ainda. (Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p. 11).

Enquanto a fotografia de Joaquim ativa a sua presença guardiã na casa de Lóla, visto que, ao mesclar mundos, é por meio dela que Joaquim atua entre aqueles/as que estão vivos/as, a fotografia do casamento de Vergílio — enviada por ele “em espírito” para Luzia como um pedido de desculpas por sua ausência — opera como um meio de comunicação que circula entre mortos e vivos, de modo que ela não é mobilizada por Luzia como um ativador de presença, mas como suporte simbólico de uma mensagem. Joaquim, portanto, é personificado na fotografia, ao passo que Vergílio, por outro caminho, utiliza a imagem como suporte para a sua mensagem.

Assim, nas mobilizações de Lóla, a fotografia de Joaquim foi movimentada como um ritual de evocação. Ela tanto invoca a presença de Joaquim, quanto é sinônimo materializado de sua presença em forma de imagem, de maneira que a evocação e a presença oscilam. Ao passo que fotografia 2 do Trajeto Visual de Luzia, nem evoca, nem presentifica, ela é a mensagem enviada pelo espírito de Joaquim à Luzia.

Nessas narrativas, aspectos de uma experiência metafísica entre vivos e aqueles/as que não estão mais vivos/as assumem significativa importância. Elas apontam para um equilíbrio de forças físicas e metafísicas, associadas a uma ontologia marcada pela ruralidade

que está presente em Maravilha e que, em outros contextos, além do trabalho com imagens, foi mobilizada por Luzia, Maria, Dona Bela e Dona Cida, indicando à agência dos não vivos, "coisas de outro mundo" e outros entes.

Luzia, por exemplo, mencionou que Lassie percebe as energias de seres espirituais, metafísicos. Em distintas passagens de seu Percurso de Memória, Maria sinalizou episódios que remetem a esses agenciamentos, de modo mais específico, ela falou sobre a atuação de coisas de outro mundo que assombram casas e pessoas. Dona Bela contou sobre uma casa "assombrada" que ela morou assim que se casou e, reiterou que um de seus irmãos recebeu o nome de Bento em virtude de uma atuação de sua mãe para que ele não se tornasse lobisomem, visto que era o sétimo filho da família.

Dona Cida relatou experiências metafísicas que se expressavam nos lamentos de pessoas já fenecidas — que atravessavam a madrugada e subiam o Rio Tibagi, em sentido contrário ao seu curso — e ataques que a sua casa e os animais domésticos sofreram do lobisomem durante a quaresma. Ao relatar as suas experiências com o lobisomem e constatar que elas remetem a períodos longínquos ela se questionou: "Será que o Lobisomem morreu[89]?".

Questionamento que encontra a argumentação de Mauro Almeida (2013, p. 21), na qual ele reitera que "há sim diferentes realidades em competição" e, muitas vezes, elas podem caminhar paralelamente com ontologias que podem ser antagônicas. Nesse contexto, é possível argumentar que não há uma unidade ontológica em Maravilha, mas diferentes realidades em competição e correlação, doravante, as imagens são experimentadas a partir dessa confluência ontológica.

Dessa forma, as reflexões de Luzia e Lóla sobre e a partir das imagens não estão dissociadas do contexto vivenciado por elas, de modo que elas revelam elementos de uma ontologia presente em Maravilha que já havia se manifestado nos relatos de outras companheiras de viagem. Como ressalta Almeida (2013), "Ontologias dizem respeito ao que existe, e ontologias sociais referem-se a que entes sociais são reconhecidos como existentes" (Almeida, 2013, p. 22).

Assim, na vida fantasma da imagem, a recordação se abre como uma fenda no tempo, de modo que a fotografia, segundo Edgar Morin (1980), é capaz de estabelecer

[89] A preocupação de Dona Cida com a ausência do lobisomem ecoa como um sintoma de um problema que é paralelo a sua ausência, a derrubada das matas em Maravilha e o estabelecimento da monocultura da soja e do milho. Lavouras mecanizadas, nas quais a mão de obra é reduzida, implementadas ao longo do processo que culminou no êxodo rural em Maravilha, concomitante ao "êxodo" do lobisomem.

identificações que levam os *sujeitos* para o reino da morte, no qual a morte "aparece transfigurada nas ruínas, onde vibra uma espécie de eternidade" (Morin, 1980, p. 21). A recordação alude a uma ideia de vida reencontrada, isto é, remete à presença.

É o que parece dizer Dona Cida, frente à fotografia 12 de seu Trajeto Visual. Além de procurar associações entre a fotografia e a percepção visual que ela criou sobre o seu companheiro, ao reencontrar a imagem ela busca reencontrar e recriar a sua percepção sobre Francisco. Diante da sensação de eternidade da fotografia, por meio da qual a imagem de Francisco não experimentou o mesmo envelhecimento que Dona Cida, ela se coloca perante a sua própria finitude e, a partir do nó temporal que a fotografia apresenta, percebeu-se finita.

> **Essa daqui** (aponta pra fotografia) **parece ele, né?** Parece, né? Olha a carinha dele. Agora aquela (foto) que tá no cemitério não parece muito com ele não. Já teve gente que passou lá no cemitério e falou assim: "Amm, o Chiquinho morreu". Naquela ele parece muito com o Chico, na fotografia do cemitério. Aquela fotografia tava com a tia Pilar. Quando for pra mexê lá quero colocar outra foto. Nois vai ter que mexê naquilo, Line, o dia de amanhã, quando eu precisá, já tá pronto. Ninguém sabe, né Aline! (Aparecida dos Santos Maffi, Percurso de Memória, p. 18).

"São dias e dias", e, em cada um deles, as experiências, sensações e afetações de Dona Cida foram tocadas pela experiência da imagem de um jeito diferente. "Têm dia que eu tô bem, eu vejo (fotos), não tô nem aí, mas tem dia que a gente tá chateada da vida, né? Aí mexe, mexe com a gente" (Aparecida dos Santos Maffi, Percurso de Memória, p. 20).

As mobilizações das fotografias pelas companheiras foram, gradualmente, construídas como um ritual, segundo a abordagem de Wagner (2010). As imagens foram articuladas do modo criativo, abalizadas em elementos que marcam a experiência comunitária de Maravilha, isto é, em diálogo com as convenções locais, contudo, sem que as companheiras deixassem de improvisar e construir, constantemente, diferentes percepções e acionamentos. Destarte, tal como em um ritual, as companheiras metaforizaram as distinções sociais estabelecidas e evocaram possibilidades que, em algumas situações, transcenderam as convenções. Assim, gradualmente, as mobilizações das imagens assumiram um caráter de ação coletiva, que envolveu pessoas vivas e não vivas, coisas de outro mundo, entes, parentes, vizinhos/as e familiares — próximos/as e distantes.

Todas as companheiras de viagem mobilizaram as fotografias como um ritual de evocação de memórias. Assim, tal como em um ritual, as memórias ocuparam tanto possibilidades convencionais — reafirmando experiências comunitárias — quanto de improvisação, invenção, criação, diferenciação e potência metafórica.

Diante de suas fotografias, as companheiras construíram uma experiência de contravisualidade e reivindicaram "o direito a olhar", pois, como lembra Nicholas Mirzoeff (2016), há uma competição em curso entre visualidade e contravisualidade, na qual a visualidade relaciona a autoridade e o poder. Isto é, ela diz respeito à visualização da história e está, portanto, fundamentalmente relacionada à construção da legitimidade e da hegemonia do ocidente. Desse modo, ao reivindicarem o direito a olhar, as companheiras também combatem os complexos de visualidade[90] e suas técnicas de classificação, separação e estetização, a partir da construção de instrumentos de contravisualidade e proclamação da autonomia da autoridade.

6.2 Um gravador bem no miolo da cabeça: considerações sobre "fotografias da mente", trauma, esquecimento, memória e imagem.

> *Eu pequeno ainda. Olhava o mar, que desenhava suas rendas brancas sobre suas próprias costas. Essas ondas que não acabam de cantar me fascinavam. Hoje, lembro-me disso como se fosse uma fotografia, isto é, uma "revelação". Uma fotografia, no entanto, que nunca fiz, uma fotografia apenas presente na minha memória, uma imagem mental. As imagens gostam de caçar na escuridão de nossas memórias. São infinitamente menos capazes de nos mostrar o mundo que de oferecê-lo ao nosso pensamento (SAMAIN, 2005, p.15).*

Em meados de 2022, enquanto carpia com Maria, fomos interpeladas por Seu Xxxx Xxxxxxx[91], que juntou a nossa conversa, e, depois de escutar o nosso diálogo por um tempo, disparou: "as imagens que eu tenho daquela época tão todas na cabeça. São imagens da mente". Maria argumentou que ela não se esquecia de nada e que também possuía "muitas fotografias da mente". Meses depois, ao longo do trabalho de memória, diante da fotografia 5 de seu Trajeto Visual, Maria asseverou: "Parece que no miolo da minha cabeça ficou um gravador, eu não esqueço das coisa".

Ao investigar o porquê de seu não esquecimento, Maria constatou que ele deriva do sofrimento e se questionou o que acontece quando não é possível esquecer-se daquilo que passou, uma vez que "a gente não pode alembrar de tudo, mas eu não esqueço, não esqueço". Na primeira metade de 2022, enquanto descascávamos mandioca, Maria havia feito uma associação parecida, na ocasião ela reiterou: "eu lembro porque sofrei, sofri muito!".

[90] A escravidão nas *plantations*, o imperialismo e o militar-industrial.

> **É, Aline, é coisa na cabeça da gente que a gente não esquece, nem parece que é verdade, meu Deus. É o sofrimento que não deixa a gente esquecer das coisa**s. Diz que a gente não pode alembrar de tudo, mas eu não esqueço, não esqueço. Eu não esqueço de nada, minha fia. **Parece que no miolo da minha cabeça ficou um gravador** (leva a mão à cabeça), eu não esqueço das coisa. Cê pode perguntar pra mim tudo que eu passei que eu sei, eu não esqueço de nada, **parece que tem um gravador bem, bem, no miolo da minha cabeça**. Eu falei pra uma muié que eu tava conversando: "Eu não sei por que na minha cabeça eu não esqueço de nada, parece que tem um gravador, tá tudo gravado". A Cida me pergunta: "Mariinha, como cê não esquece de nada?". Eu não sei, acho que na minha cabeça ficou gravado tudo (passa a mão na testa), eu não consigo esquecer nenhum momento. (Maria da Luz Caetano Lima, Percurso de Memória, p. 13).

O trauma aparece na experiência de Maria como um fator de aproximação com Irineu Funes, "El memorioso", personagem de Jorge Luis Borges (1899–1986). Após um acidente que afetou a sua mobilidade, a memória de Funes, que já era admirável, tornou-se extraordinária, de modo que o esquecimento deixou de ser uma possiblidade para o personagem. Para Schwartz (2000), a memória infalível de Funes teria levado o personagem a uma imobilidade, de modo que ele desconheceria o esquecimento, mecanismo indispensável à memória.

Ao refletir sobre memória e esquecimento, Roxana Kreimer (2000) relaciona a obra "Da Utilidade e do Inconveniente da História para a Vida", de Nietzsche (2017), com "El memorioso". Segundo a autora, Nietzsche atribui ao historicismo à saturação da memória e, em sua decorrência, a restrição da ação, assim, ao argumentar que o esquecimento para Nietzsche é indispensável à produção de uma vida melhor, Kreimer (2000) ressalta que Funes é a expressão do *sujeito* hodierno que teria dificuldades em erigir reflexões devido à quantidade exaustiva de informações que recebe.

Assim como Maria Caetano, Aparecida Maffi entende que aquilo que marcou a sua experiência — portanto, situações importantes à sua trajetória — não pode ser esquecido, pois, segundo ela, as coisas vividas no presente, "hoje", são mais suscetíveis ao esquecimento do que aquilo que passou. Para Dona Cida, "a gente **não esquece do que passou** (fala emocionada), a gente achava que era gostoso, que era bom, né? Mais (balança a cabeça) **tem coisa do passado que não é bom lembrar, não**" (Aparecida dos Santos Maffi, Percurso de Memória, p. 4).

> Era gostoso, mas sei lá. Tem hora que a gente fica pensando, será que passou tudo isso na minha vida? As coisa passa, né Aline? (faz gestos com as

[91] O seu nome será mantido em anonimato.

> mãos). Essas coisas a gente não esquece, esquece o que acontece hoje, mas o que passou a gente é difícil de esquecer, todo mundo fala isso. (Aparecida dos Santos Maffi, Percurso de Memória, p. 15).

Maria e Dona Cida, ao contrário da imobilidade, são mulheres construídas a partir do movimento físico e reflexivo. Nesse caminho, elas se distanciam, portanto, da crítica ao *sujeito* moderno, elaborada por Kreimer a partir da perspectiva de Nietzsche. O fato de seus processos memorialistas trazerem à tona informações que marcaram as suas trajetórias, situações as quais elas não conseguem relegar ao esquecimento, e, mais do que isso, de se preocuparem com o não esquecimento, alude a um movimento reflexivo sobre os motivos do não esquecimento, algo que Maria atribui ao sofrimento, portanto, ao trauma, e que Dona Cida preferiria poder optar por esquecer. Assim, ainda que Maria entenda que "relembrar o passado é sofrer duas vezes", ela escolheu contar a sua história.

Tal como Nietzsche, Maria e Dona Cida sinalizam a necessidade do esquecimento como uma possibilidade de construção de uma vida melhor. Assim, se "todo ato de aprender é uma interpretação de signos ou de hieróglifos" (Deleuze, 2008, p. 4), o aprendizado pode ser compreendido como um processo que envolve a decifração agregada à interpretação, caminho percorrido por elas durante as suas ponderações.

Como condição à memória, o esquecimento designa, segundo Ricoeur (2008, p. 448), "o caráter despercebido da perseverança da lembrança, sua subtração à vigilância da consciência", portanto, o não esquecimento de Maria, em decorrência do trauma, e de Dona Cida, devido a situações registradas como significativas, seria o oposto da supressão da lembrança do consciente, expressando-se como a perseverança da lembrança e sua manutenção sob a vigília do consciente.

De acordo com Freud (1969), nada na vida psíquica se perde, de modo que aquilo que se formou não desaparece e pode reaparecer em circunstâncias que sejam favoráveis. Fundamentada em Freud, ao se referir ao passado colonial como algo que foi memorizado, isto é, que não foi esquecido, Kilomba reitera que, muitas vezes, os *sujeitos* preferem não lembrar, no entanto (2008, p. 448), assim como Maria e Dona Cida (2008, p. 448), eles não podem esquecer.

Por esse caminho, ela argumenta que a teoria da memória em Freud é uma teoria sobre o esquecimento e que pressupõe que todas as experiências — ou ao menos as experiências mais significativas — são registradas. Algumas dessas experiências, contudo, não ficam disponíveis à consciência, resultado da atuação da repressão para a redução da

ansiedade. Outras experiências, contudo, resultam do trauma, de modo que elas "permanecem presentes de forma espantosa" (Kilomba, 2021, p. 213). Kilomba argumenta que a palavra trauma deriva da expressão grega "ferida" ou "lesão", relacionando-se a um dano na pele rompida em decorrência de processos que envolvem violência extrema. E, assim, reitera que não é possível, simplesmente, esquecer, assim como não se pode evitar que a lembrança ecloda.

Kilomba assevera que Freud, em "Além do princípio do prazer", fala sobre uma barreira, ou camada, que possibilita que apenas quantidades aceitáveis de excitação a transponham, de modo que o trauma resulta da supressão dessa barreira, ou seja, de algum tipo de violação desse escudo protetor. Doravante, um evento traumático se caracteriza como uma experiência violenta, inesperada, que ocorre com um *sujeito* sem o seu consentimento.

> Em termos econômicos, o trauma é caracterizado por um influxo de excitações que excedem a tolerância do sujeito devido a sua violência e imprevisibilidade; isto é, o aparato psíquico é incapaz de descarregar tais excitações porque elas são desproporcionais em relação à capacidade de organização psicológica, seja no caso de um evento violento, seja do acúmulo de eventos violentos. (Kilomba, 2021, p. 215).

A metáfora do gravador "no miolo da cabeça", utilizada por Maria Caetano, fala sobre toda imprevisibilidade da violência que ela viveu e, frente a ela, da dificuldade de seu aparato psíquico de descarregar essas dores ou organizá-las psicologicamente. A desproporção da dor, portanto, expressa-se no trauma e fundamenta o seu processo memorialista, operando como um grava-dor, tal como uma ferida constantemente exposta.

> Aqui teve uma reunião e a mulher falou pra pessoa não guardá mágoa, eu falei assim pra ela: "E se a gente não consegui esquecer das coisa?" Aí ela falou: "Mas, como assim?" Eu disse: "Posso falar? Então dá licença que eu vô falar". Falei a minha história pra ela, falei que o meu pai me batia e tirava o coro das minhas costas. Ela falou que o que ele fazia era crime. Eu sabia que era crime. (Maria da Luz Caetano Lima, Percurso de Memória, p. 19).

De modo distinto a Maria e Dona Cida, Luzia associa o trauma ao esquecimento, ou seja, ela entende que eventos traumáticos causam "apagões" em sua memória. Assim, ainda que ela identifique os eventos que significaram as suas experiências de esquecimento, ela não consegue, contudo, lembrar-se do que aconteceu ao longo desses eventos. De tal modo, enquanto Maria "grava a dor" no miolo de sua cabeça, Luzia "apaga da mente", isto é, suprime do consciente, aquilo que a impacta de modo violento.

> **Eu não lembro que ano que eu separei**, foi tão assim. **Quando as coisa são muito impactante pra mim eu simplesmente apago da mente, eu apago**. Têm outras histórias que vem alguns flash, que a minha irmã falou qualquer coisa, mas eu não lembro da história. Eu ouvi a história, eu sei o que aconteceu, mas eu não lembro. Têm umas passagem minha que é muito forte, tanto pro bem como pro mal, que eu apago. Eu apago da memória. (Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p. 25).

O apagamento de Luzia pode resultar da repressão, de acordo com a abordagem de Freud, uma vez que algumas experiências ficam indisponíveis à consciência, ainda que elas estejam registradas no inconsciente. Ademais, paralelamente a Maria e Dona Cida, Luzia ressalta a necessidade do esquecimento, de modo mais específico, ela celebra o seu próprio esquecimento e argumenta que não gostaria de protagonizar a experiência de uma memória "infalível", tal como a de Funes.

> Eu não sei por que a pessoa nunca esquece as coisas. Então, e a Sônia é assim. Aí ela fica brava comigo, sabe? E eu acho que eu lembro de tanta coisa, mas (...) **Ah, mas eu acho que é até demais ter uma memória desse jeito. Não é bom, né? Ai, Deus me livre! Eu não queria lembrar de tudo, assim, não. Tem coisa que não é bom lembrar, tem coisa que é bom esquecer. Não é? Imagina você lembrar de tudo?** (Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p. 25).

O não esquecimento, a lembrança, o trauma e o esquecimento, marcaram as reflexões de Maria, Dona Cida e Luzia. Em suas rememorações a partir de suas fotografias, além de proporem reflexões sobre as suas trajetórias, elas também pensavam sobre esses marcadores da experiência humana e as suas implicações em suas trajetórias. Foi nesse contexto que Rita Elena, assim como Luzia, procurou elementos para definir conceitualmente a memória.

Diante da fotografia 8 de seu Trajeto Visual, Rita investigou a relação entre memória, esquecimento e fotografia.

> **A memória não esquece, né?** Alguém vai tá lembrando de você lá na frente. Se ocê não tem uma lembrança, alguma coisa, não precisa ser só uma foto, cê não vai ter memória de nada, aquilo fica só para você. **Agora se você tem uma memória de alguma coisa cê passa pro outro.** Hoje eu mostro (as fotos) pras meninas, elas ficam radiantes: "Ai tia que bom que a senhora guardou isso". Vieram os sobrinhos aqui, lá de Prudente, e mostrei a fotos deles, sabe? De quando pequeno. "Ai tia, que bom que a senhora guardou isso daqui, se não a gente não ia ter nenhuma lembranças". **Isso é memória, né?**! (risos). (Rita Elena Hotêncio Neves, Percurso de Memória, p. 13).

Ao argumentar que “a memória não esquece” e entender que é a memória que permite que alguém se lembre “de você lá na frente”, Rita associou a memória ao futuro, ou seja, a um “objetivo por vir”. Para ela, fotografia é memória e, ao mesmo tempo, futuro; é nesse contexto que Rita guarda as imagens, isto é, para que elas exerçam a função de futuro. Ademais, além de pensar imagens como lembranças, ela compreende que elas mobilizam lembranças. Assim, ao conceber as fotografias como “futuro” e compreendê-las como memória, Rita aproxima-se, nesse aspecto, da abordagem de Deleuze (2005; 2008), ao conceber a memória em sua relação com o porvir.

Ao construir o conceito de memória, em “Diferença e repetição”, Deleuze (2008) defende que o passado se encontra entre dois presentes, aquele que ele foi e aquele por meio do qual ele é passado. E argumenta que “o atual presente não é tratado como o objeto futuro de uma lembrança, mas como o que se reflete ao mesmo tempo em que forma a lembrança do antigo presente” (Deleuze, 2008, p. 125). Para o filósofo, o passado é contemporâneo, por conseguinte, ele não é ou foi, pois persiste como um antigo presente e consiste com o atual e com o novo.

Em “Imagem-tempo”, Deleuze (2005) assevera que diante das imagens mobilizamos os nossos gostos e a nossa capacidade perceptiva e afirma, a partir do diálogo com Bergson, que nós não percebemos a imagem inteira, pois apreendemos aquilo que estamos interessados em alcançar “devido a nossos interesses econômicos, nossas crenças ideológicas, nossas exigências psicológicas” (Deleuze, 2005, p. 31).

> Por um lado, a imagem está sempre caindo na condição de clichê: porque se insere em encadeamentos sensório-motores, porque ela própria organiza ou induz seus encadeamentos, porque nunca percebemos tudo o que há na imagem, porque ela é feita para isto (para que não percebamos tudo, para que o clichê nos encubra a imagem ...). Civilização da imagem? Na verdade, uma civilização do clichê, na qual todos os poderes tem interesse em nos encobrir as imagens, não forçosamente em nos encobrir a mesma coisa, mas em encobrir alguma coisa na imagem. Por outro lado, ao mesmo tempo, a imagem está sempre tentando atravessar o clichê, sair do clichê. (Deleuze, 2005, p. 32).

Ao construir a noção de *flash-back*, Deleuze define a memória a partir do trabalho de Mankiewicz, segundo ele a memória não é construída como uma função de passado, ao contrário, ela tem função de futuro, desse modo àquilo que passou é retido na memória para constituir “objeto por vir da outra memória” (Deleuze, 2005, p. 68). Assim, a memória apenas pode evocar e contar o passado por ter se constituído quando o passado era presente, isto é,

um objetivo por vir. A memória é conduta, pois, "é no presente que se faz uma memória, para ela servir no futuro, quando o presente for passado" (Deleuze, 2005, p. 68).

Ao refletir sobre a memória, Rita oferece todos os indícios para que a memória seja pensada como futuro e sinaliza a necessidade de inscrição, juntamente com a sua família, na história do futuro. Ela encontra no porvir das imagens essa possibilidade. Há lembranças que Dona Cida não gostaria de ter, contudo, está impossibilitada de esquecê-las, há também aquelas lembranças que Maria não consegue retirar do miolo de sua cabeça, embora saiba da importância do esquecimento. E, ainda, memórias que Luzia agradece por não possuir.

6.3 Parentesco e Comadrio de fogueira[92]: laços de afinidade selados no fogo que fazem e refazem uma comunidade de afetos

"São João disse, São Pedro concordou, vamos ser comadres que Jesus Cristo confirmou"

As memórias sobre as comadres de fogueira constituíram-se como uma presença muito recorrente nas narrativas das companheiras de viagem, especialmente nos relatos de Maria, Rita, Lóla e Luzia, compondo uma memória coletiva local. Durante as festividades juninas, nas fogueiras levantadas em homenagem a Santo Antônio, São João e São Pedro, as alianças firmadas ao redor da fogueira foram enunciadas pelas companheiras como um ritual capaz de estabelecer vínculos de comadrio, compadrio e de parentesco e de promover uma mudança permanente no *status* relacional daquelas/es que o/a selam. Além das comadres, compadres, primas, primos, madrinhas, padrinhos, afilhados e afilhadas também eram/são selados/as na fogueira. Essa celebração fortalecia vínculos comunitários, construídos a partir de relações de afinidade e aliança.

O comadrio e o parentesco de fogueira eram firmados ao longo do mês de junho, seguindo o calendário junino que começa com a festa de Santo Antônio, em 13 de junho, segue com a homenagem destinada a São João, no dia 24, e é finalizado em 29 de junho, com a celebração de São Pedro. As festas juninas expressam o encontro entre a religiosidade e a colheita, uma vez que são concomitantes ao encerramento da segunda safra de milho, o que

[92] Utilizo a expressão comadrio de fogueira para me referir os vínculos de amizade e parentesco selados na fogueira, no entanto, o ritual não se restringia ao comadrio, ele também poderia e pode estabelecer e selar laços entre compadres, primas/os, madrinhas, padrinhos e afilhados/as.

condiz com a forte presença de elementos a base de milho. Nesse sentido, a celebração está associada a elementos que remontam a ruralidades.

Do ponto de vista histórico, a incidência das festas juninas é atribuída à presença dos portugueses no Brasil, contudo, como observa Amaral (1998), provavelmente, as festas juninas remontam ao século XII, na França, como celebração dos solstícios de verão, que antecedem o começo da colheita. Ao longo do tempo, entretanto, a partir de sua associação com o cristianismo a celebração assumiu uma conotação religiosa. De modo que, a presença dos santos e outros elementos tradicionais foi, gradualmente, incorporada à celebração (Hobsbawn, 1997).

Oswaldo Barroso (S/N) pontua que o cristianismo buscou construir uma possível associação entre as fogueiras e o nascimento de João Batista, São João, primo de Jesus Cristo. Nessa perspectiva, a comemoração do nascimento de João Batista teria derivado do fato de sua mãe Isabel ter lhe gerado em uma idade na qual não era convencional ter filhos: "ela anunciou o feito levantando um mastro com uma boneca espetada na ponta (gosto um tanto tétrico porque lembra gente sendo sacrificada aos deuses) e em torno acendeu uma grande fogueira" (Barroso, S/N, p.139-140). O autor pontua, contudo, que a circulação dessa perspectiva possuía uma associação com o ímpeto da Igreja Católica, durante a Idade Média, em promover a cristianização.

> Toda essa relação de São João e fogueira, porém, dizem os entendidos, não passou de uma forma encontrada pela Igreja para cristianizar a festa pagã do fogo. Porque desde priscas eras, o que se festeja no 24 de junho, quando o sol se coloca no centro de sua declinação austral, é esse elemento vivo e crepitante, que põe em movimento homens e mulheres sobre a terra prenhe de fertilidade (Barroso, S/N, p.140).

Assim como em outras regiões do Brasil, as festas juninas são muito presentes em Maravilha, elas integram a expressão religiosa católica ao ciclo da colheita do milho. E marcam a celebração da colheita, o agradecimento pelas safras, assim como, a afirmação pública da fé e dos milagres e o cumprimento de promessas dos/as lavradores/as que, muitas vezes, expressa-se em prendas doadas à Igreja Nossa Senhora de Fátima como manifestação da devoção e do agradecimento aos Santos. Os donativos são diversificados, eles incluem milho verde, leitoas, novilhos e frangos que são transformados em tortas, caldos e outros alimentos, vendidos na quermesse ou rifados no bingo que é realizado no barracão da Igreja.

Nos dias que precedem a festividade, o clima do Distrito sofre uma alteração efusiva, a movimentação mais acentuada se concentra nas cercanias da Igreja, contudo, toda

comunidade é movimentada, incluindo os não católicos. Pessoas se encontram com uma frequência mais acentuada nas ruas, falam sobre os preparativos da festa, assim, mesmo que não participem da organização ou da festa em si, são afetadas pela experiência coletiva. Camionetes circulam com as carrocerias repletas de bambus e lonas, mulheres emprestam panelas e as carregam nos braços para o barracão da igreja, crianças circulam de bicicleta entre uma casa e outra, buscando donativos, brincando ou acompanhando os pais.

Nesse contexto, em 2023, participei da preparação da quermesse. Os trabalhos são organizados por gênero, de modo que os homens costumam realizar as atividades externas, portanto, públicas, como preparar as barracas, buscar e matar os animais e as mulheres ficam responsáveis pelo preparo dos alimentos e pelas demais atividades realizadas no interior do barracão da igreja. A decoração, de um modo geral, costuma ser um ponto de contato, no qual homens e mulheres dividem, gradualmente, a tarefa.

Além da quermesse da Igreja, fogueiras, organizadas todos os anos, nos sítios, fazendas e chácaras são recorrentes ao longo de todo mês de junho, ainda que fossem mais expressivas — tanto nas colônias das fazendas quanto nos sítios — nas décadas precedentes. Nesse contexto, as celebrações juninas são produzidas comunitariamente e permanecem fazendo e refazendo comunidade.

A quantidade de festas juninas, contudo, diminuiu exponencialmente, uma vez que com a mecanização do trabalho no campo e as mudanças na cultura agrícola e, em decorrência desses processos, o desemprego dos/as trabalhadores/as e as migrações forçadas — isto é, o processo que permeia o êxodo rural — a maioria das colônias deixou de existir, assim como, muitos pequenos/as agricultores/as necessitaram vender as suas propriedades — cercadas pela monocultura da soja e do milho — que, em sua maioria, foram incorporadas a propriedades que permanecem em expansão.

Diante disso, foi no contexto de rememoração das fogueiras e da vida comunitária, por meio das imagens, que as companheiras trouxeram à tona a presença das comadres de fogueira e do parentesco de fogueira, enunciada como uma presença do passado, mas que, entretanto, permanece ecoando no presente. No cruzamento de suas memórias e ativações, elas apontaram para um ritual comunitário firmado por afinidade que anunciava um “fazer” comadrio e parentesco, sacralizado no fogo, com os dizeres de São João, a concordância de São Pedro e confirmação de Jesus Cristo[93].

[93] Em algumas enunciações, a confirmação é associada a Jesus Cristo, em outras, a Deus.

O comadrio de fogueira era muito recorrente na infância e na adolescência das companheiras, de modo que as fogueiras juninas eram esperadas ao longo de todo ano e nelas laços de amizade, afeto e de parentesco eram fortalecidos. Depois de firmado, o comadrio mudava o *status* relacional daqueles/as que o praticavam. Ao longo do tempo, contudo, ainda que o parentesco e os laços de amizade selados permanecessem por toda vida, novas alianças tornaram-se menos recorrentes e essa experiência, em Maravilha, tornou-se uma memória distante.

Na infância das companheiras, os festejos juninos eram mais expressivos que os natalinos, diante disso as celebrações natalinas não foram revividas e reativadas em suas narrativas de memórias. A experiência junina comunica, diretamente, um modo de vida rural, no qual as celebrações dos Santos e colheitas também expressam a comemoração de um modo de ser e estar no mundo orientado pelos ciclos do plantio, da colheita e de uma experiência comunitária produzida em um tempo coetâneo.

Luzia conta que nas festividades os/as conhecidos/as exercitavam a presença e estabeleciam alianças marcadas por compadrio e parentesco, de modo que comadres e compadres se deslocavam de longe para batizar ou crismar as crianças na fogueira. Agregadas as festividades, as demonstrações de fé e devoção — que expunham o corpo a situações limites e desafiavam racionalidade —, protagonizadas no corpo dos/as devotos/as, tornavam-no uma experiência de exercício da fé vivida comunitariamente.

> Aqueles conhecidos, comadre e compadre, eles iam longe visitar um ao outro, geralmente uma batizava a filha da outra, crismava, mesmo de fogueira. Na época de São João, na minha infância, o que marcou não era o natal, eu não lembro de natal, mas lembro muito bem das festas juninas. Mês de junho, era Santo Antônio, São João e São Pedro. Fazia aquelas fogueiras, soltava foguetes, tinha as bombas, aqueles traquinho que o meu pai comprava pra gente ficar soltando. (...) E aquela fogueira lá, aí quando era meia noite, que eu nunca conseguia esperar, eu lembro muito pouco, às vezes me acordavam pra ver o meu pai passando por cima das brasas. Todo mundo ficava lá esperando. (Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p. 5).

As lembranças de Rita sobre o comadrio de fogueira remontam a década de 1960. Segundo ela, o estabelecimento das alianças ocorria a partir das afinidades que as pessoas nutriam, isto é, as pessoas somente "passavam de comadres" na fogueira se elas já tivessem uma relação precedente. Nesse sentido, não se nasce comadre, torna-se comadre por afinidade, a partir de um ritual que agrega a potencialidade de "fortalecer mais" a amizade e que torna a aliança, o comadrio, "pro resto da vida".

> Lá atrás, em 67, 68, 69, tinha as comadres de fogueira. A gente tudo era menina (em Assaí e também em Maravilha) ainda, formando mocinha, aí que tinha as comadrinha de fogueira, as madrinha. Fazia a fogueira no dia de Santo Antônio, São João e São Pedro, aí falava: vamos fazer comadre? Vamos passar comadre? Dizia as palavras lá e ficava comadre pro resto da vida. Ahh eu não lembro como que era as palavras, mas tinha as palavras específicas que dizia. Aí fazia a madrinha também, dava benção e tudo, aí ficava madrinha pro resto da vida. Outros fazia prima (faz um gesto de aliança com os dedos). Comadre (de fogueira) eu tenho, prima tenho e não madrinha. Tinha uma madrinha, é que depois ela foi embora, né? Desertou. Não sei mais por onde anda a minha madrinha de fogueira. Tinha as comadre, uma já faleceu, mas eu ainda tenho uma. Eu encontrei ela em novembro do ano passado, foi muito gostoso encontrar ela. Era tudo menina de 10, 11 anos, tinha a comadre Lurde, a comadre Terezinha. Nos encontramos: "ei comadre!". Foi aquele abração gostoso. Era mais amizade ainda. **Era mais por afinidade**, a gente queria bem aquela pessoa e acho que nós tornávamos por isso. Uma forma de fortalecer mais aquela amizade. (Rita Elena Hortêncio Neves, Percurso de Memória, p. 25).

Lóla ressalta que além de ser firmado somente no mês de junho, isto é, anualmente, o comadrio era selado após a meia noite, depois que o terço era rezado e a bandeira em homenagem ao Santo — São João, São Pedro ou Santo Antônio — era hasteada. Ela ressalta que os/as aspirantes a compadres e comadres, padrinhos, madrinhas, primos e primas seguravam um galho em chamas e pulavam a fogueira juntos.

> **Todo ano fazia as comadres de fogueira**. Era assim, fazia fogueira, dia de São João, Santo Antônio e São Pedro. Aí, quando era meia noite, a fogueira tava acesa, aí rezava o terço, levantava a bandeira, aí dipois era hora da turma pulá fogueira. Aí era cumpadi pra cá, cumadi pra lá, pegava na mão de um, de outro. "Cê qué ser meu cumpadi?", aí pulava. "Cê qué ser meu padrinho?" Pulava. Pegava um pedaço de pau assim com fogo e pulava. Tinha uns que tinha tanta fé que tirava assim o chinelo e passava assim com a brasa viva. Eu nunca tive coragem. Dia de Santo Antônio nois rezava treis terço de noite, dia de São Jão e de São Pedro era assim também (Carolina Alves de Souza, Percurso de Memória, p. 19).

Agregadas as lembranças de Luzia, Rita e Lóla, Maria relembra que no ritual para estabelecimento do comadrio, compadrio, apadrinhamentos ou parentesco entre primos/as eram proferidos os dizeres: "São João me disse, São Pedro confirmou, vamos ser comadres que Deus mandou". Ela não faz referência a pedaços de madeira incinerados como artefatos significantes agregados ao processo, como mencionou Lóla, contudo a sua narrativa coaduna-se a outros elementos enunciados pelas demais companheiras.

> Nesse tempo que ieu cheguei em Maravia era tempo das cumadi de fogueira. Cê conhece? Cê vai assim na fogueira, aí cê combina com a pessoa pra pulá fogueira. Você combina pra ser primo ou cumadi de fogueira, aí cê pula a fogueira, aí cê fala assim: "São João me disse, São Pedro confirmou, vamos ser primo que Deus mandou". Aí cê vai rodiano, rodiano umas três veiz, aí quando cê chega na pessoa cê cumprimenta e cê fala (estica a mão): "Vamos ser prima que Deus mandou". Aí, vamos supor que cê quer ser cumpadi: "São João me disse, São Pedro confirmou, vamos ser cumpadi que Deus mandou". É bem legal! Tem que rodiar a fogueira, cada um vai de um lado (Maria da Luz Caetano Lima, Percurso de Memória, p. 18).

Nas narrativas das companheiras, o comadrio e o compadrio, geralmente, eram firmados entre pessoas adultas, em situações nas quais crianças e adolescentes eram apadrinhados/as por comadres ou compadres de seus pais, mas também em contextos nos quais o estabelecimento do comadrio ou compadrio não necessariamente era vinculado ao apadrinhamento de alguém. Do mesmo modo que uma pessoa mais velha poderia apadrinhar uma pessoa mais jovem sem que estabelecesse, necessariamente, o comadrio ou o compadrio com os seus pais. Além dos adultos, crianças e adolescente também selavam os afetos no fogo e, nessas situações específicas, estabeleciam vínculos de parentesco marcados pelo *statu*s de primos ou primas.

Como propõe David Schneider (1968), o parentesco se constitui como um sistema simbólico cultural, no qual elementos emocionais e morais são constantemente mobilizados. Por esse caminho, para além da consanguinidade e da filiação por meio do casamento ou adoção, Schneider (1968; 1984) postula que a lealdade e o amor constroem as relações de parentesco no contexto dos Estados Unidos. Em Maravilha, tal como na abordagem de Schneider, o parentesco de fogueira era/é construído por meio de relações de lealdade e amor fundamentadas, como ressalta Rita, na afinidade. É o que explica Luzia dos Santos nos trechos abaixo:

> Na fogueira, a gente passava de comadre, de compadre, de primo. Pegava na mão assim, fazia uma fogueirinha pequena porque a gente tinha medo de queimar, dava a mão e pulava assim. Dava a mão, "nós somos prima", pulava pra cá, pra lá. E considerava prima, era prima daqui, prima dali, eu tinha um monte de prima que era prima de fogueira. E aquelas mulher casada tudo passava de comadre. Às vezes tinha batizado, crismado, consagração (...), não era madrinha de representação. Tinha um monte de madrinha na Igreja e tinha também madrinha de fogueira. **Era madrinha mesmo, a gente considerava total: "Madrinha, minha madrinha". Ia visitar e tudo (...) (**Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p. 5).

> Então, quando era na fogueira, assim, então, passava. As pessoas que você gostava que eram amigos, você passava na fogueira. Dava a mão, ela pulava

> assim. Eu pulava pra lá, ela pra cá. E aí a gente virava prima, virava comadre. Só que, naquele tempo, como a gente era moça, eu passava mais pra prima, não passava de comadre. Geralmente quem era comadre era as casadas, sabe? E como a gente era moça, a gente passava de prima. **(**Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p. 6).

No contexto relatado, ainda que as celebrações juninas mantivessem uma relação direta com a religiosidade católica, de modo que os três Santos juninos eram celebrados, o comadrio, o compadrio, os apadrinhamentos e o parentesco entre primos e primas de fogueira operavam e ainda operam por uma lógica distinta daquela institucionalizada, de modo que, como ressaltou Luzia, "tinha um monte de madrinha na Igreja e tinha também madrinha de fogueira".

Como reiterado, os vínculos por meio do comadrio e do parentesco de fogueira não são elementos do passado, eles são, também, uma experiência que atua no presente, abrindo as relações para uma multiplicidade de possibilidades, pois, uma vez firmado o comadrio esse vínculo acompanhará as trajetórias das pessoas envolvidas no ritual. Ao longo de suas narrativas, ao darem vazão a essa experiência em Maravilha, contudo, as companheiras constataram que o comadrio e o parentesco de fogueira não mais são firmados, ressaltando importância dos vínculos duradouros que eles estabeleceram e narrando locais nos quais o ritual continua selando novas alianças.

> **Se arrumar uma afilhada na fogueira é pra toda vida, considera até hoje. Faz muitos anos que acabou. (...)** O afilhado falava bença pro padrinho de fogueira. Já acabou essa tradição por aqui, agora lá pro lado de Tamarana ainda tem. Folia de Santo Reis ainda tem aqui. Eu tenho um batizado de São Pedro (realizado na fogueira de São Pedro), mas ele mora em São Paulo. Eu converso com ele pelo Facebook. Os que morava pra cá tudo sumiu, ninguém mora mais em fazenda, não. (Carolina Alves de Souza, Percurso de Memória, p. 20).

A experiência de rememoração, contudo, apontou à possibilidade de que o comadrio e o parentesco de fogueira voltem a ser firmados em Maravilha. Foi o que Maria sugeriu,

> Depois que passa a fogueira o outro respeita mesma coisa, se é padrinho faz de conta que é padrinho de batizado. Eu tenho prima de fogueira e tenho cumadi de fogueira, a Marlene da Dona Albertina é minha cumadi e a Sandra é minha prima de fogueira. É de verdade, a pessoa se torna da família. A minha prima eu nunca mais vi ela depois que ela foi embora. Passa de prima, passa de cumpadi, batiza criança, o que manda é a fé. Se tiver uma fogueira a gente vê (Maria e eu) se vai passar de prima ou de cumadi, vamos passar de cumadi! Eu mais cumadi Marlene nois ia em baile junto, nois dançava, dançava naquele barracão do Roberto ali (risos), nois

> fartava perde as perna de tanto dançar. Tocava uns forrozão, menina, mas era bom pra dançar. É bom dançar pra movimentar o corpo, conversar bastante (risos). (Maria da Luz Caetano Lima, Percurso de Memória, p. 18).

As mobilizações das memórias sobre o comadrio e parentesco de fogueira, contudo, gradualmente, possibilitaram que essas experiências fossem revividas, possibilitando que elementos até então esquecidos fossem retomados. Essa perspectiva reforça o pressuposto enunciado por Freud (1969) de que na vida psíquica nada se perde e de que aquilo que se formou pode reaparecer em circunstâncias condizentes. No cruzamento das narrativas, as experiências de comadrio e de parentesco de fogueira foram remontadas, tornando presente uma experiência que era considerada do passado, mas que, ao longo do processo de rememoração, também foi projetada como devir.

Em Maravilha, tanto o comadrio quanto o parentesco de fogueira são construídos por meio de práticas orientadas pelo afeto e pelo modo de vida comunitário, tal como postula Janet Carsten (2000) [94], ao se referir as relações de parentesco — denominadas pela autora como relacionalidade —. As afinidades seladas na fogueira atuam como práticas de parentesco, uma vez que elas definem aliados/as e estabelecem alianças que acompanham as pessoas ao longo de suas trajetórias.

Nesse contexto, o parentesco e o comadrio de fogueira estão diretamente associados às sacolinhas, em ambas as dinâmicas a relacionalidade é construída a partir de uma coalisão de elementos afetivos, práticos e simbólicos, nos quais os arranjos e interações fazem e refazem comunidade e, assim, estabelecem uma comunidade de afetos, implicada a relações de proteção, obrigação e cuidados mútuos. Diante disso, é possível argumentar que o comadrio e o parentesco de fogueira, assim como as sacolinhas, vinculam-se a noção de mutualidade do ser[95], a qual Marshall Sahlins (2013) relaciona a um processo em que as pessoas compartilham as suas existências, as suas vidas e identidades e, ao compartilharem as suas vidas, estão copresentes umas nas outras.

Comadres, compadres, primas, primos, afilhadas e afilhados de fogueira constituem relacionalidades que expressam formas de ser junto com as outras pessoas, isto é, de compartilhar a vida, nas quais o afeto e, em sua decorrência, a afinidade constroem alianças comunitárias que criam múltiplos arranjos de parentesco, para além da consanguinidade e do

[94] Em "*Culture of Relatedness*".
[95] A noção de mutualidade do ser, construída por Sahlins (2013), foi fundamenta nas concepções de David Schneider (1968; 1984) — em sua abordagem crítica a perspectivas antropológicas que se fundamentam em pressupostos universalistas — e na noção de relacionalidade de Janet Carsten (2000).

casamento. Essas experiências estão intricadas a um modo de vida, expresso no presente por meio das sacolinhas, no qual as dinâmicas de relacionalidade estão implicadas a uma experiência comunitária que se fundamenta no preceito da dádiva, doar + com, isto é, viver comunitariamente. Desse modo, é possível argumentar que as pessoas que integram essas malhas de comadrio, parentesco de fogueira e de sacolinhas experimentam a mutualidade do ser.

6.4 Interseccionalidade em questão: experiências de mulheridades, trajetória e memórias cruzadas

Por meio da fotrica, distintas experiências de mulheridades foram entrecruzadas e apontaram para a intersecção das categorias de classe, raça e gênero nas trajetórias das companheiras. Elas elaboraram memórias e reflexões sobre as suas trajetórias que evidenciaram a ação desses marcadores em suas vidas e visibilizaram a sobreposição desses diferentes sistemas opressivos em suas trajetórias e, em um contexto geral, em Maravilha.

Nesse sentido, a literatura sobre interseccionalidade e mulheridades em um contexto interseccional é o instrumento teórico e a ferramenta analítica que fundamenta o crochetar das narrativas das companheiras e subsidia a análise desses marcadores em suas trajetórias, dando visibilidade à intersecção desses sistemas opressivos nos arranjos sociais construídos em Maravilha que marcam possibilidades, acessos, experiências sociais, posições, *status*, entre outros.

Fundamentado no pressuposto interseccional, esse tópico apresenta uma costura reflexiva acerca das distintas expressões de mulheridades de Rita Elena, Maria Caetano, Luzia dos Santos, Aparecida Maffi, Carolina de Souza e Bela Oliveira a partir de suas experiências, memórias e reflexões sobre as suas trajetórias que colocam em questão diferentes entrecruzamentos dos marcadores de classe, raça e gênero.

Como pontua Gonzalez (2020), o racismo, compreendido como articulação ideológica e, ao mesmo tempo, um conjunto de práticas, produz uma divisão racial do trabalho “e é compartilhado por todas as formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas” (Gonzalez, 2020, p. 26). Ele promove a articulação de mecanismos que atuam no recrutamento de pessoas às posições de manutenção da estrutura de classes e de manutenção da estratificação social. De modo que, em sua maioria, ao longo do processo histórico, posições marginalizadas no mercado de trabalho foram ocupadas por pessoas negras (Gonzalez, 2020).

Gonzalez (1982; 2020) problematiza os elementos históricos que produziram os lugares ocupados por *sujeito*s negros no mercado de trabalho e, assim, retoma elementos do processo de escravização a fim de argumentar que os mecanismos que sustentam esses processos são constantemente atualizados, tal como o mito da democracia racial. No texto "E a Trabalhadora Negra, Cumé que Fica?" ela argumenta que "a mulher negra permanece como o setor mais explorado e oprimido da sociedade brasileira, uma vez que sofre uma tríplice discriminação (social, racial e sexual)" (Gonzalez, 2020, p. 217).

A autora reforça que o regime escravista teve a sua ação ainda mais acentuada nas regiões brasileiras nas quais a *plantation* e as atividades mineradoras se estabeleceram. Desse modo, "temos, portanto, uma polarização em termos de distribuição racial, que deverá ser devidamente reforçada e reinterpretada em termos do modo de produção que se estabelecerá hegemonicamente" (Gonzalez, 2020, p. 27).

Por esse caminho, a partir da segunda metade do século XIX até a década de 1930, há um estímulo à imigração europeia, sob a intencionalidade de resolver a problemática da mão de obra na região sudeste. Segundo Gonzalez (2020), foi somente a partir da década de 1930 que a população negra residente no Sudeste começou a participar de modo mais efetivo da vida social e econômica da região, apenas a partir desse período essa população teve acesso a condições melhores do que a população negra habitante de outras regiões do país, contudo, a subordinação hierárquica a grupos populacionais brancos não teve a sua estrutura alterada.

Em Maravilha, a expressão dessa dinâmica histórica que intersecciona os marcadores étnico-raciais à classe e ao gênero pode ser vislumbrada nas trajetórias das companheiras de viagem. Maria e Luzia nasceram em Minas Gerais, ao passo que Rita nasceu em Assaí, contudo, a sua família também é mineira. Minas foi e ainda é um Estado com forte atividade mineradora e expressiva produção cafeeira. Como reiterado nos capítulos precedentes, o deslocamento dessas companheiras de viagem e/ou de seus familiares para Maravilha foi mobilizado pela possibilidade de trabalho nas plantações de café, em virtude do forte apelo à migração massiva para o Norte do Estado do Paraná, empreendido pelas já referidas companhias colonizadoras e pelo Governo do Estado do Paraná.

Dona Cida, Lóla e Dona Bela são descendentes europeus que vieram para o Brasil no contexto de estímulo a migração europeia, como reforça Gonzalez (2020). Segundo Fausto Brito (2004), os principais fatores que produziram as emigrações internacionais foram a reestruturação produtiva do capitalismo, que ela intensificou o excedente demográfico nos

países europeus, e a agregação do espaço econômico internacional, proporcionada pelo transporte a vapor. É válido ressaltar, entretanto, como reitera Emília Viotti da Costa (1998), que a maior parte das pessoas que se dispôs a emigrar se caracterizava por *sujeitos* que vivenciaram processos de expropriação no continente europeu.

Foi nesse contexto que o Estado Brasileiro estimulou a entrada e imigrantes no país, especialmente para servir as motivações do capital cafeeiro.

> Foi justamente nesse enorme movimento internacional de população que o Estado brasileiro foi buscar braços para servir ao capital cafeeiro. Eles vieram em abundância, principalmente entre 1872 e 1920, quando entraram no país cerca de 3.261 mil imigrantes, em sua maioria italianos, portugueses e espanhóis, que se dirigiram, em grande parte, para São Paulo, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul. (Brito, 2004, p.15-16).

Agregado ao aspecto econômico, o paradigma racista motivava a política de imigração brasileira, como argumenta Fausto Brito.

> Havia também o interesse, por parte das elites e governos, de que as migrações internacionais atendessem não só às necessidades econômicas, mas ainda a necessidades étnicas. Numa perspectiva mais ampla, as migrações internacionais, além de se constituírem como oferta de força de trabalho, deveriam cumprir um papel étnico na construção do povo brasileiro, tornando-o "branco e industrioso" (Vainer,1996, p. 39) (Brito, 2004, p. 15-16).

Iray Carone (2016) reforça que no período pré-abolicionista — que resultou na Lei Áurea de 1888 — aos argumentos favoráveis ao término da estrutura de produção colonial surgiram concomitantemente às ideias de "branqueamento" da população brasileira, a partir de um estímulo a miscigenação. Nesse contexto, perspectivas fundamentadas na abordagem racista de Joseph Arthur Gobineau dividiam a elite abolicionista brasileira — hegemonicamente composta por médicos e juristas — "entre condenar a mestiçagem ou adaptar o discurso racista à realidade social do país, mediante o relativo abandono da hipótese poligenética" (Carone, 2016, p.17).

Entre as linhas argumentativas favoráveis ao "branqueamento", expressava-se a perspectiva do pensamento liberal que visava promover a ideia de modernização industrial do país e a imigração europeia como justificativa para uma demanda de mão de obra.

> Joaquim Nabuco o melhor representante do projeto econômico e político-liberal do país que consistia em abolir as relações escravistas e reordenar as condições de trabalho pela importação da força produtiva já adaptada à

> economia industrial capitalista. No entanto, esse projeto de modernização carregava consigo ideias preconceituosas sobre os negros, a despeito de pretender representar o Brasil como um paraíso de convivência inter-racial. O tom otimista do argumento liberal visava mobilizar as elites brasileiras para arrancar o país do isolamento da economia mundial e fornecer uma imagem atrativa do país para a importação de mão de obra europeia. (Carone, 2016, p. 18).

De acordo com Carone, não houve preocupação dos liberais com a população negra posteriormente ao processo de abolição, de modo que os argumentos liberais tinham como destino às elites brancas e a intencionalidade direta de promover o "branqueamento" do país. Nesse sentido, as políticas que estimulavam a imigração do Estado Brasileiro estavam forjadas na ideologia do branqueamento.

Foi nesse contexto que os familiares de Dona Cida e Lóla, primeiramente, estabeleceram-se no interior de São Paulo — conduzidos das hospedarias às fazendas de café, como ressalta caio Prado Junior (1977) [96] — e, mais tarde, foram atraídos à região ao norte do Estado do Paraná pela promessa de trabalho no café. Na infância, Dona Bela vivia com a família em Tubarão, Santa Catarina, e pelos mesmos motivos apresentados por todas as companheiras, a sua família se deslocou para Londrina.

Os pais de Dona Bela venderam o sítio que possuíam em Tubarão, Santa Catarina, para se deslocar para o Paraná. Já em Londrina, inicialmente, a família se estabeleceu em colônias de sítios e fazendas localizadas na Warta. Todas as companheiras de viagem, com exceção de Lóla, viveram a maior parte de as suas infâncias e adolescências em colônias.

Nas colônias, o dinheiro que os/as trabalhadores/as recebiam ao final da safra permanecia na venda local para o pagamento dos alimentos consumidos ao longo do ano.

> **Pra gente era caro tirar foto**, cá a gente não era empregado (aponta pra foto), o Zé, coitado, ele trabaiava na roça, só via dinheiro quando você colhia tudo. Fazia a colheita, né? Aí vendia e você via dinheiro, né? Não é que nem agora que a gente vai lá todo mês e recebe o seu dinheirinho, de primeiro não tinha isso, então às vezes você ainda vendia (a parte da colheita), pagava as contas que você dividia, mas ainda saia devendo? **A gente trabaiava de colono naquele tempo** (...). Que nem nois – na Warta, né? –, **meu pai ia lá e comprava o ano inteiro, aí quando recebia o dinheiro ia lá e pagava (...), não sobrava quase nada,** então a gente nunca tinha dinheiro, só que tinha o que comer, né? Era assim a vida de primeiro. (Bela de Souza Mendes de Oliveira, Percurso de Memória, p. 7).

[96] Em "Evolução política do Brasil e outros ensaios", Prado Junior reconstrói a trajetória dos imigrantes às fazendas de café.

Mais tarde, Dona Bela e José conseguiram trabalho em Maravilha nos serviços públicos recém-instalados. A estrutura narrada por Dona Bela denuncia as desigualdades vivenciadas pelos trabalhadores nas colônias, devido à privação de direitos básicos, e aponta à importância do salário mensal, isto é, da garantia de direitos trabalhistas.

Ao se deslocar de Marília para Maravilha para trabalhar na colheita de café, Dona Cida passou a viver com a família em um sítio de um tio de Francisco. Nesse caminho, muito embora o processo que marcou a instalação da família de Dona Cida e Francisco em Maravilha fosse assinalado por condições de vida muito hostis, quatro safras depois, ela, Francisco e os seus/suas familiares tiveram a possibilidade de comprar uma pequena propriedade rural e, algum tempo depois, outra.

Os pais de Lóla, advindos de Cajuru, interior de São Paulo, estabeleceram-se na região da Usina Três Bocas[97], em Londrina, no sítio de seu avô materno Carlos de Mari, local no qual Lóla nasceu. Alguns anos depois, contudo, a família comprou um sítio e, depois outro, na região da Volta Grande, em Maravilha.

Na organização social de Maravilha, trabalhadores/as que possuíam pequenas propriedades eram denominados de sitiantes pelos/as demais habitantes do Distrito. Nesse contexto, os/as sitiantes, ainda que permanecessem pobres, gozavam de *status*, e, além disso, de segurança e estabilidade para criar os/as filhos/as. A vida nas colônias, por outro lado, impunha as pessoas que ali viviam uma condição oscilante, ora esses/as trabalhadores/as tinham um teto para criar as/os filhos/as, ora era preciso juntar "as trouxas" e migrar com a casa nas costas. Em um contexto de restrição dos direitos trabalhistas e políticos, os/as trabalhadores/as que viviam nas colônias eram assombrados pelo medo de doença e pelo medo dos patrões.

Na década de 1990, muitos de meus/minhas colegas de escola partiram sem despedida, em virtude de motivos diversificados — conflitos entre os seus responsáveis e os "patrões", escassez de trabalho, visto que vivíamos um contexto de acentuada mecanização do trabalho rural, entre outros —, outros/as anunciavam a partida e, dias depois, lidávamos com as suas ausências. Nesse contexto, era comum que famílias inteiras se deslocassem de uma região à outra em períodos de colheita[98].

---

[97] Região de Londrina em que muitas famílias de origem Italiana se estabeleceram.

[98] Na ocasião, eu não compreendia os motivos da ausência de meus/minhas colegas, contudo, incomodava-me por ficar. Entendi, posteriormente, que eu ficava, justamente, porque a minha família tinha a uma pequena propriedade rural, portanto, tinha a opção de ficar.

É nesse sentido que Lóla relata: “meu marido era desses de trabalha hoje pra come amanhã e minha família era de gente de posse, mas por amor cê casa” (Carolina Alves de Souza, Percurso de Memória, p. 8). Em sua narrativa, ela sinaliza tanto o *status* quanto a diferença de posição social que organizava e permanece organizando as relações em Maravilha e estabelece um corte entre aqueles/as que possuíam uma pequena propriedade, os/as sitiantes, e, por outro lado, aqueles/as que viviam nas colônias, os/as colonos/as.

Esse *status* é um fator de legitimidade social que atua diretamente no estabelecimento dos casamentos, nas hierarquias sociais, na imagem construída dos *sujeitos* e, por conseguinte, naquela que eles construíam sobre si mesmos. É o que narra Luzia,

> Eu não assumia exatamente quem eu era. Tanto é que eu namorei muitos anos o Leonel sem levar ele na minha casa, por quê? Porque eu tinha vergonha da minha família e da minha pobreza. Era tipo assim: **“Fulano tá namorando a filha de cicrano”**. Então, **eu era filha do Seu Augustinho que trabalhava hoje pra comer ontem**. A gente não tinha valor. Eu lembro quando o Ede (irmão do Leonel) começou a namorar a Maria, o próprio Leonel chegou em mim e falou: “O Ede tá namorando a filha do Seu Bastião do algodão”. Ele não era o dono do sítio, mas era o homem que tinha trator, que morava lá, andava pra um lado pro outro de trator. Ele tava namorando a filha do Bastião Alves e eu era o que? **Filha de um velhinho que não tava conseguindo cuidar nem dele mais. A diferença era muito grande. Eu era desprezada onde eu fosse, em todo canto, então a luta minha era muito grande.** (Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p. 21).

Nessa lógica classificatória e patriarcal que predominava e ainda se sobreleva em Maravilha, os homens são definidos a partir de sua condição social, isto é, de sua profissão, função ou posse, ao passo que as mulheres são reconhecidas pela identificação de parentesco com esses homens: “filha do cicrano”, “filha do seu Augustinho que trabalhava hoje pra comer ontem”, “filha do seu Sebastião do algodão”, “filha de um velhinho”. Em Maravilha, a filiação — como princípio que organiza a transmissão do parentesco, de acordo com Marc Augé (1975) —, quando articulada a contextos análogos ao referido, é enunciada junto a elementos que constrõem uma identificação socioeconômica, portanto, ela opera sob a lógica do entrecruzamento dos sistemas opressivos, isto é, da interseccionalidade.

Ainda que Seu Sebastião não fosse o proprietário da plantação de algodão, ele arrendava a terra ou a administrava, portanto, tinha poder e, além disso, era proprietário do trator. O trator, nessa narrativa, também é enunciado como um objeto de poder à proporção de sua necessidade no campo e dificuldade de acesso. É um objeto muito caro, ainda hoje, para a maoria dos trabalhadores/as rurais. Nesse caminho, o prestígio de quem possui um trator

comunica um sistema de desigualdades e posições sociais. O algodão está ligado à terra e a terra, por sua vez, é capital.

Nesse sentido, quando Luzia enuncia que a "a diferença era muito grande" e que por esse motivo ela se sentia preterida nos mais diversos lugares que ocupava — nas colônias, em Maravilha e em Londrina — ela anuncia a ação dos marcadores de classe, raça, gênero e, também, regionalidade em cada um dos contextos nos quais ela viveu e aponta para os agenciamentos produzidos pela identificação de filiação em Maravilha, associados aos marcadores referidos, como um elemento estruturante das posições e percepções sociais.

Agregado à filiação, o casamento é outro fator de identificação das mulheres em Maravilha, se antes do casamento determinada mulher era, publicamente, identificada como "filha do seu Augustinho que trabalhava hoje pra comer ontem" ou a "filha do Seu Bastião do algodão", após o casamento ela passa a ser identificada como a "mulher do Fulano" ou "Maria do João", a identificação permanece estruturada em elementos patriarcais, contudo, o *status* de solteira para casada muda a localização pública do referencial de pertencimento.

Como postula Marc Augé, além da mudança de estatuto dos novos esposos, o casamento organiza "a criação de laços — jurídicos, sociais e econômicos — entre o grupo de filiação do marido e da mulher". Assim, do ponto de vista econômico ele produz reformulações nas relações sociais, expressas "na troca de bens e ou serviços entre duas famílias interessadas" (Augé, 1975, p. 42). Nesse aspecto, esse aparato de poder presente no casamento atua em medidas restritivas em relação à escolha dos/as parceiros/as.

Assim, articulado à filiação, os casamentos em Maravilha não estavam isentos de categorias restritivas, como argumenta Augé, e da sobreposição dos sistemas de opressão. De tal modo, se em "todas as sociedade existem categorias de pessoas que um dado indivíduo não pode desposar, e outras com as quais o casamento, sem ser totalmente proibido, não é encorajado", em Maravilha essa lógica atuava e atua[99] nos casamentos, mostrando-se mais expressiva nas possibilidades de manutenção da posição social ou daquilo que expressa ascensão social.

É o que postula Lóla ao mencionar que o seu "marido era desses de trabalha hoje pra comê amanhã e minha família era de gente de posse, mas por amor cê casa" (Carolina Alves de Souza, Percurso de Memória, p. 8). Em sua narrativa, Lóla torna visível a hierarquia entre sitiantes e colonos/as e visibiliza um pressuposto presente nas relações em Maravilha, isto é, o não encorajamento do estabelecimento de laços matrimoniais entre sitiantes e colonos/as,

[99] No contexto referido era mais acentuada.

assim como entre pessoas negras e brancas, uma vez que a maioria das pessoas que viviam nas colônias eram pessoas negras ou brancas que não possuíam propriedades. Essa estrutura, além de visibilizar os marcadores socioeconômicos e de gênero, aponta para os marcadores étnico-raciais.

Após a morte de seu companheiro, Lóla retorna de Assaí para Maravilha, é nesse contexto que ela começa a trabalhar na roça e, posteriormente, como trabalhadora doméstica. O casamento com alguém que integrava uma família que possuía terras, por menor que fossem, atuava não somente no *status*, mas, também, na possibilidade de estabilidade. Nesse contexto, ainda que a linha fosse muito tênue entre aqueles que possuíam pequenas propriedades e os/as colonos/as, ela demarcava, inconfundivelmente, as relações. E, quando sobreposta a marcadores étnico-raciais, tornava as distâncias ainda mais expressivas.

Aurora, uma das irmãs de minha avó, Dona Cida, casou-se com Domingues, um homem negro. Domingues morreu jovem e Aurora criou os filhos e filhas mais novos trabalhando junto aos filhos mais velhos nas plantações de rami da Fazenda São Francisco. Cresci com a presença semanal de Tia Aurora — junto a outras mulheres habitantes da colônia da Fazenda São Francisco — no sítio no qual eu vivia. Não era o vínculo de parentesco que sustentava a presença de Tia Aurora no sítio de sua irmã, mas a insegurança alimentar, agregada à desigualdade social e étnico-racial. Meu avô, meu pai e meus tios matavam animais que, posteriormente, transportavam para açougues em Londrina, Aurora — junto a outras mulheres — buscava as vísceras dos animais, principalmente a barrigada suína e o estômago bovino, para garantir a "mistura" dos filhos. Em um contexto no qual a "diferença era muito grande", os casamentos atuavam, diretamente, na organização das posições sociais e das relações em Maravilha.

Como efeito da estrutura racializada, *sujeitos* brancos pobres que constituíam famílias[100] com *sujeitos* negros vivenciavam em seu contexto familiar os efeitos da estratificação socioeconômica interseccionados à estratificação étnico-racial de seus/suas companheiros/as e filhos/as. Essa conjunção se expressava, entre outros fatores, no restrito acesso à mobilidade social e a propriedade privada. Nesse sentido, como asseverou Florestan Fernandes (1975), os casamentos entre pessoas negras e brancas não se configuram como uma

[100] Ainda que o termo majoritário para designar casamentos entre pessoas negras e brancas seja casamentos inter-raciais, opto pela não afirmação da terminologia.

"confraternização dos sexos" [101], pois estão inseridos em relações hierárquicas e conflituosas, marcadas por questões étnico-raciais e de gênero.

A estrutura de desigualdades sobrepostas — protagonizada pelas irmãs Aurora e Aparecida — antecede, contudo, a vida que cada uma delas construiu no Distrito. Ainda crianças, Aurora e Aparecida se mudaram com os pais para a colônia da Fazenda do companheiro da irmã Felisbina, em Marília, e lá viveram até o deslocamento para Londrina. A exploração dos/as trabalhadores/as nas colônias e a estrutura de manutenção de vínculos a partir da necessidade, do pertencimento e do controle socioeconômico implicavam as famílias a terra e restringiam possibilidades de autonomia.

> E daí quando chegava no fim do ano que acabava a coieta que ia acertá a conta não sobrava nada, Aline. A gente trabalhava pra fazenda do marido da Felisbina, ele era fazendeiro. Era dois irmão da fazenda lá, daí virou dois casal, os dois casaro, e tinha o pai e a mãe do meu cunhado e tinha a bisa também que morava lá, era família grande. (Aparecida dos Santos Maffi, Percurso de Memória, p. 3).

Nesse contexto, na infância, Aparecida e Aurora experimentaram a expressão da desigualdade social em seu cotidiano familiar, uma vez que a realidade das irmãs era muito distinta daquela vivida por Felisbina. Embora Felisbina fosse casada com um fazendeiro, as suas irmãs viviam a condição de colonas na fazenda de seu companheiro, de modo que essa condição contribuía à construção de seus "lugares no mundo", influindo nos arranjos relacionais possíveis.

> Tinha uma igreja que era tão bonita, era tão bom. Dava gente, mas dava gente. A gente ficava toda alegre quando tava de vestidinho novo. As filha da Felisbina (sobrinhas) andava no estrinque, era fazendeira, a gente não podia, andava do jeito que podia. (Aparecida dos Santos Maffi, Percurso de Memória, p. 3).

Essa estrutura desigual continuou atuando como um operador relacional entre Aurora e Aparecida. Mais tarde, em Maravilha, como referido acima, às questões étnico-raciais foram entrecruzadas com os marcadores de gênero e de classe. Assim, muito embora Aurora e Aparecida permanecessem pobres, elas ocupavam *status* sociais distintos, Dona Cida vivia a condição de sitiante e Aurora, a de colona.

A população negra que migrou para Maravilha, ao longo de todo o processo histórico, não teve as mesmas condições de acesso à terra que a população branca, isto é, o

[101] E, nesse sentido, Florestan Fernandes (1975) também refuta a exaltação da democracia racial postula por Gilberto Freyre (1995).

não acesso de Domingos a propriedade privada se comunica diretamente com a dinâmica racializada que orientou o processo de produção da paisagem social de Maravilha. O racismo, como pontua Gonzalez, está articulado à produção da divisão racial do trabalho e, em sua decorrência, à limitação do acesso à propriedade privada à população negra.

É nesse caminho que, em suas narrativas, Luzia dos Santos, Maria Caetano e Rita Elena contaram que nas décadas de 1960, 1970, 1980 e 1990, duas possibilidades de trabalho eram predominantes para mulheres negras que compartilhavam os mesmos marcadores sociais da desigualdade que elas: o trabalho rural e o trabalho doméstico em Londrina. Essa conjuntura dialoga com as possibilidades de trabalho para as mulheres negras nos Estados Unidos no contexto que antecede a Segunda Guerra Mundial. Como postula Collins (2019), mulheres negras trabalhavam, majoritariamente, como trabalhadoras domésticas e na agricultura.

Habitantes de Londrina costumavam se deslocar para os distritos à procura de adolescentes para realizar o trabalho doméstico em suas residências, assim como muitas adolescentes eram levadas para Londrina por pessoas conhecidas que mantinham vínculos com a vida urbana. Se para as adolescentes o trabalho doméstico representava uma possibilidade de contribuir com as despesas familiares e cooperar para a construção conjunta — junto aos pais, irmãos e irmãs mais velhas — de uma estrutura à família, isto é, uma possibilidade de agenciamento avessa à imobilidade — uma atitude de sublevação — para os/as denominados/as patrões e patroas o trabalho dessas adolescentes expressava uma possibilidade de acesso à mão de obra pouco valorizada. De modo que, em muitas circunstâncias, as condições de trabalho eram análogas à escravização.

Nas residências nas quais elas trabalhavam, geralmente viviam em quartos pequenos, nos quais aguardavam o dia de folga para retornar às suas casas em Maravilha. É o que conta Luzia,

> Era uma sensação de esperar o dia de voltar pra casa, de voltar pra minha casa. **Quando eu comecei a trabalhar tinha emprego que você podia vir na sua casa uma vez por mês, aquilo lá pra mim era uma prisão,** mas depois, conforme foi passando o tempo, as coisas foram melhorando, a pessoa entendeu que a gente tinha o direito de vim na casa da gente no final de semana. Aí ficou bem melhor, bem gratificante, porque final de semana a gente vinha pra casa, pra casa da gente. (Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p. 2).

Aos 15 anos, Luzia trabalhou para um fazendeiro[102] e sua família em Londrina, ela relata ter vivido episódios marcados por discriminação, assédio e exploração trabalhista: “Naquele povo que eu era escrava. Eu não tinha direito a nada, a gente era totalmente discriminada” (Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p. 13). O depoimento de Luzia encontra a perspectiva de Biroli (2018) e Vergès (2020), para as quais o trabalho doméstico encontra os seus fundamentos na história de escravização de pessoas e sua vertente colonialista, de modo que é marcado pela intersecção das categorias de classe, gênero, raça, nacionalidade, regionalidade, entre outras. As autoras argumentam que ele constitui uma das formas de trabalho nas quais as trabalhadoras, em muitos casos, encontram-se expostas a assédio e outras expressões violentas (Biroli, 2018; Vergès, 2020).

Paralelamente a essa abordagem, segundo Quijano (2005) o colonialismo promoveu à divisão racial do trabalho que articulou as diferenças entre as pessoas — fundamentadas em uma ideia de raça — a partir do marcador opositor “conquistadores/as” x “colonizados/as” e estabeleceu hierarquias que potencializaram as desigualdades. Nessa perspectiva, Clóvis Moura (2019) argumenta que a divisão racial do trabalho no Brasil deriva da escravização e perdura no contexto contemporâneo, de modo que ela evidencia uma construção social estratificada, na qual a população negra ocupa posições que evidenciam uma assimetria hierárquica em relação à população branca.

> Antes de trabalhar na Benê, com 15 anos, eu fui trabalhar na turma do xxxxxx. A primeira vez que eu fui na casa deles fiquei nove meses, foi um horror! **Eu acho que eu era a mesma coisa que escrava**. **Cê ganhava um dinheirinho ali, mas a sensação era de escravidão**. Na segunda vez que eu trabalhei lá eu fiquei um ano. (Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p. 13).

Na segunda casa em que trabalhou, Luzia permaneceu até se casar. Nesse contexto, enquanto trabalhava, ela realizou o supletivo e, posteriormente, o magistério, o que possibilitou que, ao retornar à Maravilha, ela assumisse uma vaga de professora primária na Escola Municipal Professora Corina Mantovani Okano.

> Na Benê e no seu Ramos, eu fiquei dos 19 anos – eu saí de lá pra casar – até os 29. Eles cuidava de mim, do meu pai, da minha mãe, cuidaram da Sônia (irmã) quando ela ficou grávida solteira. Essa família cuidou da minha família, adotou a minha família, devo a eles até hoje. Eu fiquei bastante lá, saí dessa família, da Benê, pra casar. Tenho gratidão por eles até hoje. (Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p. 13).

[102] Que possuía uma fazenda em Maravilha.

Conforme reiterado nos capítulos precedentes, Luzia[103] cresceu em colônias de café na região de Maravilha. Já adultos, após os seus respectivos casamentos, os seus irmãos saíram da casa que compartilhavam. Situação que, segundo ela, agravou as dificuldades já enfrentadas para a manutenção das necessidades básicas da família. É nesse contexto que ela encontrou no trabalho doméstico uma possibilidade de contribuir com a sustentação financeira da família. Abaixo, junto a seu bonito testemunho, ela relata a condição enfrentada pela família nas colônias e celebra a conquista de sua casa.

> A minha casa pra mim parece como se fosse um ser vivo, ela faz parte de mim, foi uma conquista muito grande, então, tipo assim, a gente morava sempre nas casas cedidas das fazendas e a casa pior que tinha nas fazenda, porque você tinha que ter braço pra você conquistar uma casa melhor nas fazenda e o meu pai já tava velhinho e a minha mãe, eu e a minha irmã ali, geralmente quem morava nas casas melhor tinha o homem da casa mais novo e com bastante filho pra trabalhar, no nosso caso não era assim. Então eu jamais penso em me desfazer da minha casa, posso mudar de ideia, mas, no momento, ela faz parte de mim. Minha casa é o meu esconderijo, a minha fuga, a minha casa é como se fosse um ser vivo, ela faz parte de mim, ela me abraçou, ela me ajudou muito a enfrentar o mundo lá fora. Tô na minha casa, tô na minha casa, ninguém chega aqui, eu tô segura. Eu vejo segurança, ela me abraçou, é estranho, mas a minha casa é um ser vivo. (Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p. 16).

Segundo ela, por ser "filha de um velhinho que não tava conseguindo cuidar nem dele mais. A diferença era muito grande. Eu era desprezada onde eu fosse, em todo canto, então a luta minha era muito grande" (Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p. 21). Interseccionado aos marcadores já referidos, o etarismo era um marcador que contribuía para que Luzia e sua família experimentassem processos de exclusão no interior das colônias, visto que as casas consideradas melhores eram atribuídas a pessoas mais jovens ou com filhos homens. Como ela reiterou acima, "tinha que ter braço pra conquistar uma casa melhor". Sua narrativa expressa a instabilidade vivenciada pelos/as habitantes das colônias, de modo que a permanência nas casas mais estruturadas estava diretamente associada à juventude do pai e/ou a existência de filhos, homens, que permanecessem na casa dos pais.

[103] Em Minas Gerais, Augustinho, pai de Luzia, possuía propriedades nas quais plantava café, contundo após perder as plantações e as propriedades devido à broca-do-café e decorrentes endividamentos ele se deslocou com o filho mais velho para Maravilha, atraído pela promessa de enriquecimento em uma atividade que já conhecia, isto é, a cafeicultura. Um ano depois, o irmão retorna ao Estado de Minas Gerais para encontrar com os/as integrantes da família que haviam ficado.

Nesse contexto, o envelhecimento e a presença exclusiva de filhas significavam uma ameaça para a estabilidade familiar dos/as habitantes das colônias, ao passo que os filhos eram, socialmente, concebidos como um capital. Um capital a partir do qual era possível "conquistar uma casa melhor". Assim, a condição de *outsider* que Luzia viveu nas colônias encontrou a condição de *outsider* interna *[outsider within]* que ela viveu em Londrina.

> Eu falava pras minhas amigas que a Benê era uma madrinha minha e que eu tava na casa dela pra estudar. **Eu nunca assumi que eu era empregada doméstica porque empregada doméstica**, **naquela época, era muito desvalorizada, não era ninguém e eu tinha muita vergonha daquilo. Então, tipo assim, eu fala que tinha uma namorado sitiante, professo**r, blá blá, blá, e que eu tinha uma madrinha que dava o maior apoio pra eu estudar, que eu vim do sítio porque não tinha como estudar, mas eu tava com a minha madrinha. Eu não assumia que eu era empregada doméstica, morria de vergonha. Isso foi por três anos. (Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p. 21).

A trajetória de Luzia caminha ao encontro da perspectiva de Collins (2019), para qual a guetização de mulheres negras estadunidenses no trabalho doméstico culminou em uma contradição importante, pois ao mesmo tempo em que o trabalho doméstico se estruturou na exploração econômica desses *sujeitos,* ele também possibilitou que formas de resistência negras e femininas fossem elaboradas. Foi a partir das mobilizações que empreendeu em seu trabalho que Luzia produziu as condições que permitiram que ela continuasse estudando e, dez anos mais tarde, construísse a possibilidade de se tornar professora.

Como reforça Collins (2019), a condição de *outsider* interna [*outsider within]* originou em Luzia uma perspectiva crítica.

> Permitiu que as mulheres afro-americanas vissem as elites brancas, tanto reais como emergentes, de perspectivas fortemente toldadas para os homens negros e para esses próprios grupos. Em suas "famílias" brancas, as mulheres negras não apenas cumpriam obrigações domésticas como frequentemente criavam fortes laços com as crianças de que cuidavam e com os próprios empregadores. Por um lado, essa relação de dentro satisfazia todos os envolvidos. Relatos de trabalhadoras domésticas negras ressaltam o sentimento de autoafirmação que as mulheres experimentavam ao ver a ideologia racista desmistificada. Por outro lado, essas mulheres negras sabiam que jamais fariam parte de suas "famílias" brancas. Elas eram trabalhadoras economicamente exploradas e, portanto, ficariam sempre de fora. O resultado é que se viram em um curioso lugar social de outsider interna [outsider within], uma forma peculiar de marginalidade que originou uma perspectiva específica das mulheres negras em uma série de temas (Collins, 2019, p. 45-46).

No texto “A categoria político-cultural de amefricanidade”, Gonzalez (1988) opõe aquilo que ela denomina como racismo aberto ao racismo disfarçado (por denegação), a fim de estabelecer um contraste entre a forma pela qual as questões étnico-raciais se estruturaram nos Estados Unidos e, por outro lado, nos países que passaram por um processo de colonização por países integrantes da península ibérica. De modo que, para ela, o racismo disfarçado expressaria um modo “mais eficaz de alienação” (Gonzalez, 1988, p. 72), ao passo que racismo aberto, por outro lado, por se estruturar na segregação, teria fortalecido instrumentos de resistência e identidade.

Nessa perspectiva, é importante destacar que, ainda que o conceito de *outsider within* tenha sido elaborado em outro contexto, ele comunica passagens do contexto trabalhista vivido pelas companheiras de viagem Luzia dos Santos, Rita Elena e Maria Caetano. Assim, ainda que o modo pelo qual a lógica racista foi implementada nos países de colonização ibérica tenha as suas especificidades, de acordo com Gonzalez (1988), a condição de *outsider within*, presente no contexto relatado por Collins (2019), apresenta convergências com condição enfrentada por trabalhadoras domésticas no Brasil.

O deslocamento de Maravilha para Londrina e o trabalhado doméstico são pontos de contato entre as trajetórias de Luzia dos Santos, Rita Elena e Maria Caetano, de modo que as três companheiras de viagem partilharam, em diferentes momentos de suas trajetórias, o lugar de *outsider within*. Em diálogo com Hasembalg, Lélia Gonzalez argumenta que a divisão racial do trabalho[104] secundariza a população negra no mercado de trabalho e individualiza a mobilidade social, de modo que a “intersecção” entre a divisão racial e sexual do trabalho oferece restritas possibilidades de mobilidade social para homens negros e mulheres negras. Nesse contexto, ela argumenta que o trabalho doméstico, historicamente, constituiu-se como uma posição pré-determinadas às mulheres negras no mercado de trabalho.

> Lidar, por exemplo, com a divisão sexual do trabalho sem articulá-la com a correspondente ao nível racial é cair em uma espécie de racionalismo universal abstrato, típico de um discurso masculinizante e branco. Falar de opressão da mulher latino-americana é falar de uma generalidade que esconde, enfatiza, que tira de cena a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam um preço muito alto por não serem brancas. (Gonzalez, 2020, p. 142).

Assim como Luzia, Rita Elena também encontrou no trabalho doméstico instrumentos que permitiram que ela contribuísse, junto aos seus irmãos e irmãs, com a

[104] Perspectiva paralela a abordagem de Moura (2019).

sustentação financeira da família. A partir da fotografia 9 de seu Trajeto Visual, Rita mobilizou memórias tocantes a sua experiência de deslocamento da colônia da Fazenda São Francisco para o centro de Londrina, nos anos iniciais da década de 1970. A princípio, Rita seguiria para Londrina e de lá para São Paulo, no entanto, no deslocamento de Maravilha para Londrina, ela decidiu que não seguiria para São Paulo, a distância de sua família, especialmente de sua mãe, foi predominante em sua decisão. Por meio da indicação de pessoas que conheceu na Igreja Assembleia de Deus, Rita começou a trabalhar na casa de uma família e lá permaneceu por, aproximadamente, vinte anos.

> Sair pra trabalhar foi uma oportunidade que eu encontrei pra mim e para a minha família, porque eu aprendi muito com eles. E entrei numa casa de pessoas boas, que tinha muito cuidado, amor com a gente. Como eu disse pra você, **por eu ser negra eu ficava toda espantada quando via aquele povo claro, da pele clara, vivi ali com eles e nunca me senti desprezada** por eles, nem um segundo. (Rita Elena Hortêncio Neves, Percurso de Memória, p. 17).

O tio de Rita possuía um pequeno sítio em Assaí, no qual Ana, mãe de Rita, seu pai, José Hortêncio, e seus irmãos mais velhos foram recebidos quando chegaram de Minas. Com a partida de José Hortêncio e, em sua decorrência, rompimento de vínculos familiares, Ana e os filhos permaneceram trabalhando como meeiros no sítio. A produção, contudo, era insuficiente à manutenção da família, motivo pelo qual Rita e seus familiares atravessaram o Rio Tibagi de barco para trabalhar na plantação de rami na colônia da fazenda São Francisco. Quase dois anos depois, após trabalhar no rami, Rita se deslocou para a casa, em Londrina, na qual trabalhou como trabalhadora doméstica.

> Ela (Lurdinha) tinha trabalhado na casa, só que ela era casada e ela era zeladora de uma igreja. Ela não trabalhava mais, mas era amiga da família. Eu cheguei até a Lurdinha através de um amigo nosso, porque eu ia pra São Paulo, eu já conhecia o marido dela (Lurdinha), era amigo do sítio. Chegando lá eu disse para o senhor que estava me levando que eu não ia mais pra São Paulo, que eu queria voltar embora. Ele falou: “Então eu vou te levar na casa do irmão da igreja”, que era o Leonardo, “porque eu não posso te deixar sozinha, na mão”. Eu era uma menina nova (Rita Elena Hortêncio Neves, Percurso de Memória, p. 14).

Em sua infância, Maria Caetano se deslocou com os pais de Minas para Marília e, depois, para Maravilha. Seu pai trabalhou na derrubada da mata para o estabelecimento das roças da Fazenda Maravilha. Com a separação de seus pais, aos oito anos, Maria e seu irmão Quinha passaram a morar com o pai e, mais tarde, junto à madrasta Raquel e seus irmãos

paternos. A violência étnico-racial foi um fator que marcou toda a sua infância, ao longo de seu Percurso de Memória ela relatou reiteradas situações nas quais sofreu racismo de sua madrasta Raquel, uma "pernambucana branquinha", fator que contribuiu para que ela buscasse trabalho em Londrina. Por um ano e três meses, Maria viveu em uma casa na qual era trabalhadora doméstica, ela passou por privação alimentar, assim como outras expressões violentas.

> Não parava mais em casa, fui pra Londrina, fiquei um ano e três meis lá. Fui trabaiá pra uma muié, a muié era ruim, Aline do céu. Ela ridicava até comida pra gente. O marido dela era dotor, o dotor xxxxxxxx, mas a mulher dele era tão ruim. Comprava um pacote de arroz e tinha que durar a vida inteira. Metia o fumo na gente, ridicava comida. Eu passei por tanta coisa já. Eu ia na venda e comprava coisa para mim comer escondido dela, a mulher metia o fumo na gente. A muié era ruim, credo! (Maria da Luz Caetano Lima, Percurso de Memória, p. 5).

Em suas narrativas, as três companheiras de viagem brancas, Dona Cida, Dona Bela e Lóla, expressaram dificuldades como o restrito acesso à diversidade alimentar, condições de trabalho precárias e situações de trabalho análogas à escravidão, circunstâncias que também estão presentes nas narrativas de Maria, Luzia e Rita. Dona Cida acredita ter contraído doença de chagas em um mangueirão que ela e o companheiro partilhavam com os porcos quando chegaram ao sítio do Tio de Francisco. A condição étnico-racial, contudo, de Dona Cida e Lóla, em um país que conserva uma estrutura marcada pelo racismo, foi um fator determinante para que elas e/ou seus familiares tivessem acesso a pequenas propriedades rurais, e que Dona Bela e seu companheiro tivessem à garantia de empregabilidade. O contexto relatado difere, portanto, das possibilidades presentes nas vidas de Luzia, Rita e Maria.

Como postula, didaticamente, Gonzalez,

> Nesse momento, se poderia colocar a questão típica do economicismo: tanto brancos quanto negros pobres sofrem os efeitos da exploração capitalista. Mas, na verdade, a opressão racial nos faz constatar que mesmo os brancos sem propriedade dos meios de produção são beneficiários do seu exercício. Claro está que, enquanto o capitalista branco se beneficia diretamente da exploração ou superexploração do negro, a maioria dos brancos recebe seus dividendos do racismo, a partir de sua vantagem competitiva no preenchimento das posições que, na estrutura de classes, implicam as recompensas materiais e simbólicas mais desejadas. Isso significa, em outros termos, que, se pessoas possuidoras dos mesmos recursos (origem de classe e educação, por exemplo), excetuando sua afiliação racial, entram no campo

> da competição, o resultado desta última será desfavorável aos não brancos. (Gonzalez, 2020, p. 26-27).

Em Maravilha, as articulações postuladas por Gonzalez se expressam, diretamente, no acesso à propriedade privada. A cor da pele de Dona Cida, Lóla e Dona Bela e de seus familiares, no contexto que marca o estabelecimento delas e de seus familiares no Distrito, foi um fator preponderante para o acesso à propriedade privada e, na situação específica de Dona Bela, ao trabalho público.

Nesse sentido, não se trata, portanto, de hierarquizar sofrimentos, mas de evidenciar uma conjuntura que intersecciona os marcadores sociais da diferença e, em seus entrecruzamentos e interpenetrações, cria arranjos que perpetuam as desigualdades e, especificamente nas circunstâncias enfrentadas pelas companheiras de viagem negras, como reitera Grada Kilomba (2021), produz uma reencenação do passado colonial e do racismo.

Como pontuou Carlos Hasembalg, grupos minoritários constituídos por pessoas negras não estão fora da estrutura de classes, de modo que o racismo assume um papel determinante na posição de pessoas negras nas relações de produção e distribuição. Assim, as articulações entre o racismo e o sexismo são estruturantes das relações capitalistas.

> A raça, como atributo socialmente elaborado, está relacionada principalmente ao aspecto subordinado da reprodução das classes sociais, isto é, a reprodução (formação-qualificação-submissão) e a distribuição dos agentes. Portanto, as minorias raciais não estão fora da estrutura de classes das sociedades multirraciais em que as relações de produção capitalistas – ou outras relações de produção, no caso – são as dominantes. Outrossim, o racismo, como articulação ideológica incorporada em e realizada através de um conjunto de práticas materiais de discriminação, é o determinante primário da posição dos não brancos dentro das relações de produção e distribuição. Como se verá se o racismo (bem como o sexismo) torna-se parte da estrutura objetiva das relações ideológicas e políticas do capitalismo (...) (Hasembalg, 2005, p. 120).

Embora todas as companheiras de viagem sejam mulheres pobres e rurais e que estejam envolvidas em processos migratórios, é possível argumentar que, ao longo do processo de deslocamento e estabelecimento em Maravilha, as mulheres negras ocuparam uma condição desfavorável e, assim, portanto, desigual em relação às mulheres brancas. Nesse aspecto, por se tratar de um contexto rural, o acesso à terra, a garantia de empregabilidade e a possibilidade de acesso à casa própria são fatores estruturantes que atuam, diretamente, na manutenção dessas desigualdades e no estabelecimento de posições sociais.

É nesse contexto que a abordagem de Abdias do Nascimento encontra a concepção de Kilomba acerca do racismo como uma violência que retoma o passado colonial. De acordo com ele, a estrutura de dominação se expressa nas trajetórias de mulheres negras a partir da conjunção de elementos étnico-raciais e de gênero, de uma forma que articula ecos da "herança escravocrata" nas vidas de mulheres negras.

> (...) deste modo, ocupando os espaços e papéis que lhe foram atribuídos desde a escravidão. A "herança escravocrata" sofre uma continuidade no que diz respeito à mulher negra. Seu papel como trabalhadora, a grosso modo, não muda muito. As sobrevivências patriarcais na sociedade brasileira fazem com que ela seja recrutada e assuma empregos domésticos, em menor grau na indústria de transformação, nas áreas urbanas e que permaneça como trabalhadora nas áreas rurais (Nascimento, 2021, p. 58).

O "recrutamento" das jovens trabalhadoras Luzia dos Santos, Maria Caetano e Rita Elena comunica o processo estrutural anunciado por Abdias do Nascimento e mostra como experiências particulares, portanto, específicas, dialogam com processos nacionais e globais. Diante desse cerzido de trajetórias, é possível argumentar que em Maravilha a intersecção dos marcadores sociais da diferença produziu distintos arranjos de desigualdade sobrepostas e que a estrutura racializada atuou como um corte que limitava o acesso à propriedade privada e à estabilidade do emprego.

6.5 Desigualdade de gênero e politizações do cotidiano: a afirmação de uma força diferencial e a sua potencialidade contra-hegemônica

"Os home desafiava nois, pra ver se nois conseguia"
(Carolina Alves de Souza, Percurso de Memória, p. 16)

As experiências de mulheridades das companheiras de viagem são múltiplas e marcadas por vivencias impactadas pela intersecção de distintos marcadores sociais da diferença. Ao longo de suas memórias, as suas experiências de mulheridades foram acionadas e evidenciaram a ação do marcador de gênero — interseccionado a outros marcadores, a depender da experiência de cada uma delas — em suas trajetórias.

Por esse caminho, o trabalho na "roça" não se caracterizava como uma confraternização entre os gêneros, as relações de poder que organizavam a vida social de Maravilha e hierarquizavam assimetricamente as relações entre homens e mulheres marcavam

o contexto relacional das trabalhadoras rurais, de modo que elas eram impelidas, constantemente, a assumir posicionamentos afirmativos diante dos homens para serem respeitadas como trabalhadoras, isto é, como mulheres trabalhadoras.

A associação e afirmação dos homens em de posições historicamente entendidas como masculinas, agregadas a uma performance de masculinidade, respondiam as expectativas sociais que sustentava hierarquias entre homens e mulheres nas relações de trabalho. É o que evidencia Lóla em seu relato sobre os anos finais de 1980 e a primeira metade de 1990, período no qual trabalhou na roça.

> Nois pegava pra quebrá milho, nois pegava as carreira – nois quatro junto, era eu, a Luzia do Pedro da Carambeí, a minha sobrinha Sirene e a Luzia, irmã da Bel –, nois pegava o mesmo tanto que os home pegava, nois terminava lá e eles tava na metade, eles queria que nois vortasse. O administradô falava: "Cêis não volta, cêis pega outra coisa, eles fica no deles". Nois dava conta. Aí os homem falava: "eu quero vê na hora de amontoar!". Nois amontoava (o milho), juntava duas, ponhava nas costa o balaio, e nois levava lá na carreta. Tinha um lá na carreta pra pegá o balaio. **Os home desafiava nois, pra ver se nois conseguia**. Graças a Deus nunca teve um acidente de trabalho. A gente trabaiava sem registro, era na diária. (Carolina Alves de Souza, Percurso de Memória, p. 16).

No jogo dos gêneros, os desafios destinados às mulheres se fundamentavam na legitimidade do trabalho masculino e em uma naturalização dos papéis de gênero. Assim, no "quebrá" milho, as experiências de mulheridades postuladas por Lóla evidenciam a importância do trabalho coletivo das mulheres, frente a uma performance de masculinidade afirmada. Enquanto os homens desafiavam Lóla e suas companheiras de trabalho e, implicitamente, questionavam o acesso das mulheres a posições análogas as masculinas, Lóla e suas companheiras se fortaleciam a partir de um senso de coletividade cunhado pela urgência, um "nois" que amontoava o milho e, junto, "ponhava" o balaio nas costas.

Desse modo, a expressão de experiências de mulheridades, tais como a de Lóla, no trabalho rural também se configurava como a abertura de um novo campo, isto é, o trabalho externo ao espaço privado, por meio do qual a projeção do corpo no trabalho físico atuava como um ato de insubordinação à "passividade" historicamente atribuída às mulheres. Nesse contexto, a afirmação dos homens na condição de *sujeitos* universais, problematizada por Simone de Beauvoir (1980), também se expressava nas relações de trabalho de Maravilha, contudo, as experiências de mulheridades, construídas no trabalho rural, além de alargar o campo do trabalho às mulheres tensionavam a pretensa universalidade da experiência masculina.

A presença de experiências de mulheridades nas roças não era novidade em Maravilha desde que ela estivesse associada à presença masculina, seja do pai, do companheiro ou dos irmãos. Dona Cida, por exemplo, trabalhava na roça, entretanto, a sua presença estava associada ao contexto familiar, uma vez que ela trabalhava junto ao marido — tanto no sítio de seus familiares, quanto na pequena propriedade de sua família. Rita também trabalhou na roça de rami na Fazenda São Francisco, porém, o seu trabalho era construído junto à presença dos irmãos; o mesmo procedeu com Luzia.

Lóla argumenta que somente trabalhou na roça, "por diária" para outras pessoas, após o falecimento de seu companheiro e ressalta que "se o meu pai tivesse vivo a gente não tinha passado essa vida, mas o meu pai já tinha morrido, né." (Carolina Alves de Souza, Percurso de Memória, p. 16). Diante disso, as mulheridades que afirmavam as suas presenças nas roças em um contexto dissociado da experiência doméstica e/ou familiar, portanto, estavam *sujeitas* a desafios distintos daqueles enfrentados por mulheridades que trabalhavam na roça no contexto doméstico, o que não significa, de modo algum, que os trabalhos realizados no contexto doméstico fossem destituídos de desafios. Afinal, não era somente para os não parentes que as mulheres precisavam se afirmar.

Na conjuntura postulada pelas companheiras de viagem, os homens estavam associados ao espaço público e — em decorrência da conjunção patriarcado-capitalismo-racimo — ao trabalho. Por outro lado, a maioria dos trabalhos desempenhados no espaço doméstico era vinculada às mulheres. A associação do trabalho doméstico a uma perspectiva de gênero naturaliza uma construção social que associa o espaço doméstico e o cuidado às mulheres e institucionaliza o cuidado como encargo das mulheres (Biroli, 2018). Em virtude dessa concepção, Federici (2019) pontua que o trabalho doméstico precisa ser reconhecido como trabalho e ressalta a importância dessa compreensão para que ele se constitua como um instrumento de articulação política.

Nas décadas de 1970, 1980 e 1990, segundo Dona Bela, apenas três mulheres trabalhavam junto aos homens como operadoras de bombas ou bombeiras em toda a territorialidade de Londrina: "Em Londrina era três mulher bombeira, eu não lembro certo. Homem tinha bastante. Agora aqui memo, na Maravilha, no meu tempo, era só eu que ficava trabalhando." (Percurso de Memória, Bela de Souza Mendes de Oliveira, p. 15).

A resistência masculina em assimilar as movimentações das mulheres no mercado de trabalho, especialmente em posições que extrapolavam a esfera doméstica, não se restringia ao trabalho rural. Enquanto as mulheres que trabalhavam na roça eram desafiadas por meio de

uma organização discursiva que se afirmava em uma retórica de inaptidão corporal, aquelas que se deslocavam para Londrina, por outro lado, enfrentavam um discurso que atuava no campo moral e estava fundamentado em um imaginário sobre a vida urbana.

> **As mulheres que trabalhavam fora, principalmente as mocinhas, não eram vistas com bons olhos.** Achavam que aquela moça era vulgar, que era fácil, que não valia nada e até muitos faziam gracinhas e chantageavam. Quando eu saí de casa o meu irmão já me falou: "Cuidado, você está indo trabalhar fora, pensa no que você vai fazer". Mas, trabalhar fora me ajudou muito, porque eu pude ajudar a minha família em todos os sentidos. Quase tudo que eu ganhava eu dava para minha mãe, ficava com muito pouco para mim no início. Depois, quando as coisas foram melhorando, aí eu ficava com um pouco mais de dinheiro. Eu ajudava a minha mãe, via a necessidade dela. (Rita Elena Hortêncio Neves, Percurso de Memória, p.16).

A cidade era uma territorialidade desconhecida, afastada, portanto, dos olhos da família e da comunidade, ademais, a distância geográfica e as relações que extrapolavam os laços de pertencimento, cunhados na territorialidade compartilhada, também infringiam o controle patriarcal. Destarte, se o deslocamento significava um tensionamento de um imaginário que associava às mulheres ao espaço doméstico, ele também expressava, ainda que os salários fossem módicos, uma ampliação da circulação de capital nas mãos dessas mulheres e, assim, por conseguinte, a redução da dependência econômica.

Ademais, como a vida urbana era projetava como o desconhecido, as mulheres que experimentavam o deslocamento para Londrina, isto é, circulavam na fronteira entre o rural e o urbano, já não eram concebidas somente como pessoas conhecidas, visto que viajam entre os dois contextos. Diante disso, se a vida urbana era estranha para elas, o "familiar" também as estranhava. O diálogo entre os dois contextos que o deslocamento das companheiras de viagem comunica torna visível os conflitos que pronunciam tanto uma hibridez perspectiva quanto uma transformação nas relações entre o rural e urbano, de modo a vislumbrar que ruralidades fossem vividas no contexto urbano e que urbanidades fossem experimentadas na conjuntura rural. E, em larga medida, desarticula a compreensão do rural e do urbano como realidades antagônicas e impermeáveis.

> Naquela época, era meio esquisito, as pessoas que trabalhavam o pessoal já começava a falar daquela moça, já julgando a pessoa, não preocupava porque que tá trabalhando. Achava que uma moça já saia pra trabalhar chegava lá já caia no mundo, já falava assim: "aquela lá já não é mais moça não". Usava esses termos, né? "Quela lá não vale nada". Já vinha com gracinha, vários homens, depois que já tava lá (em Londrina), outros daqui

> da região que achava que a gente tava (em Londrina) porque a gente era vulgar. (Rita Elena Hortêncio Neves, Percurso de Memória, p. 16).

Nesse cenário específico, as tentativas de desencorajar o trabalho das mulheres em Londrina, tal como as coerções implícitas nas relações, mobilizavam exemplos como parâmetros repressivos que visavam desconstruir moralmente às mulheres que trabalhavam na "cidade", ainda que o capital adquirido em virtude do trabalho que desempenhavam, na maioria dos casos, fosse revertido para a composição da renda familiar. Além disso, é possível inferir que a repressão às mulheres também estava associada à resistência às transformações nas relações familiares e comunitárias, uma vez que a abertura para as relações urbanas, associada à globalização, postulava novas possibilidades de interação entre distintos grupos sociais, tensionando fronteiras, como postulou Barth (1998), e expondo o contraste entre nós e os outros.

O nós comunitário era articulado, entre outros parâmetros, ao pertencimento a uma comunidade rural, em oposição ao contexto urbano. Quando se tratava das relações de gênero inseridas nessa conjuntura comunitária, entretanto, esse nós era atribuído ao masculino, postulando a mulher como o outro do homem, como argumenta Beauvoir (1980). E, ainda, o outro do outro, de acordo com Kilomba (2019), no que consiste às relações hegemônicas entre mulheres brancas e mulheres negras, visto que o racismo hierarquiza as relações entre as mulheres e que a noção de mulher não é uma categoria universal, como argumenta Nascimento (2021).

Além do campo do trabalho, as expectativas sociais em relação a uma performance de gênero[105], fabricada a partir do manejo de consensos sobre aquilo que as mulheres deveriam corresponder — a partir de uma lógica estruturada nos pressupostos restritivos da dominação masculina — permearam toda trajetória das companheiras de viagem, atuando diretamente no manejo de suas relações sociais. É o que postula Luzia em suas rememorações sobre as coerções e expectativas sociais, contemporâneas, atribuídas às mulheres que se divorciam em Maravilha.

> Olhando para essa foto eu fico pensando em hoje, sabe? **Ser uma mulher sozinha e independente não é fácil**, quando eu me separei eu travei uma luta por dentro e por fora. **Eu lutei pra ganhar o respeito das pessoas**, hoje eu tenho total respeito das pessoas, mas não foi fácil chegar onde eu cheguei.

[105] Butler (2003) entende o gênero como performativo e assevera que ele pode ocorrer em qualquer corpo. O corpo, por sua vez, é pensado como uma superfície que é politicamente regulada.

> Hoje em dia eu posso falar: “Eu sou uma mulher independente, mas eu sofri para caramba” (Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p. 16).

Como reiterado nos tópicos precedentes, em Maravilha as mulheres são identificadas, majoritariamente, por meio da relação de parentesco ou aliança matrimonial com os homens, por exemplo: “Rosa do João” ou “Antônia do Sebastião”. Identificações que remetem à filiação ou ao casamento. O divórcio, comumente nomeado como separação, atua de fato como uma separação entre o *sujeito* e a identificação socialmente elaborada. Luzia já não é mais identificada como filha, uma vez que se casou, mas também não é mais identificada como esposa, visto que se divorciou.

Ela argumenta ter lutado para “ganhar o respeito das pessoas”, isto é, para ser respeitada como *sujeito* e não pela relação que nutre com o *“sujeito”* e, assim, compreende o seu divórcio como uma declaração de independência. A “solidão e a independência”, contudo, divergem das expectativas sociais em relação à performance de gênero esperada das mulheres em Maravilha, uma vez que ela não diz respeito somente à construção do corpo, mas também às expectativas sociais, ou seja, as relações que constroem esse corpo e que são esperadas que ele tenha, incluindo a sexualidade.

> Às vezes eu ia em algum lugar, ia na igreja que hoje em dia eu não vou, aí quando eu tava voltando, às vezes com um vazio muito grande, aconteceu uns tempo que eu resolvi ir pra igreja, ir na missa, falei “vou participar da comunidade”, aí eu ia, participava lá, mas o vazio continuava. Aí lembro assim, quando eu ia na rua, eu ia bem arrumada, eu tinha eu me agarrar em alguma coisa, eu subia sozinha, parecia que eu tava solta, desprotegida, quando eu avistava a minha casa era uma proteção. Entrei, aqui eu tô segura (chora). É eu tive que ser forte, se a gente não é o zotro toma conta da gente, o zotro engole, às vezes eu sentia engolida, mas aí eu lutava, lutava e saia fora (Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p. 17).

Não ser engolida pelo “zotro” é equivalente a existir após o divórcio, portanto, se reinventar, constantemente, após a ruptura com as expectativas sociais irmanadas com o casamento e isso significa, também, uma abertura para novas possibilidades de identificação, além daquelas já experimentadas. Nas brincadeiras das comadres, por exemplo, protagonizadas por Maria e Alice, não há referências ao casamento de Luzia, uma vez que o nascimento de Maria e Alice foi posterior ao divórcio de Luzia.

Assim, o divórcio é postulado por Luzia como um ato de coragem, um enfrentamento da conjuntura social normativa. Ao reiterar que conquistou o seu espaço a partir de muita luta, ela aponta para a afirmação social de seu lugar de *sujeito* e evidencia processos hegemônicos

articulados a uma estrutura de dominação masculina. Ademais, Luzia vislumbra em sua trajetória uma projeção coletiva, por meio da qual ela reconhece opressões comuns entre as mulheres: “espero que através de mim outras mulheres tenham coragem”.

> As pessoas vê assim, acha que a mulher é fraca, que não é capaz, que precisa disso, de outro. Hoje eu provei que eu sou muito capaz, eu preciso de uma pessoa pra fazer um serviço, às vezes não tem uma mulher que faz, então é um homem que vem fazer, mas tipo assim, eu sou independente. Não é fácil você chegar aí, não. Em lugar pequeno, aqui, é muito difícil, na cidade grande eu acredito que deve ser mais fácil, mas aqui não foi fácil. Quando você tá na rua tá lá as pessoas te secando, você tem que enfrentar o ciúme das mulher, que elas acha que só porque cê tá sozinha que cê tá atrás de alguém, não pode olhar pros home delas. É uma luta, hoje em dia eu conquistei o meu espaço, mas não foi fácil, é muito preconceito, muita falta de respeito, muito tudo, espero que através de mim outras mulheres tenham coragem. (Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p. 16).

Doravante, o divórcio expôs o contraste entre a forma como Luzia era, socialmente, concebida quando casada e a forma como ela passou a ser percebida após o divórcio, articulando a opressão de gênero a outros marcadores sociais da diferença. Se o divórcio é um marcador de exposição, o casamento, na mesma medida, também é um instrumento de validação social das mulheres. De modo paralelo, a viuvez parece rearticular essas duas elaborações, isto é, a exposição e a dissociação de uma identidade social, a partir da reiterada construção e afirmação de outra, erigida a partir da ausência, isto é, a viuvez. Em uma fala repleta de afeto, Dona Cida argumenta: “Aí, Aline, como eu tenho saudade desse marido. **Tudo que a gente tem na vida é o marido. Morreu, acabou.** A gente tinha uma convivência boa. As coisa muda muito, Aline. Os filho casa, cada um tem a sua família.” (Aparecida dos Santos Maffi, Percurso de Memória, p. 20).

Junto aos elementos afetivos, Dona Cida expõe os atravessamentos da estrutura patriarcal, estruturante das relações de Maravilha, de modo que o fenecimento de seu companheiro é, inicialmente, manifesto como a morte do *sujeito*, isto é, se o marido era tudo que ela tinha na vida, de acordo com a sua enunciação, a sua finitude significa, também, um abalo sísmico em uma estrutura a partir da qual as identificações que a acompanharam ao longo da maior parte de sua vida foram construídas.

A sua vida após a morte de Francisco a colocou diante de uma conjuntura na qual ela precisou (re)inventar as suas relações com o mundo, incluindo o seu lugar de *sujeito* e as suas identificações e, assim, por um lado a viuvez conota tanto a ausência de seu companheiro quanto denota a presença do *sujeito* ausente e, por outro, ela também assinala um processo no

qual, de maneira inevitável, a presença de Dona Cida é evocada, uma vez que a identificação com a posição de viúva, gradualmente, assume outros lugares.

Há trinta anos, Dona Cida era, socialmente, identificada coma a viúva do Chico de Albino, contudo, no contexto atual, essa identificação já não é mais mobilizada. Isso decorre da articulação de dois motivos gerais, parte das pessoas que a conheceram no período no qual ela era casada morreu e, além disso, outras possibilidades de identificação se tornaram predominantes, a depender das relações. Por exemplo, Dona Cida do sítio, identificação geralmente acompanhada pelo parentesco, isto é, mãe, avô ou tia.

Por um lado, a narrativa de Dona Cida, simbolicamente, pode ser associada à perspectiva de Gayatri Chakravorty Spivak (2010), na qual a autora postula que no Sati[106] as mulheres viúvas na Índia eram mutuamente silenciadas, por serem mulheres e por serem viúvas, alegando que a condição de subalternização das mulheres era agravada pela desigualdade de gênero. Em termos contemporâneos, seria possível argumentar que a autora postula uma intersecção entre marcadores sociais da diferença. Contudo, ainda que a autora faça uma corajosa e importante denúncia ao contexto proferido, ela não vislumbra possibilidades dos/as subalternos se "representarem" sem a mediação e outrem. O desejo de Dona Cida de falar e de ser ouvida e a sua insistência em participar de uma narrativa que articula biografias, tensiona a da abordagem de Spivak, pois a sua narrativa se sustenta na afirmação de uma força diferencial.

Assim, no contexto de Maravilha, ao mesmo tempo em que a viuvez expõe uma tentativa de classificação social da mulher viúva pela ausência, ela também evidencia um processo de reelaboração das identificações e uma afirmação dos *sujeitos* mulheres. Nesse contexto, o relato de Lóla sobre uma situação de assédio que viveu após o falecimento de seu companheiro, abaixo mobilizado, ao mesmo tempo em que expõe um imaginário patriarcal que associa a mulher que vivenciou um processo de viúves à disponibilidade, isto é, concebe o corpo da mulher viúva como um corpo público, por outro, visualiza os levantes cotidianos das mulheres que vivem situações de assédio, reivindicando o reconhecimento dessas posições de *sujeito*.

> Ninguém nunca me enfrentou, porque eu falava assim: "Se eu tivesse medo de home, eu não tinha casado com home". Eu moro sozinha aqui, o que veio fazer gracinha comigo foi o xxxx, sabe aquele xxxx-doido que tinha? Agora ele tá pra Londrina. Ele veio aqui, atrás do muro aqui, já morava sozinha já,

[106] Ritual no qual as mulheres viúvas, no hinduísmo, eram queimadas junto à pira funerária de seus companheiros.

> tava aqui, cortando carne pra fazer comida, aí ele veio aqui e chamou eu: "Vem aqui". Ele agachou, a terra era mais baixa e eu não tinha plantado grama ainda. Aí, nessa parte aqui, eu tenho uma faca (foi no armário e pegou a faca), aí catei essa faca e fui com a mão por trás assim, eu fui besta, eu podia ter abrido o portão, né? Aí, quando cheguei lá, falei: " O que cê quer, xxxx?" Oiei, ele tava com o danado pra fora, relando no chão. Menina, mas aquilo me subiu um sangue, eu peguei, com a faca, abri o portão. Ele saiu gritano, falava que tava bêbado, eu corri lá no seu Alvarino (vizinho), mas não alcancei ele com a faca (...). Home nunca me cantou, porque se me cantasse eu dava na cara. Se você quer arrumá um home, arruma um home que você goste dele e tudo, mas **assédio, não**! Eu moro aqui sozinha, os menino (filhos) fica tranquilo, eles fala: "Ô mãe, e essa peixeira aí?" (Carolina Alves de Souza, Percurso de Memória, p. 16).

Nessa conjuntura, narrar é biografar um processo pessoal imbuído em um contexto coletivo, que diz com e diz para outras pessoas, configurando-se como um ato de agência similar à mobilização de uma "peixeira" em uma situação limite. Assim como a construção da contra-hegemonia na perspectiva de Antônio Gramsci está implicada tanto à produção de formas de ser quanto de pensar, a intencionalidade narrativa de Lóla e das demais companheiras de viagem também está imbuída pela possibilidade de construção de formas de ser e de pensar que contrastam com os modelos hegemônicos, atuando como um levante cotidiano à violência epistemológica.

Assim como Spivak (2010), Homi Bhabha (2005) também mobiliza a noção de subalternidade cunhada, inicialmente, por Gramsci (2002; 2007)[107]. Contudo, ao compreender que as relações são permeadas pelo poder, Bhabha (2005) concebe os "subalternos" como grupos minoritários, por meio do qual o grupo majoritário se define, isto é, por contraste. Para ele, diferentemente de Spivak, os grupos subalternos podem se articular de modo contra-hegemônico, isto é, podem criar subversões à hegemonia. A intencionalidade de falar das companheiras de viagem, além de denotar as suas presenças como posições de *sujeitos* que constroem as suas trajetórias, denunciando as desigualdades de gênero, também aponta para uma subversão do silêncio, historicamente, atribuído às mulheres. Assim, ela denota, de acordo com Bhabha (2025), para uma forma subversiva de agência.

[107] Em "Cadernos do Cárcere", Gramsci (2002) mobiliza a expressão "subalterno" como uma referência ao proletariado, isto é, como um marcador que define aqueles/as, hierarquicamente, submetidos/as. No texto "Nos confins de História", publicado no material completo de "*Quaderni de Carcere*", especificamente no sexto volume, Gramsci (2007) mobiliza a noção de subalternidade para se referir a grupos que não integram a estrutura hegemônica de representação política. Segundo Rita Ciotta Neves (2002), a terminologia passa a caracterizar pessoas ou grupos eu foram minorizados. Na abordagem de Ivete Simionatto (2010), para Gramsci a supressão da condição de subalternidade está associação à mobilização das classes que foram subalternizadas, a fim de que elas criem meios para fomentar uma contra-hegemonia, isto é, que produzam, conforme Gramsci (2002), novas possibilidades tanto de ser quanto de pensar e, assim, erijam outras concepções tanto de economia, quanto de política e ciência.

O questionamento de Spivak (2010) sobre a impossibilidade do *sujeito* subalterno de falar sem intermediação de outrem, contudo, foi articulada por meio da crítica à autonomia do *sujeito* subalterno em Gramsci que, segundo a autora, seria sustentada por uma noção de *sujeito* monolítica e indiferenciada. Spivak argumenta que o *sujeito* subalterno é heterogêneo. Na compreensão da autora o *sujeito* subalterno diz respeito a uma voz que não é ouvida, associando-se, nesse lugar específico, à definição de Gramsci sobre o proletariado.

Nesse sentido, os *sujeitos* subalternos foram definidos por Spivak (2000) como as camadas sociais excluídas tanto do mercado, quanto das representações políticas institucionalizadas e, também, *sujeitos* impossibilitados de integrarem os extratos sociais hegemônicos. Ao lançar mão de dois significados para a palavra representação, respectivamente *Vertretung* e *Darstellung*, Spivak argumenta que *Vertretung* diz respeito a assumir a posição do outro, ao passo que *Darstellung* se refere ao ato performativo. Segundo Sandra Regina Goulart Almeida (2010),

> Na análise de Spivak, há uma relação intrínseca entre o "falar por" e o "re-presentar", pois, em ambos os casos, a representação é um ato de fala em que há a presunção de um falante e de um ouvinte e, nesse sentido, conclui afirmando que esse espaço dialógico de interação não se concretiza jamais para o sujeito subalterno que, desinvestido de qualquer forma de agenciamento, de fato, não pode falar (Almeida, 2000, p. 12).

Nesse ponto, Spivak problematiza a intermediação da voz do *sujeito* subalterno e ressalta a necessidade de que sejam criados espaços por meios dos quais esses *sujeitos* possam falar e, também, serem ouvidos, sem deixar de problematizar, contudo, que a construção desses espaços não poderia ocorrer sem agenciamentos externos aos *sujeitos* subalternizados. Elizabeth Muylaert Duque-Estrada (2005), por outro lado, afirma que Spivak não elaborou sugestões para o problema do agenciamento.

Duque-Estrada (2015) aborda o autobiográfico como uma estratégia de repolitização do cotidiano e postula que as novas possibilidades de falar do contexto contemporâneo articulam vivências que são compartilhadas entre as pessoas. Para ela, a autobiografia se caracteriza como um documento que expressa uma consciência cultural e "pode ser pensada não como a expressão da capacidade do *sujeito* de dispor de si mesmo, mas sim de uma falta de poder do *sujeito* que encerra, contudo, uma positividade" (Duque-Estrada, 2015, p.33). A falta de poder, segundo a autora, não se refere a um limitado espaço de impotência, mas a um momento transitório entre a exclusão e a afirmação de uma força diferencial.

Ainda que articulação das vozes das companheiras de viagem não se constitua como autobiográfica, ela articula elementos biográficos e, nesse sentido, apenas ocorre por meio de um devir narrativo que é, fundamentalmente, compartilhado. Diante disso, ao buscar saídas para os importantes apontamentos críticos ao agenciamento postulados por Spivak, esta tese foi arranjada a partir de um sentido narrativo construído por meio de um emaranhado de vozes, coautoras da narrativa. Assim, ao considerar a perspectiva de Homi Bhabha (2005) de que o hibridismo é produtor da linguagem e que mesmo os processos culturais dominantes são constituídos de hibridez, as vozes as companheiras de viagem, interpenetradas neste texto, são repletas de intencionalidade, afirmadas em uma força diferencial.

6.6 Brincar de prédio: Pensando com Dona Luzia, Maria e Alice sobre as intersecções de classe, gênero e sexualidade

As trilhas construídas abaixo são iniciadas a partir de um do relato do caderno de campo e, por meio dele, são realizadas articulações com os elementos do Percurso de Memória de Luzia acerca da desigualdade social e a percepção das relações assimétricas entre as classes sociais, a partir brincadeiras, e suas correlações com os marcadores sociais da diferença de gênero e sexualidade.

Caderno de Campo, 06/05/2022, fim de tarde.

Luzia estava sentada em uma cadeira de fios na calçada de sua casa, entrei, guardei a mochila que trouxe do sítio – minha avó, Dona Cida, tinha enviado uma sacolinha com frutas para Luzia –, peguei o caderno de campo e uma cadeira de fios, posicionei-a ao lado de Luzia e me sentei. A casa de Luzia é a única residência do Distrito que possui dois andares, é diferente, portanto, da maioria das casas, uma vez que são todas térreas e, entre elas, as casas mais antigas são, majoritariamente, construídas com madeira.

Duas meninas, com faixa etária entre 7 e 10 anos, netas da vizinha Lena, correram para a nossa direção, dirigiram-se à Luzia e perguntaram se poderiam “brincar de Dona Luzia”. Luzia assentiu com a cabeça e disse para as crianças tomarem cuidado com a escada. Uma criança entrou em sua casa e a outra criança ficou encostada na grade, do lado de fora da calçada, tocando a campainha. A criança de dentro foi até a sacada do quarto de Luzia e respondeu: “tarde comadre”, enquanto a criança de fora tecia comentários sobre o tempo;

“Será que chove, comadre?”. A partir daí um diálogo transcorreu entre as duas, até que a comadre de fora foi convidada para tomar café e as duas seguiram juntas à cozinha. O cotidiano de Maravilha surgia vivo na conversa das comadres. No transcorrer da brincadeira, ora Alice era a Dona Luzia, ora era a vez de Maria.

Cerca de trinta minutos depois, as crianças desceram, despediram-se e seguiram conversando ao longo da rua. “Você acha que a Luzia é rica?”, “Acho que a Luzia é rica, ela mora em uma casa de dois andares!”.

****

> *A gente fazia igual as mãe da gente fazia na colonha, então enquanto eles tavam lá vivendo, trabalhando, a gente tava vivendo, trabalhando, só que de mentirinha, na nossa fantasia. A nossa fantasia era uma fantasia mais alegre, aquela vivencia feliz para sempre e tal (...). (Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p. 4).*

Na brincadeira, as crianças dramatizaram as suas percepções sobre a estratificação social e a desigualdade de classes, de modo que, elas perceberam e elaboram a ação dos marcadores sociais da diferença em suas experiências. Com menos de dez anos, Maria e Alice já entendem que existe uma assimetria entre ricos e pobres, de modo que elas buscaram, a partir de suas experiências, referências por meio das quais elas elaboraram e visibilizaram esses contrastes: uma casa de alvenaria com dois andares, uma sacada no quarto, uma grade, uma campainha e um Dona na frente do nome de Luzia, de modo que elas somente se referiram à Luzia como “Dona” durante a brincadeira.

Em sua infância, entre uma colônia e outra, Luzia também buscava em suas referências elementos que tinham a possibilidade de contribuir para a fertilização de sua imaginação na composição do mundo “dos ricos” em contraste com o mundo que ela conhecia. Assim, a estrutura elevada da ponte que levava ao terreirão e as casinhas construídas nas árvores eram associadas aos prédios, estruturas, portanto, que possibilitavam associações com a noção de verticalidade e, por meio dela, de “poder”, hierarquia e assimetria entre “patrões/as” e colonos/as. No topo das árvores, ou na parte de cima da ponte, ficavam “os patrões”, “os ricos” e, na parte de baixo, os/as colonos/as, os compadres e as comadres.

> Quando eu era criança, na minha concepção (olha para cima), prédio para mim significava muito poder e algo não acessível. Eu não consigo lembrar porque a gente brincava de prédio, porque quando a gente brincava de prédio eu só conhecia a história de prédio, eu não conhecia um prédio não. Só que a

> gente brincava de prédio, a gente brincava fazendo casa, casinha em cima de árvore e também tinha aquelas tulha de café. As tulhas de café era assim (faz gestos com as mãos), tinha o lugar baixo, geralmente tinha o terreirão e tinha tipo de uma passarela de madeira que ia do terreirão até essa tulha (...). E a gente brincava em cima dessa passarela, que era de madeira, quem ficava em cima morava no prédio e quem fazia a casinha embaixo, morava na casa que não era prédio. Quem morava no prédio, não sei a gente falava assim, mas era os rico, representando o patrão ou alguma coisa parecida. E quem morava embaixo devia ser os colono. A ideia era essa. Então a gente tinha várias casinhas, porque tinha muita criança na colônia, muita criança, então a gente juntava e fazia essa comunidade de casinhas, que tinha os ricos, tinha o pobre, tinha o compadre, tinha a comadre, tinha tudo que podia representar. (Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p. 4).

Quase seis décadas depois, as desigualdades não foram atenuadas, Maria e Alice permanecem pensando — por meio das referências que elas conhecem — os contrastes entre pobres e ricos e, em ambas as experiências, a estrutura física que evidenciava o poder foi associada à verticalidade e, essa última, às classes sociais abastadas. Ainda que Luzia não seja rica, ela é a referência mais próxima que Maria e Alice possuem para a construção do parâmetro imaginativo entre o que elas conhecem e o que elas fabulam a partir desse referencial.

Desse modo, as suas percepções são associadas a uma compreensão comunitária sobre Luzia: “Luzia é rica porque mora em uma casa de dois andares”. Luzia é professora aposentada e, no contexto de Maravilha, as/os professores/as são prestigiados/as e respeitados/as pela comunidade. A forma por meio da qual o trabalho se estrutura, as diferenças com o trabalho rural, a percepção da escola como instrumento possível à ascensão social, o salário fixo e as garantias trabalhistas que não eram acessíveis à maioria dos/as trabalhadores/as rurais de Maravilha até meados da primeira década dos anos 2000[108] são fatores predominantes para esse prestígio.

Maria e Alice, assim como Luzia em sua infância, elaboraram em seus extraordinários atos cotidianos as suas percepções sobre como as relações de classe tocam as suas experiências e, nesse sentido, dramatizaram contrastes e hierarquias sociais. Como postula Mattos (2019), a classe é uma noção tecida para fornecer instrumentos analíticos à compreensão de uma realidade que é experimentada a partir dos fatos, de modo que ela possibilita a identificação de processos de estratificação social, vinculados às transformações

[108] A despeito do “Estatuto do Trabalhador Rural (Lei nº 4.214, de 2 de março de 1963), da Lei nº 5.889, de 8 de junho de 1973, que substituiu o estatuto, e da Constituição Federal de 1988 que promoveu a equiparação dos direitos dos trabalhadores rurais aos dos trabalhadores urbanos.

históricas e os caminhos por meio dos quais, de forma dialética, a história seguiu (Scott, 2019).

Nas experimentações de Luzia, Maria e Alice, comadres e compadres continuam tomando café, falando sobre o tempo e percebendo as suas mudanças, eles/as vivenciam os contrastes sociais e, por meio deles, experimentam possibilidades e acessos desiguais. Como uma viagem no tempo que faz do presente o futuro do passado, o tempo surge como uma encruzilhada. E a encruzilhada, como pontua Martins, é

> (...) um princípio de construção retórica e metafísica, um operador semântico pulsionado de significância, ostensivamente disseminado nas manifestações culturais e religiosas brasileiras de predominância nagô e naquelas matizadas pelos saberes bantos. O termo encruzilhada, utilizado como operador conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emergem dos processos Inter e transculturais, nos quais se confrontam e dialogam, nem sempre amistosamente, registros, concepções e sistemas simbólicos diferenciados e diversos (Martins, 1997, p. 28).

No cruzamento de temporalidades e experiências, a brincadeira assumiu uma potência performativa que, além de construir uma reflexão sobre o universo social, evocou e produziu "aspectos simbólicos, expressivos, poéticos, estéticos, políticos e reflexivos" (Hartmann; Langdon, 2020, p. 1)[109]. Luzia, Maria e Alice operaram uma tradução das hierarquias e relações de poder entre classes a partir de repertório que elas conhecem e, assim, convocaram a imaginação para atuar na criação de um mundo sobre o mundo, no qual, mesmo diante da "fantasia" de uma "vivência feliz para sempre e tal", a felicidade não mitigou hierarquias, desigualdades e relações de poder.

Como pontua Dawsey (2005)[110], os dramas sociais, de modo análogo aos rituais, constituem momentos extraordinários, pois "se o conceito de "drama social" privilegia um conhecimento que se adquire nos momentos extraordinários do cotidiano, o teatro, ou melhor, o metateatro dos "boias-frias" pode provocar o efeito inverso. Ilumina-se nesses palcos o lado cotidiano do extraordinário" (Dawsey, 2005, p. 30).

Nessas brincadeiras-rituais, que surgem como um furo no cotidiano — rituais cotidianos como pontua Dawsey (1997) — Luzia, em sua infância, e seus/suas companheiros/as de colônia, assim como Maria e Alice, dramatizaram as experiências de habitação e as relações de poder que permeiam essas experiências, dramatizaram, por

[109] As autoras se referem ao cruzamento entre antropologia e as diversas formas expressivas, entre elas as brincadeiras.
[110] A perspectiva de John Dawsey se fundamenta na antropologia da performance de Victor Turner.

conseguinte, a estratificação social e a desigualdade entre classes sociais e, nesse caminho, as distintas possibilidades de ser e estar no mundo de comadres, compadres, ricos e pobres.

Nas brincadeiras, Luiza, Maria e Alice são, concomitantemente, atrizes e espectadoras — como pontua Dawsey (1997) sobre as/os trabalhadores/as "boia-fria". Nas duas dramatizações, elas buscam um cenário compatível com o imaginário que elas pretendem dramatizar, entre os inúmeros lugares da colônia, Luzia e os/as colegas escolhiam o topo das árvores e a sua base ou o topo da passarela e a sua base para dramatizarem as experiências de ricos e pobres, ao passo que Alice e Maria, dirigiram-se à casa de Luzia para recriar a experiência de Dona Luzia.

> E ali a gente brincava semanas, a gente vinha em casa pra comer e pra dormir, a gente brincava o dia inteiro. A gente vivia essa fantasia! Então, assim, enquanto os nossos pais tavam trabalhando na roça de verdade, batalhando lá, fazendo almoço pra levar para as pessoas na roça, a gente tava tendo outra vivência. Era uma vida nossa, outra vivência. Então, a gente representava a vida nossa, tinha o pai, tinha a mãe, tinha o filhinho. (Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p. 4).

Interseccionado à classe, o gênero é outro marcador social da diferença integrante das brincadeiras, de modo que nas dramatizações protagonizadas pelas crianças, pai, mãe, filhinhos, filhinhas, comadres, compadres, patrões e patroas agregaram os papéis sociais recorrentes nas duas brincadeiras. Mais de meio século antes e mais de meio século depois, o gênero e a classe são reencenados nas brincadeiras, protagonizando uma atemporalidade que interliga a infância de Luzia as infâncias de Maria e Alice.

Como postula Louro (2000), o processo de inscrição dos gêneros nos corpos dos *sujeitos* é cultural, portanto — acrescento — forjado relacionalmente. Nesse contexto, do mesmo jeito que há uma performatividade de gênero nas brincadeiras, as possibilidades de expressar a sexualidade também estão presentes. Nas brincadeiras, as crianças além de dramatizarem os papéis de gênero, colocaram em questão a normatização das performances de heteronormatividade.

Postulada por Foucault (1988) como um "dispositivo histórico"[111], a sexualidade é construída ao longo da história a partir de heterogêneos discursos acerca do sexo, esses

[111] Na perspectiva de Foucault (2000), um dispositivo é compreendido como um contíguo heterogêneo que agrega "discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode tecer entre estes elementos" (Foucault, 2000, p. 244).

discursos, por sua vez, além de normatizarem, instituem saberes e regimes de verdade. Nesse sentido, é possível argumentar que nas brincadeiras também estão em questão à construção das identidades sociais. De acordo com Louro (1997; 1998), a intencionalidade social de "fixar" as identidades femininas e masculinas que são construídas como "normativas" ocorre por meio variadas estratégias sociais e tentativas que articulam as identidades de gênero postuladas como "normais" à identidade heterossexual.

Nas brincadeiras, as crianças não imaginaram um mundo sem "patrões" e "patroas", assim como a possibilidade de um mundo no qual todas as comadres e compadres tenham as mesmas oportunidades que "patrões" e "patroas". Nesse contexto, mesmo diante da "fantasia" de um mundo operado pela felicidade, a felicidade aparece montada em um cenário que foi recortado pela classe, pelo gênero e pela sexualidade. As dramatizações de Luzia, Maria e Alice despertam a atenção para o mundo que as crianças estão sonhando e mostram a "realidade" de suas "fantasias". Diante disso, ao mesmo tempo em que elas enaltecem a potência dos sonhos, que experimentam um imaginário no qual acessam o mundo dos "patrões" e das "patroas" — isto é, que operam, por meio dos sonhos, uma subversão de papéis —, elas alertam à necessidade de que sejam oferecidas possibilidades às crianças para que elas possam continuar sonhando e, por conseguinte, subvertendo e criando novos papéis.

6.7 Sublevações e levantes ao racismo cotidiano: a rebeldia como máscara de oxigênio em um cenário de ar rarefeito

Como referido no item anterior, o nó, patriarcado-racismo-capitalismo, como assevera Saffiotti (2015), está imbricado ao passado e ao presente de Maravilha, de modo que o Distrito é institucionalizado a partir de articulações diretamente ligadas ao processo de expansão do sistema capitalista, estruturalmente fundamentado em uma base patriarcal e racista. As trajetórias das companheiras de viagem, seus depoimentos e reflexões enunciam a conjuração desse nó, de modo que, especificamente, as trajetórias das companheiras negras apontam para a intersecção da categoria de raça aos marcadores sociais da diferença de classe e de gênero, como reitera Gonzalez (2020c). Por esse caminho, esse item constrói uma reflexão, junto a Rita, Luzia e Maria sobre os intrincamentos do racismo em suas trajetórias e aponta para a potencialidade de seus levantes cotidianos como instrumentos de agência e possibilidade de (re)existência.

bell hooks (2019) postula que os trilhos da estrada de ferro eram o instrumento cotidiano por meio do qual pessoas negras — habitantes de uma pequena cidade integrante do estado de Kentucky — recordavam a sua condição de marginalidade. Os trilhos apresentavam o contraste entre dois mundos e enunciavam a estratificação racial.

> Do lado de lá desses trilhos, havia rua pavimentadas, lojas em que não podíamos entrar, restaurantes em que não podíamos nos sentar e comer, e pessoas que não podíamos olhar diretamente no rosto. Do lado de lá desses trilhos, havia um mundo em que podíamos trabalhar como empregadas domésticas, zeladoras e prostitutas, claro, desde que fôssemos capacitadas para o serviço. Podíamos frequentar esse mundo, mas não viver nele. Tínhamos sempre de retornar à margem, cruzar de volta os trilhos da estrada de ferro e nos recolher a barracos e casas abandonadas na periferia da cidade (hooks, 2019, p. 23).

No relato de hooks, a estrada de ferro é apresentada como meio a partir do qual trabalhadores/as se deslocavam diariamente da margem para centro, para um mundo no qual a frequência não autorizava a permanência. Em meu relato de chegada à Maravilha, destaco que a linha de ônibus 260 é o meio a partir do qual os/as trabalhadores/as, na conjuntura atual, deslocam-se da Margem/Maravilha ao centro/Londrina, de modo que, tal como no contexto relatado por hooks, o ônibus expressa um entre, um veículo que circula na fronteira entre rural e urbano, entre o distrito e cidade. É o meio a partir do qual trabalhadoras domésticas, vendedoras, vigilantes, entre outros, acessam o centro, um mundo no qual elas/es podem trabalhar, mas que, no entanto, não é o mundo no qual elas/es vivem.

Assim como os trilhos da estrada de ferro marcam a condição de marginalidade, na abordagem de hooks (2005), em Maravilha, o ônibus é *lócus* no qual as pessoas dialogam sobre as suas experiências de trabalho, questionam situações vividas, estabelecem laços afetuosos e, também, elaboram suas respectivas condições de marginalidade, visto que nele uma comunicação do e sobre o cotidiano escapa dos lugares de controle dos “patrões” e das “patroas”, é um passaporte para um mundo que eles desconhecem, mas que os/as conhecem muito bem.

Depois de vinte anos morando e trabalhando na residência das mesmas pessoas, com retorno para casa limitado aos finais de semana, o ônibus se tornou o meio de transporte por meio do qual Rita se deslocava para trabalhar em Londrina, regressando para a sua casa apenas no final do dia. Foi em seu primeiro contato com o mundo dos “patrões”, contudo, no início da década de 1970, que ela percebeu, por contraste, a diferença entre a margem e o centro e entendeu que naquele mundo a presença de pessoas negras não era recorrente,

restringindo-se a pessoas que prestavam algum tipo de serviço, tal como postulou hooks (2019).

> Eu não fui preocupada em sofrer racismo, depois de tá lá eu não via gente negro (risos), entendeu? Aí que eu passei a perceber, mas naquela época nem sabia a palavra racismo. **A maioria, aqui na colônia, se não era negro já era moreno, mas lidar mesmo com pessoa da pele bem clara foi só na cidade.** Aí não tinha gente negra, por ali as vizinhas eram brancas, eu não via. Falei: "Ué, mas que negócio é esse?" (risos). "Não tem quase, não tem quase gente negra aqui". Aí eu ia na Igreja também, as vezes eu ia na igreja deles, na Presbiteriana, mas não tinha muita gente negra lá. Eu dava uma olhada assim, dava uma olhada, eu ficava assim meia quieta. (Rita Elena Hortêncio Neves, Percurso de Memória, p. 17).

Foi a partir da ausência de pessoas negras nas relações e no cotidiano das pessoas para as quais Rita trabalhava que ela passou a se indagar sobre os possíveis motivos que sustentavam a não presença de pessoas pretas e pardas em seu convívio. Na colônia da Fazenda São Francisco, a maioria das pessoas com as quais ela convivia era negra, de modo que, naquela época, ela desconhecia a expressão racismo, contudo, ela relata que por ser negra "ficava toda espantada quando via aquele povo claro, da pele clara".

Figura 222 - Conjunto de imagens. Acervo do estudo, 2024.

Ainda que na colônia da Fazenda São Francisco, segundo Rita, a presença de pessoas pretas e pardas fosse majoritária, também havia pessoas brancas com as quais Rita convivia, no entanto, eram pessoas que, assim como ela e seus familiares, eram pobres e, por isso, estavam expostas ao sol. Nesse contexto, muito embora fossem brancas e percebidas como tal pelas pessoas negras com as quais se relacionavam, elas partilhavam uma experiência comunitária e relações de pertencimento.

A cor da pele de seus "patrões", de ascendência alemã, despertava a atenção de Rita, entre outros fatores, pelo mundo que ela comunicava, isto é, o mundo dos brancos ricos em que a presença de pessoas negras era minoritária, diferentemente do contexto em que ela

vivia, no qual a presença de pessoas brancas era minoritária. Nesse sentido, a cor da pele de seus "patrões" foi uma metáfora encontrada por Rita para simbolizar o mundo de pessoas brancas e ricas que não estavam submetidas às condições de trabalho e de vida que pessoas brancas pobres que ela conhecia. É o que ela relata abaixo,

> Porque quando eu cheguei lá na igreja eu pensei: "mas por que que será que essa Igreja não tem" (pessoas negras), mas daí eu via por ali e pensava: **"Não vejo ninguém negro por aqui, será que é mais pobre?** Não teve condições de vir para a cidade". Isso eu pensava no particular, mas não que ninguém falasse nada, e**u que refletia sozinha, comigo, por quê? mas por que?** Ficava quieta também, não falava. (Rita Elena Hortêncio Neves, Percurso de Memória, p. 17).

Ao questionar se a ausência pessoas negras na vizinhança e na igreja que frequentava junto às pessoas para as quais trabalhava se dava pela condição socioeconômica, em virtude do limitado do acesso à cidade dos/as habitantes de Maravilha — especialmente aqueles/as que viviam nas colônias e sítios —, Rita percebeu que a jovem cidade de Londrina[112] já havia incorporado às hierarquias de classe e raça que a construíram como uma cidade socioeconomicamente estratificada e também, de acordo com a terminologia de Gonzalez, (2020c) "estratificada racialmente". A não condição de acesso, portanto, revela um "mundo" no qual Rita frequentava, mas que, contudo, não era acessível para ela, para seus familiares e vizinhos/as.

Em outras passagens de seu Percurso de Memória, ela relata que não se sentia confortável em se alimentar sem pedir a permissão de seus/suas empregadores/as, pois ainda que eles/as reiterassem que ela não necessitava solicitar permissão para se alimentar, ela compreendia que o seu trabalho não era a sua casa, ainda que morasse na mesma casa que eles ao longo da semana.

> **Lá na casa eu tinha um quarto, eu era tratada como se eu fosse da família, com muito respeito**. Não me desprezavam, me tratavam bem, tinha alimento. Não tinha nada de "não pega isso", não tinha nada disso. Era como se fosse os filhos deles, podia pegar qualquer coisa, eu é que não pegava (...). **Eu me colocava no meu lugar**. **Eu sabia que aquela casa não era minha, que ali era tudo dos outros, que eu tinha que ter o respeito.** Se comprassem as frutas "a la vontade" eu pedia, eu sempre pedia. "Posso pegar? Posso? Não posso?". Mas depois as coisas foram melhorando, eu tinha o meu dinheirinho, ia na feira, comprava as coisas que eu gostava, comia a vontade, porque nas coisas dos outros eu não gostava de mexer. (Rita Elena Hortêncio Neves, Percurso de Memória, p. 15).

[112] Nessa época, a fundação de Londrina ainda não havia completado 40 anos.

A condição de *outsider within*, postulada por Collins (2019) e partilhada por Rita, aparece como pressuposto por meio do qual, apesar do afeto construído entre Rita e as pessoas para as quais ela trabalhava, ela começou a elaborar as contradições sociais que fundamentavam as suas relações em Londrina e, por meio delas, gradualmente, percebeu os efeitos do racismo nas relações e na estratificação social de Londrina, incluindo o acesso à cidade, às igrejas centrais, aos bens e serviços, entre outros.

Por viver em uma conjuntura majoritariamente negra, a percepção de Rita acerca das relações étnico-raciais e dos efeitos do racismo na estratificação social foram verbalizados por ela em suas memórias sobre o deslocamento de Maravilha para Londrina, a partir do contraste entre a margem e o centro e, por meio dele, da percepção de que a circulação de pessoas negras nos espaços centrais restringia-se a prestação de serviços. Ao passo que Maria e Luzia, por outra perspectiva, relataram que os efeitos violentos do racismo marcaram as suas trajetórias desde a infância, concentrando a maioria de suas memórias e reflexões sobre situações nas quais sofreram racismo ou sobre os efeitos do racismo em suas experiências nesse período.

Nesse contexto, as memórias de Luzia acerca de situações nas quais ela começou a perceber os efeitos do racismo em seu cotidiano remontam a meados da década de 1960, aos seus sete anos. As histórias que escutava em sua infância compunham um imaginário protagonizado por rainhas e princesas de cabelos longos e atuavam na percepção que ela construía sobre o seu corpo, especialmente sobre o seu cabelo: “Olha o meu cabelo (...). Eu tinha um complexo muito grande com o meu cabelo. Eu passei uma vida inteira contra o meu cabelo”, reiterou Luzia.

> Eu ouvia muita história, geralmente, as rainhas e as princesas tinha cabelo longo (....), então quando eu ia brincar de casinha ou quando eu representava alguma coisa eu colocava um pano bem grande, bem grande, ponhava assim na cabeça, jogava o meu cabelo pra cá, jogava pra lá (...), era um pano. O meu cabelo não mexia, então eu colocava um pano na cabeça e virava a minha cabeça pra lá e pra cá, na minha imaginação o meu cabelo tava lindo-maravilhoso. Eu tinha imaginação, o meu cabelo não deixava de ser lindo (Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p. 7).

A ausência da circulação de histórias em seu cotidiano que referenciassem pessoas negras como protagonistas de suas trajetórias e alimentassem referencias que possibilitassem que Luzia criasse identificações com essas protagonistas estava associada a um contexto no qual o racismo permeava as relações e integrava os modos de socialização também das

crianças. Nessa conjuntura, ela relata que “Os zotro me chamava de cabelo de fogo, cabelo seco, capetinha (...). Eles me chamavam assim, então eu aprontava vinte e quatro horas (gargalha). Nessa época, eu devia ter uns sete, oito anos” (Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p. 12).

Kilomba (2019) argumenta que ao longo da história o cabelo das pessoas *negras* passou por um processo de desvalorização por ser o mais aparente estigma da negritude, de modo que foi utilizado para justificar processos de subordinação de africanas e africanos. Segundo ela, durante o período de escravização, o cabelo tornou-se a mais expressiva marca de servidão.

> Uma vez escravizadas/os, a cor da pele de africanas/os passou a ser tolerada pelos senhores *brancos*, mas o cabelo não, que acabou se tornando um símbolo de “primitividade”, desordem, inferioridade e não-civilização. O cabelo africano foi então classificado como “cabelo ruim”. Ao mesmo tempo, *negras e negros* foram pressionadas/os a alisar o “*cabelo ruim”* com produtos químicos apropriados, desenvolvidos por indústrias europeias. Essas eram formas de controle e apagamento dos chamados “sinais repulsivos” da *negritude*. Nesse contexto, o cabelo tornou-se o instrumento mais importante da consciência política entre africanas/os e africanas/os da diáspora. Dreadlocks, rasta, cabelos crespos ou “Black” e penteados africanos transmitem uma mensagem política de fortalecimento racial e um protesto contra a opressão racial. Eles são políticos e moldam as posições de mulheres negras em relação a “raça”, gênero, e beleza. Em outras palavras, eles revelam como negociamos políticas de identidade e racismo – pergunte a Angela Davis! (Kilomba, 2019, p.127).

Na infância, a não identificação de Luzia com o seu cabelo comunica, de acordo com a abordagem de Kilomba, processos históricos de controle e tentativa de apagamento dos “sinais de *negritude*”, que se fundamentaram em um imaginário colonial que se sustenta na articulação de critérios de civilidade e não-civilidade. É possível argumentar que o racismo foi capitalizado pela indústria eurocêntrica da estética e que ela ao mesmo tempo em que veiculava um ideal de beleza universalizante desenvolvia produtos químicos que promoviam o alisamento do cabelo de pessoas *negras.*

Nesse contexto, o pano que a criança Luzia utilizava em seu cabelo para protagonizar a imagem daquilo que ela concebia como uma princesa ao mesmo tempo em que evidenciava a sua criatividade e ludicidade também expressava os efeitos do racismo na construção da imagem que ela fazia de si, diretamente associados ao sentimento de inadequação e insuficiência.

Esse sentimento de inadequação, contudo, assumia múltiplas expressões que, elaboradas por seu imaginário lúdico de criança, eclodiam em manifestações de rebeldia e, muito embora não fossem totalmente conscientes, expressavam a sua insurgência individual e cotidiana aos efeitos do racismo na construção de sua autoimagem a partir de pequenos atos e gestos de sublevação. Um desses atos ocorria durante a procissão. Abaixo, na primeira citação, Luzia aborda a sua compreensão sobre a procissão e, na citação posterior, narra o contexto que alimentava os seus gestos de rebeldia e insubordinação.

> A procissão era na Sexta-feira Santa, aaaaa eu não gostava da época de Sexta-feira Santa. Era assim, se você fosse vim na procissão, acompanhar e tudo, você podia tomar banho, lavar o cabelo, comer coisa gostosa, você podia acompanhar e você podia fazer alguma coisa. Se você não fosse vim na procissão era tipo de uma penitencia, você não podia tomar banho, pentear o cabelo, você não podia cantar. Eu adorava cantar, a minha mãe (aponta para a foto) fazia eu calar a boca, porque era pecado cantar dia da Sexta-feira Santa, se xingasse então (...): "Agora eu não te pego, não, menina, mas depois cê me paga, porque se eu bater em você agora é pecado, porque é como se eu tivesse batendo em Cristo, então não vou fazer nada" (Luzia dos Santos, Percurso Memória, p. 7).

> (...). E eu pegava a velinha e ia por detrás queimando aqueles cabelos bonito. Fazia tiz, tiz, tiz: "Ai meu cabelo, não sei o que" (gargalha). Ninguém podia comigo, ninguém! Eu aproveitava mais porque ninguém podia me bater em dia de Sexta-feira Santa. Ninguém podia bater em mim, bater em alguém na Sexta-feira Santa era como bater no próprio Cristo. Quem batesse ia ser o próprio demônio batendo em Cristo, então eu queimava o cabelo, dava uma disfarçada, né? As minhas irmãs falavam: "quando chegar em casa eu te pego". A minha mãe nem via direito, tava toda concentrada (Luzia dos Santos, Percurso Memória, p. 7).

Os gestos de Luzia na procissão parecem nascer de um movimento de insubordinação de uma criança que se manifestava diante dos efeitos do racismo e, por esse caminho, comunicam uma tentativa de elaboração de sua não identificação e rejeição, ao mesmo passo em que, com todas as suas contradições, movimentam a hipótese de Sigmund Freud acerca da "indestrutibilidade do desejo", uma vez que somente ela orientaria, de acordo com Didi-Huberman (2017), a busca de "uma luz apesar de tudo, por mais fraca que fosse" (Didi-Huberman, 2017, p.15).

Nesse caminho, Didi-Huberman (2017) postula que, vinte anos após a Revolução Francesa, Francisco Goya deu forma à imagem de um carregador braçal curvado pelo fardo que carrega — na obra "O carregado" — e a imagem "No harás nada com clamar", na qual um operário protesta, protesta apesar de tudo. Segundo o autor, ainda que o protesto do operário na segunda imagem não conseguisse nada de decisivo na história que, naquele

momento, ainda não havia se descortinado, a insurgência do corpo na composição do gesto de levante, associada à montagem, caminha ao encontro do desejo de emancipação. É nesse caminho que Didi-Huberman elabora a seguinte questão: “como as imagens frequentemente apelam às nossas memórias para dar forma a nossos desejos de emancipação?” (Didi-Huberman, 2017, p. 18).

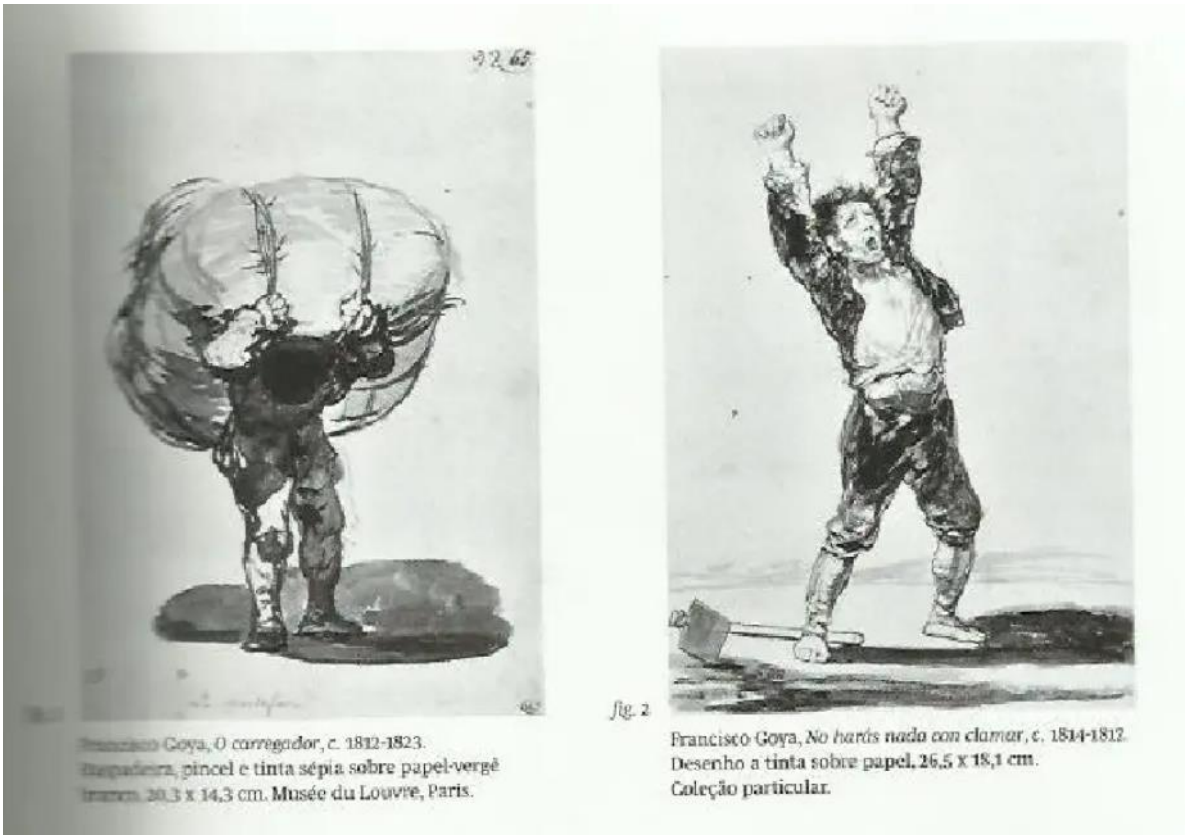


Figura 223 - Fonte: Reprodução da página 19 do livro “Levantes”, de Didi-Huberman (2017).

A obra “Monumento à voz de Anastácia”, 2019, de Yhuri Cruz, parece confluir com reflexão de Didi-Huberman em “Levantes”. De acordo com a perspectiva do artista, a obra se fundamentada na noção de memórias subterrâneas, por meio das quais marcas e rastros de um passado que permanece ecoando no presente são vasculhados. Nesse contexto, as memórias atuam como lampejos por meio dos quais são irradiados desejos de emancipação e neles a expressão de Anastácia ecoa como um grito que atravessa o silêncio e encontra o gesto de levante.

Figura 224 - Monumento à voz de Anastácia, 2019. Yhuri Cruz. Fonte: site do artista/Reprodução.

O gesto de Luzia, nutrido sentimento de inadequação, encontra na montagem das duas obras de Goya, proposta por Didi-Huberman, um ponto de contato, de modo que, assim como nas imagens, o seu gesto de insurgência comunica desejos de emancipação. Um gesto rebelde, isto é, "movimento desregulado da deriva e da errância; permanências sem um destino fixo, possibilidades ambulantes, migrações intermináveis, debandada e fuga, locomoção negra: a luta diária para viver livre". Rebeldia através da qual Luzia mobilizava a "tentativa de escapar à captura pela não acomodação" (Hartman, 2022, p. 241).

Foi preciso insurgir para que, muitos anos depois, Luzia construísse a possibilidade de amar o seu cabelo. E, se o amor é um gesto de autocuidado por meio do qual o *sujeito* se reconhece, ele também comunica possibilidades de (re)existências que podem movimentar gestos cotidianos de insubordinação.

> Eu não assumia o meu cabelo porque eu lembro muito das meninas com aqueles cabelos grandes assim, fazia uma franja e aquele cabelo comprido, cabelo longo (...). Então eu tacava fogo, rasgava vestido dos outros, catava sapato e jogava, jogava chinelo no mato, por que que eu jogava o chinelo? Jogava o sapato dos outro no mato porque eu andava descalça, eu não tinha. Daí eu jogava no mato o dos outros. E eu via aquelas meninas do cabelo bom e eu tinha um complexo, então eu me sentia feia porque o meu cabelo

> era cabelo seco. Eu me curei do meu cabelo faz muito pouco tempo. **Hoje eu amo o meu cabelo!** Por isso eu queimava o cabelo delas. Se eu pudesse cortar ou queimar, eu queimava. (Luzia dos Santos, Percurso Memória, p. 12).

Figura 225 - Conjunto de imagens, 2024. Acervo do estudo.

Em seus levantes cotidianos contra o racismo, Luzia encontra a argumentação de Saidiya Hartman (2022), para quem a rebeldia se configura como um processo contínuo de "exploração *daquilo que poderia ser*" (Hartman, 2022, p. 242) e ensina para quem se dispor a aprender que a "rebeldia é uma prática da possibilidade em um tempo no qual todas as estradas, a não ser as criadas pela *destruição*, se encontram bloqueadas" (Hartman, 2022, p. 242).

As memórias de Maria sobre a sua infância são marcadas por situações que envolvem violência étnico-racial, elas remetem aos primeiros anos da década de 1960 e articulam distintos momentos de sua trajetória até os seus 18 anos. E são compatíveis com o tempo no qual o seu pai, José Caetano, permaneceu casado com Raquel, sua madrasta, descrita por Maria como "pernambucana" do "cabelo lisinho" que "passava um batom vermeio" (Maria da Luz Caetano Lima, Percurso de Memória, p. 5). As situações relatadas por Maria enunciam um ciclo de violências no qual, direta ou indiretamente, todos/as os/as integrantes da família eram afetados/as. José Caetano agredia Raquel e os/as filhos/as do primeiro casamento — Maria e Quinha — e Raquel agredia Maria e Quinha. Ainda que os/as irmãos e irmãs paternos de Maria não fossem fisicamente agredidos por José e Raquel, eles vivenciavam os efeitos da estrutura familiar violenta.

Ao enunciar o ciclo de violências que marca as suas relações familiares, Maria apontou para o imbricamento dos marcadores sociais da diferença, isto é, classe, raça e gênero nessas relações e, em seus processos de rememoração, associou a lembrança a uma caminhada pelas reminiscências históricas de sua família. Em suas andarilhagens, a violência foi pensada a partir da noção de processualidade, portanto, foi concebida como uma construção e, por meio dessa compreensão, Maria traçou associações entre pessoas, contexto familiar e história.

> Meu pai era ruim de família. Meu pai falava que o bisavô dele, do Norte, matava todo mundo e ninguém fazia nada com ele, aí a mulher chamou ele na casa e matou ele envenenado. A ruindade do pai vinha lá de trás, Cruiz Credo Ave Maria. A Raquel era natureza de gente ruim também. Mas, engraçado, né Aline, **ela não podia ser boazinha sendo que o próprio pai era ruim pra nois**, ne um ponto eu até dou razão pra ela, porque se ele era ruim ela não ia ser boazinha.
> O pai batia nela, coitada, pegava ela de facão pelado, sem bainha assim (faz gestos com as mãos), aqueles facãozao e batia nela também, não sei como é que não cortava. Todo mundo apanhava. Só que os menino de casa não tinha história de pisa como eu, eu sou toda marcada de pisa, de vara de marmelada. Já fiquei com as costa tudo ensanguentada, tudo marcada de vara. Quem sofria mais era eu (Maria da Luz Caetano Lima, Percurso de Memória, p. 11).

Foi a partir da consciência de que a sua trajetória está inserida em uma conjuntura política, isto é, de que o pessoal é político, que Maria escolheu contar a sua história: "Eu quero contar a minha história. Quando eu conto a minha história as pessoa fala: 'você passou por tudo isso memo, Mariazinha?' 'Passei, minha fia, eu passei!' As pessoa precisa sabê o que eu passei, quem sabe a minha história pode ajudar alguém, minha fia" (Caderno de Campo, Novembro de 2021). Ao inserir a sua trajetória em um contexto político, Maria ressignifica as suas experiências e, a partir dela, cria e provoca agenciamentos antirracistas. A sua verbalização soa como um ato de levante, por meio do qual ela convoca o encontro com outras histórias.

Em seu contexto familiar, o racismo, operacionalizado a partir de violências físicas e da linguagem, visava expor Maria, como postulou Fanon[113] (2008), a um processo de desumanização radical que buscava colocá-la em uma zona do não-ser[114], em contraste com a zona do ser, cuja identificação é postulada a partir de parâmetros de branquitude, isto é, de associação da branquitude a humanidade.

> Falava que nego não era pra ficar no meio do povo não, sendo que o meu pai era negro, teve sete filho com um negro e falava que não gostava de nego. Como é que teve sete filho com meu pai sem gostar? Não sei viu. Então teve sete filho sem gostar! Ela falava que nego quando não cagava na chegada cagava na saída. Falava que nem onça gostava de nego. Falava que nego em pé é um toco e deitado era um porco. Fala um monte de coisa de negro, mas

[113] Mais tarde, Said (1990) também problematiza o humanismo devido a perspectiva etnocêntrica e imperialista que desconsidera a agência não-ocidental, contudo, em "Humanismo e crítica democrática", de 2007, o autor problematiza o anti-humanismo de autores que se fundamentaram na perspectiva de Foucault e defendem a ideia "morte do *sujeito*".

[114] O contexto no qual Fanon mobilizou a expressão se refere à relação entre os/as antilhanos/as e a língua francesa, naquele contexto, a língua do colonizador.

> não falava perto do pai. Falava longe do pai. Não adiantava falar pro pai, ele só acreditava nela (Maria da Luz Caetano Lima, Percurso Memória, p. 5).

A dimensão do cuidado marcou toda a sua trajetória, de modo que, com a separação de Raquel e José Caetano, Maria ficou responsável pelo cuidado dos irmãos mais novos. Em seu depoimento ela problematizou as articulações postuladas pelas relações étnico-raciais em sua família e argumentou que a mãe de seus irmãos e de suas irmãs era "branquinha-pernambucana", mas que, contudo, foi ela quem cuidou deles e delas. Ao problematizar o tratamento assimétrico, comparado àquele destinado seus irmãos e irmãs, Maria associou essa assimetria ao fato de ser uma pessoa preta.

> Eu fui criada sem carinho de mãe, sem carinho de pai. Fui criada sozinha assim, nois tudo, aqueles menino ali tudo de casa, meus irmão também, eu que cuidei deles. Pro cê vê, eu que cuidei deles. Eu fiquei sozinha, a mãe deles desfazia de mim e tudo, a mãe deles era branquinha-pernambucana, mas quem cuidou deles fui eu. (...) Se não fosse eu, não sabia onde os meus irmão tava, porque o pai ia ou matar ou dar pros outro (Maria da Luz Caetano Lima, Percurso Memória, p. 6).

Segundo Biroli (2020), a associação do cuidado às mulheres negras apresenta correspondência à ação das hierarquias de gênero, raça e classe social, uma vez que entre as pessoas "cuidam, há mais mulheres, mais negras/os e mais indivíduos das camadas mais pobres da população." (Biroli, 2020, p. 81). A argumentação de Biroli converge com a abordagem de Gonzalez (2020) acerca da posição atribuída às mulheres negras na divisão sexual do trabalho.

Em virtude racismo que viveu na infância, Maria não passou por um processo de alfabetização escolar, contudo, em sua constante trajetória de (re)existência, mesmo privada de germinar palavras no caderno, nunca deixou de germinar o solo e fazer nele uma obra, uma paisagem, composta com todas as plantas que nele escreveu. Se não pode aprender a escrever, soube me ensinar a pesquisar por meio de sua relação com o plantio, não foi aluna, mas é professora.

> Era pra nois ter estudado. O padre Sebastiãozinho era professor lá no Gaviãozinho, ele queria que eu fosse estudar. Ele dava aula. Ele disse que me dava roupa, que me dava carçado, me dava caderno. Ele pediu pra Raquel, **ela disse que nego não precisava estudar não, falava desse jeito**. Eu ganhava roupa, ela cortava e fazia roupa pras minhas irmã. A Cida não quis não, até hoje a Cida fala disso. O pai mandava ela comprar roupa pra mim e pro Quinha, longe do pai ela falava: **"Não vou comprar roupa pra**

> **esses dois nego, vou comprar é um saco".** (Maria da Luz Caetano Lima, Percurso Memória, p. 21).

A sua narrativa oral é uma epistemologia, é um texto escrito com todos os gestos de seu corpo, por meio dos quais ela questiona os processos de invisibilização que viveu e, a partir desse questionamento, caminha ao encontro de outras mulheres negras. Com o corpo, ela planta palavras no mundo, assim como o corpo de Fanon (2008) fez dele um s*ujeito* que escrevia e questionava, e assenhora-se da palavra como faz Conceição Evaristo (2005) com a "pena".

> Assenhoreando-se "da pena", objeto representativo do poder falo-cêntrico branco, as escritoras negras buscam inscrever no corpus literário brasileiro imagens de uma autorrepresentação. Surge a fala e um corpo que não é apenas descrito, mas antes de tudo vivido. A escre(vivência) das mulheres negras explicita as aventuras e as desventuras de quem conhece uma dupla condição, que a sociedade teima em querer inferiorizada, mulher e negra (Evaristo, 2005, p. 205).

Na mesma perspectiva que escritoras negras, gradualmente, inscrevem imagens de suas autorrepresentações na literatura brasileira, como postula Conceição Evaristo (2005), e descrevem com os seus corpos aquilo que viveram, Maria planta as suas escre(vicências) na paisagem de Maravilha, lavrando em uma territorialidade na qual predomina a monocultura uma linha de fuga, uma roça-texto na qual ela grafa a diversidade vegetal, proposta insurgente que eclode na paisagem de Maravilha.

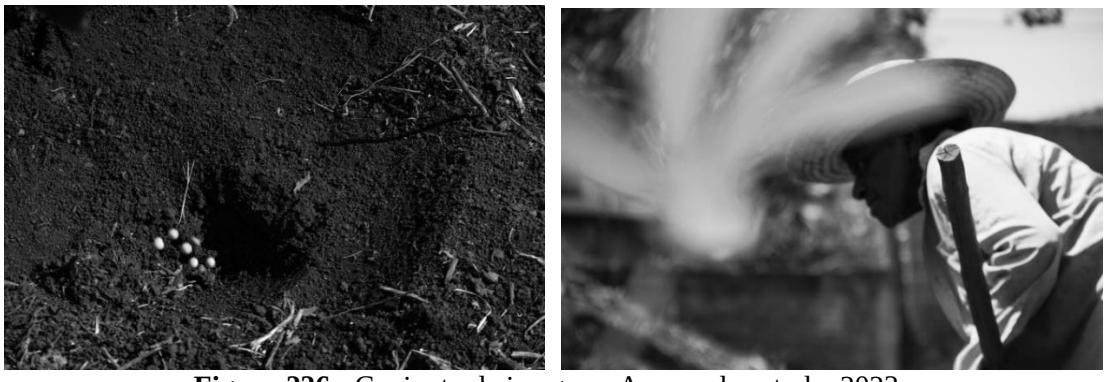


Figura 226 - Conjunto de imagens. Acervo do estudo, 2023.

Enquanto escreve uma roça, com plantas mais diversas que as letras do alfabeto, ela também convoca uma atitude rebelde. Se inserir diversidade em um contexto que foi podado pela monocultura e lutar por lugares para plantar em uma territorialidade cartografada pela desigualdade social não é considerado um ato de rebeldia, ela contribui para alargar o

conceito e inventar uma rebeldia que se constitui enquanto práxis, “práxis-prantada” na terra, portanto frutífera e, antes disso, tão rizomática quantos as bananeiras que cultiva.

Maria, professora, insiste em ensinar que a rebeldia “é a infatigável prática de tentar viver quando você nunca foi destinada a sobreviver” (Hartman, 2022, p. 242). Ao escancarar a dor do racismo, profundamente consciente da exposição à dor causada pela verbalização, ela escolhe mostrar-se para dar visibilidade a uma ferida coletiva: “Hoje eu tô aqui contando a minha história. O sentimento é misturado, um pouco é alegria e um pouco é tristeza (...)” (Maria da Luz Caetano Lima, Percurso Memória, p. 11).

Figura 227 - Conjunto de imagens. Acervo do estudo, 2023, 2024.

> Até hoje quando eu falo na Maravia a turma fica braba comigo, perguntam por que eu não metia o cacete nela. Uma vez me deu vontade de enfrentar ela mesmo, pode ser por isso que ela foi embora. **Peguei o cabo da enxada e falei: "De hoje em diante você não vai me bater mais".** Acho que ela ficou com medo, porque eu não enfrentava, ficava tudo tranquilo pra ela (Maria da Luz Caetano Lima, Percurso Memória, p. 17).

Em sua concepção ontológica, há um *post mortem* no qual a justiça prevalece: "Por isso que ela tá lá sofrendo (madrasta). Eu sonhei com ela, depois que ela morreu, ela vinha voando assim e caia dentro de um buracão. Eu falei: 'Cida, a sua mãe caiu'. A Cida falou: 'Deixa ela pra lá." (Maria da Luz Caetano Lima, Percurso Memória, p. 5). Na ontologia que mobiliza, Maria se fundamenta em parâmetros éticos de justiça que provocam a reflexão sobre a necessidade de enfrentamos coletivamente o problema do racismo e, ao expor a sua concepção sobre um pós-morte no qual a justiça prevalece — sob o prisma de uma responsabilização individual —, ela expõe a necessidade de sublevações coletivas que sejam capazes de promover um amplo processo educacional em relações étnico-raciais e que viabilize responsabilizações coletivas. Além disso, evidencia a importância do sonho, seja para adiar o fim no mundo, seja ou para oferecer, junto aos levantes cotidianos, máscaras de oxigênio em um cenário de ar rarefeito.

6.8 Apontamentos teóricos sobre identidades e processos de identificação

As discussões contemporâneas sobre a noção de identidade têm concebido a identidade, tanto individual quanto a coletiva, a partir da concepção de processualidade. Entendo que ela está sujeita, portanto, a transformações no transcorrer do tempo, uma vez que pode ser compreendida como alvitre de uma conjunção relacional entre processos culturais, individuais e coletivos. Ao postular a dimensão relacional da identidade, Denys Cuche (1999), fundamentado na abordagem de Fredrik Barth — para quem a compreensão da identidade deve abarcar as relações estabelecidas entre os grupos sociais —, argumenta que a construção da identidade ocorre nos contextos sociais, isto é, nas relações que informam a posição dos agentes, orientam as suas escolhas e como são construídas representações.

Para Zigmunt Bauman (2000), a "identidade' só nos é informada como algo a ser inventado e não descoberto, como alvo de um esforço, 'um objetivo': uma coisa que ainda se precisa construir (...)" (Bauman, 2005, p. 21-22).

Bauman (2005) postula que até o século XVIII as concepções de sociedade e de vizinhança eram hegemonicamente compreendidas como análogas, contudo, o fortalecimento

do estado-nação e ampliação de seu poder, associado à redução do poder das comunidades definidas em termos de vizinhança e a revolução dos transportes instituíram as questões vinculadas à identidade tanto como um problema quanto como uma tarefa.

> O Estado-nação, como observou Giorgio Agamben, é um estado que faz da 'natividade ou nascimento' o 'alicerce de sua própria soberania'. 'A ficção aqui implícita', destaca, 'é que o nascimento (*nascita*) vem à luz imediatamente como nação, de modo que não pode haver diferença alguma entre os dois momentos' (Bauman, 2005, p. 25).

Stuart Hall (2004) argumenta que a concepção de *sujeito* apregoada pelo iluminismo se fundamentava em uma noção unificada de humanidade, amparada em um pressuposto de racionalidade, cuja centralidade era postulada por uma noção essencializada de identidade. Hall ressalta que a globalização, contudo, criou novos tensionamentos nas fronteiras nacionais, postulando intercâmbios econômicos e culturais entre as pessoas, assim, os meios de comunicação emergentes operaram transformações as noções de tempo e de espaço, uma vez que promoveram um intercâmbio econômico e cultural entre pessoas. Desse modo, a contemporaneidade[115] é compreendida por Hall como um período de continua mudança.

Segundo o autor, essas transformações, contudo, estão modificando as relações de trabalho, assim como as instituições familiares e religiosas, fragmentando a compreensão da identidade, visto que o *sujeito,* antes compreendido como possuidor de uma identidade unificada e estável, passa a se constituir por várias identidades, identidades múltiplas que podem ser contraditórias ou não necessariamente resolvidas. Nesse contexto, o "processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático" (Hall, 2006, p. 12).

Nesse sentido, as concepções contemporâneas sobre identidade a postulam como um processo relacional e interdependente da diferença. Denys Cuche (1999) compreende uma relação dialética entre identidade e alteridade, ao destacar que a identidade não existe em si e nem exclusivamente para si, visto que ela somente existe em relação à outra identidade. Ela é, portanto, relacional e afirmada a partir da diferença. De modo análogo, Hall (2000) aponta que a constituição da identidade ocorre a partir de um processo relacional, cuja alteridade é o pressuposto, ou seja, para ele "Toda identidade tem necessidade daquilo que lhe falta" (Hall, 2000, p. 110).

[115] Definida pelo autor como "modernidade tardia".

A partir do pressuposto associativo entre identidade e diferença, Tomaz Tadeu da Silva assevera, a partir das perspectivas estruturalista e funcionalista, que a "identidade e a diferença estão estreitamente relacionadas às formas pelas quais a sociedade produz e utiliza classificações" (Silva, 2000, p. 82), de modo que as classificações operaram por meio do pressuposto da identidade. É o que também argumenta Kathryn Woodward (2000),

> As identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença. Essa marcação da diferença ocorre tanto por meio de sistemas *simbólicos* de representação quanto por meio de formas de exclusão *social*. A identidade, pois, não é o oposto da diferença: a identidade *depende* da diferença. Nas relações sociais, essas formas de diferença — a simbólica e a social — não estabelecidas, ao menos em parte, por meio de *sistemas classificatórios* (Woodward, 2000, p. 40).

De acordo com Woodward (2000), as distintas classificações acerca da identidade podem ser classificadas a partir de duas amplas perspectivas. A primeira delas associa a identidade a uma concepção essencializada por meio do qual um grupo se distingue, ao passo que segunda a compreende como contingente, ou seja, como alvitre da intersecção de discursos políticos, culturais e, também, de histórias pessoais. Desse modo, autora assevera que nos novos movimentos sociais há componentes que problematizam a essencialização das identidades étnico-raciais, de classe, gênero e sexualidade, questionando o alinhamento com a perspectiva biológica, e outros que ressaltam essas características essencializadas.

Para Michel Agier (2001), a identidade pode ser compreendida como um caldeirão de enunciados, como uma declaração de identidade que é fomentada a partir das relações que estabelece com "o alhures, o antes e os outros" (Agier, 2001, p. 10), por meio dos quais são transmitidas concepções heterogêneas que a alimentam de diversidade. "Toda identidade, ou melhor, toda declaração identitária, tanto individual quanto coletiva (mesmo se, para um coletivo, é mais difícil admiti-lo), é então múltipla, inacabada, instável, sempre experimentada mais como uma busca que como um fato" (Agier, 2001, p. 10).

Agier ressalta que as coletividades, entretanto, constroem as suas identidades por meio de pressupostos que as afirmam a partir de um caráter absoluto, que evoca autenticidade e atemporalidade. Esses movimentos emergem por meio de um ímpeto que evidencia a busca de "raízes identitárias" — étnica, racial, regional ou religiosa —, no entanto, os processos vivenciados pelos mesmos, isto é, o resultado de suas buscas, apontam para uma abertura para o presente, assim como inovações, processos inventivos e de mestiçagens. Nesse contexto, Agier critica a noção de "identidade cultural", ressaltando que ela ao mesmo tempo em que é

integrante do contexto global, postulada em contextos híbridos, constrói enunciados que recusam essa processualidade, isto é, fundamentados em pressupostos que incitam "comportamentos de inventário e de mineralização cultural" (Agier, 2001, p. 21), isto é, fixando os pressupostos culturais e mobilizando uma retórica que exclui a temporalidade. Para ele, há um paradoxo no modo como esses grupos se apresentam, pois apesar dessas perspectivas mobilizarem uma aparência tradicional, a cultura que elas movimentam apenas existe em uma conjuntura de trocas sociais, de plurietnicidade.

hooks (1996), por outra perspectiva, lança críticas a concepções análogas a de Agier, para ela a crítica desses intelectuais a noções postuladas como essencialistas acerca da identidade — especificamente no contexto marcado por grupos e pessoas negras — desconsidera a maneira por meio da qual o essencialismo informa a identidade branca e, além disso, ela postula que o essencialismo atribuído ao negro – o nacionalismo, por exemplo — é fomentado pelos brancos.

Apesar das divergências teóricas, as concepções que compreendem a identidade como contingente, isto é, fundamentada em uma perspectiva não essencialista, a concebem como processo, como uma construção social e discursiva que atua nas subjetividades. É nesse caminho que Hall (2006) postula que na modernidade tardia as identidades não são unificadas, nem singulares, mas fragmentadas e fraturadas, "multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação" (Hall, 2000, p.108).

Desse modo, de acordo com Hall (2000), é possível argumentar que a identidade se relaciona com questões que evidenciam questionamentos sobre quem somos enquanto *sujeitos* ou de onde viemos, contudo ela expressa mais ainda questionamentos sobre quem podemos nos tornar, sobre como são mobilizados imaginários sobre quem somos e como esses imaginários afetam aquilo que queremos construir sobre nós mesmos. É nesse contexto que o autor destaca duas perspectivas por meio das quais as identidades são reivindicadas, a Tradição e a Tradução.

> Como conclusão provisória, parece então que a globalização tem, sim, o efeito de contestar e deslocar as identidades centradas e "fechadas" de uma cultura nacional. Ela tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas. Entretanto, seu efeito geral permanece contraditório. Algumas identidades

> gravitam ao redor daquilo que Robins chama de '"Tradição", tentando recuperar sua pureza anterior e recobrir as unidades e certezas que são sentidas como tendo sido perdidas. Outras aceitam que as identidades estão sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença e, assim, é improvável que elas sejam outra vez unitárias ou '"puras"; e essas, consequentemente, gravitam ao redor daquilo que Robins (seguindo Homi Bhabha) chama de "Tradução" (Hall, 2006, p. 87).

Diante disso, as reivindicações identitárias postulam processos de reconstrução, de modo que a reconstrução das identidades também implica em uma transformação do passado. A identidade pode ser compreendida como "a intersecção de nossas vidas cotidianas com as relações econômicas e políticas de subordinação e dominação", como postula Woodward (Woodward, 2000, p. 19).

A partir das contribuições da perspectiva pós-estruturalista e sua crítica à concepção de representação, Silva (2000) postula que a identidade e a diferença estão posicionadas em sistemas de significação, portanto, são móveis e fluidas. A linguagem, na perspectiva pós-estruturalista de autores como Jacques Derrida, é uma estrutura instável, assim, se a linguagem é a própria estrutura instável, a identidade e a diferença não se destituem dessa associação visto que estão posicionadas nos sistemas de significação, isto é, identidade e a diferença estão implicadas aos processos de indeterminação da linguagem, às incertezas e hesitações.

> Essa característica da linguagem tem consequências importantes para a questão da diferença e da identidade culturais. Na medida em que são definidas, em parte, por meio da linguagem, a identidade e a diferença não podem deixar de ser marcadas, também, pela indeterminação e pela instabilidade. (Silva, 2000, p. 80)

É nesse sentido que Hall (2000) assinala que a identidade e a diferença se relacionam com uma disputa de significação, isto é, com a atribuição de sentido às experiências sociais e aos processos conflituosos e de luta que perpassam essa atribuição, de modo que a identidade se constitui como alvitre da marcação da diferença e da exclusão.

Assim, Silva (2000) reforça que as processualidades discursiva e linguística em que a identidade e a diferença se produzem não as subscrevem a uma perspectiva descritiva da representação. Ao recorrer a Judith Butler, o autor reforça que a noção de performatividade desloca a compreensão da identidade como aparato descritivo — como aquilo que é — para a noção de "tornar-se", isto é, para uma concepção de movimento e transformação constante. Por essa via, aquilo que é enunciado sobre a identidade integra um amplo conjunto de atos

linguísticos que podem defini-la e a reforçar. Isto é, transcende a descrição e encontra a performance.

De modo mais específico, Butler (2000) não compreende a performatividade como um ato singular, uma vez que ela está inserida em um processo de reiteração normativa, contudo, ao adquirir status de presente, ela agrega a potencialidade de dissimular as convenções que repete, isto é, devido a sua inserção em uma historicidade. Em referência a Derrida, Butler (2000) argumenta o ato performativo é sempre derivativo, ou seja, não é conformado por um sentido originário, de modo que a norma somente assume o seu controle quando é enunciada como tal. O seu poder também é constituído por meio da citação que ela apregoa.

Assim, a identificação não se constitui, portanto, como atividade imitativa, na qual um *sujeito* é modelado em sua relação com o outro, mas como uma "paixão assimiladora pela qual um ego inicialmente emerge" (Butler, 2000, p. 122). É possível argumentar, portanto, que ela é fundamentada na alteridade.

É o que explica Guacira Lopes Louro (2000), em diálogo com os estudos culturais. Segundo ela, as identidades são construídas nos processos culturais e históricos e, portanto, os *sujeitos* são constituídos de múltiplas e distintas identidades, visto que são interpelados por distintas situações e instituições sociais. O reconhecimento em uma identidade pressupõe uma resposta afirmativa a uma interpelação, de modo a criar uma identificação, isto é, uma relação de pertencimento a um grupo referencial, contudo, a condição de *sujeitos* de múltiplas identidades sociais, está implicada ao fato de que essas identidades podem ser "provisoriamente atraentes e, depois, nos parecerem descartáveis; elas podem ser, então, rejeitadas e abandonadas. Somos *sujeitos* de identidades transitórias e contingentes" (Louro, 2000, p. 9). Mais uma vez as identidades encontram as definições de fragmentárias, historicamente posicionadas e constituídas por instabilidade e pluralidade.

Assim, é na medida em que a identidade é construída ao longo da histórica, por meio de um processo inconsciente, que ela é dotada de incompletude, isto é, não é uma coisa acabada. Hall (2006), ao ponderar todos esses processos, argumenta que ela deve ser compreendida como identificação, portanto, um processo em curso que cria posições de identificação. E, nesse caminho, Hall (2000) encontra na perspectiva psicanalítica de Freud[116]

[116] Hall (2000) sustenta que Freud compreende a identificação como a mais distante expressão emocional que uma pessoa nutre com a outra. Assim, no complexo de Édipo, as figuras do pai e da mãe são compreendidas, simultaneamente, como objetos de amor e de competição. Há, portanto, uma ambivalência que permeia todo o processo. Ele segue argumentando que na obra "Luto e Melancolia", Freud pensa a identificação como aquilo

o fundamento para a concepção de identificação, considerando as novas significações que o conceito de identidade, em sua processualidade, agregou.

Diante disso, em seus trabalhos contemporâneos, Hall postulou os efeitos dessas discussões em sua compreensão sobre a noção de identidade, compreendendo a construção das posições-de-*sujeito* a partir de processos de subjetividade[117]. Isto é, para ele a subjetividade informa os sentidos que nutrem a produção da identidade. É a partir dessas elaborações que o item abaixo elabora uma reflexão sobre alguns processos de identificação que informam posições-de-*sujeito* das companheiras de viagem.

6.8.1 Ponderações sobre alguns processos de identificação que informam posições-de-*sujeito* das companheiras de viagem

A partir do entrecruzamento dos Trajetos Visuais das companheiras de viagem diferentes processos de identificação foram mobilizados, evidenciando uma sutura, como argumenta Hall (2000), entre os discursos e práticas que interpelam as suas subjetividades. Essas articulações reforçam a processualidade, relacionalidade (Cuche, 1999), performatividade (Butler, 2000) e a relação com a alteridade (Agier, 2001), por meio da qual os processos de identificação — ou declarações de identidade, segundo Agier (2001) — são experimentados e inventados (Bauman, 2000).

Por esse caminho, o processo de construção da identificação — de acordo com Hall (2000) — apoia-se no reconhecimento de origens comuns, ou características compartilhadas por grupos e pessoas, contudo, a identificação não é totalmente determinada, uma vez que ela pode ser sustentada ou deixada, pois, muito embora a identificação dialogue com condições determinadas, ela é nutrida pela contingência. Isto é, a diferença não é inválida. De modo que ela não é uma subsunção, mas um processo de sobredeterminação, de articulação e assim como "todas as práticas de significação, ela está sujeita ao 'jogo' da *différance"* (Hall, 2000, p. 106).

Como referendado por Tomazi (1997), o discurso "Norte do Paraná" buscou construir uma identidade fundamentada em uma perspectiva ortodoxa sobre a região ao norte do Estado do Paraná que mascarou as ambiguidades envolvidas na colonização da região e

---

que vincula alguém à procura de um objeto perdido, isto é, ela é nutrida pela idealização, pela fantasia e pela projeção. E, ao encontrar a mobilização das concepções Freudianas em Laplanche e Pontalis (1985) ele postula que para os autores as identificações são conflituosas, desordenadas e diversas, não se constituindo, portanto, como um sistema relacional coerente.

[117]A subjetividade, como postula Woodward (2000), incorpora emoções e pensamentos que são tanto conscientes quanto inconscientes. Ela informa as concepções sobre quem somos.

tanto (in)visibilizou experiências de *sujeitos* quanto exaltou àquelas que se associavam a uma perspectiva heroica, presente na ideia de pioneirismo.

Em Maravilha, o discurso sobre o pioneirismo está diretamente associado ao reconhecimento desses *sujeitos* nesse processo de identificação. Maria Caetano, por exemplo, reitera que é uma das pioneiras de Maravilha. E, ao reivindicar esse pertencimento, ela não reclama esse lugar a partir do poder hegemônico que ele sustenta, do mesmo modo que ela não se identifica com a pilhagem história cometida por aqueles que, inicialmente, foram associados ao pioneirismo. A sua reivindicação indica pertencimento à territorialidade do Distrito de Maravilha, um reconhecimento que não é afirmado pela propriedade privada da terra, mas pela construção de uma trajetória em um lugar e pela inserção nos processos de mudança pelos quais a paisagem, a história, as presenças, as instituições e as organizações passaram.

Como reitera Silva (2000) em referência a Butler, os enunciados performativos que informam a identidade estão vinculados à repetição e ao vínculo entre a identidade e sua construção a partir da repetição de atos enunciativos, isto não significa, contudo, que a repetição é definida em termos de descrição.

> Segundo Judith Butler (1999), a mesma repetibilidade que garante a eficácia dos atos performativos que reforçam as identidades existentes pode significar também a possibilidade da interrupção das identidades hegemônicas. A repetição pode ser interrompida. A repetição pode ser questionada e contestada. É nessa interrupção que residem as possibilidades de instauração de identidades que não representam simplesmente a reprodução de relações de poder existentes. (Silva, 2000, p. 80).

Ao mesmo tempo em que a identificação de Maria com a ideia de pioneirismo está associada a uma identidade historicamente construída como hegemônica, ela também contribui para um reposicionamento dos enunciados que a integram. Como assevera Butler (2000), a performatividade não é um ato singular, uma vez que ela está inserida em um processo de reiteração normativa, contudo, ao adquirir status de presente, por sua inserção em uma historicidade, ela agrega a potencialidade de dissimular as convenções que repete. Logo, a identificação de Maria não significa a reprodução das relações de poder que essa noção apregoa.

Uma vez que a sua reivindicação já expressa "um fora" em relação àqueles que aderiram a esse discurso, isto é, "os de dentro". O seu posicionamento simboliza um fora-dentro que explicita muito mais a compreensão da margem como um lugar de produção

inventiva do mundo, do que uma associação ao poder daqueles que desfrutaram e desfrutam dos resultados socioeconômicos da pilhagem que o pioneirismo institui.

Assim, se o pioneirismo na região ao norte do Estado do Paraná comunica um processo de identificação forjado na colonização de uma região que, inicialmente, já era habitada por grupos indígenas, Maria, por outro caminho, reivindica o pertencimento à história de um lugar, assim como os direitos de falar e ser ouvida, (in)visibilizados, justamente pela identidade hegemônica que o discurso do pioneirismo apregoa. Nesse sentido, o ato de reclamar essa identificação já soa com uma rachadura no discurso mítico que ela carrega, assim como restitui as contradições que ela esconde, abrindo a possibilidade de um porvir que, ao colocar em cena trajetórias forjadas à margem da história oficial, abre a possibilidade de reinvenção do passado.

A trajetória de Maria, junto às trajetórias de Rita, Lóla, Dona Cida, Luzia e Dona Bela, explicita a perspectiva de Collins (2016) que concebe a margem como um espaço de criação capaz rachar identificações hegemônicas, visto que as reivindicações de pertencimento já postulam "um fora" e, com ele, evidenciam elementos daquilo que a narrativa oficial intencionalmente (in)visibilizou, mas que, fantasmagoricamente, "sempre" esteve ali. Tudo aquilo que a margem foi capaz criar, transborda com som insurgente.

Assim como Maria reivindica e, nesse caminho, reinventa a identificação de pioneira, a ruralidade se configura como um processo de identificação que constrói as narrativas e modos de experimentar o mundo de todas as companheiras de viagem. De tal modo, se o núcleo de Maravilha é considerado urbano, as relações das companheiras de viagem com esse espaço, entretanto, conotam outras possibilidades. Junto a suas narrativas, identificações vinculadas às ruralidades foram constantemente mobilizadas.

O centro administrativo de Londrina, por exemplo, é compreendido como "a cidade". Ao mesmo tempo em que Maravilha integra a territorialidade de Londrina, o Distrito é enunciado como se fosse outro lugar, fora, portanto, da cidade: "Amanhã eu vou pra cidade", "quando eu trabaiava na cidade", "lá na cidade", "eu era da roça, do sitião", "aqui é diferente da cidade", "lugar pequeno é diferente da cidade grande", são algumas das expressões mobilizadas pelas companheiras de viagem para se referir à Londrina. Luzia, Rita, Lóla e Maria enunciam o período em que elas trabalharam em Londrina como o tempo que trabalhavam "na cidade".

Luzia, por exemplo, ressalta que a vida em Maravilha é rural. Em sua fala ela não deixa de reconhecer a presença de elementos de urbanidade nas relações distritais, contudo,

ela associa as relações que constroem o lugar, de modo mais recorrente, a elementos de ruralidade. O núcleo de Maravilha é enunciado por ela como um lugar que facilita o acesso à roça, de modo que essa associação estabelece uma correlação com o contexto inicial de estabelecimento do núcleo habitacional que originou Maravilha.

> **Maravilha é um lugar com facilidade, com acesso mais fácil pra roça. Aqui é rural, a vida aqui é rural.** Aqui em Maravilha as pessoas acordam cedo porque elas têm que trabalhar na cidade, a maioria, aí elas têm que pegar o ônibus pra ir pra cidade. As mulher têm vários serviço, mas tem muitas que trabalha de doméstica e de faxineira. As pessoas acordam cedo aqui, têm muitos homens que trabalham de vigilante na cidade, trabalha na construção também. Os homens que ficam aqui trabalham nas fazenda, tem tratorista e muitas máquinas modernas, muitas vezes tem que fazer curso pra trabalhar com essas máquinas. (Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p. 23).

Luzia demonstra que aquilo que constrói urbanidades e ruralidades é o modo de vida, isto é, a forma como as relações se articulam. Desse modo, muito embora as relações em Maravilha tenham se transformado com o êxodo rural, com a mecanização do trabalho no campo e, de um modo geral, com os processos de globalização, Luzia aponta para um contexto relacional que se construiu ao longo do tempo e, por meio do qual, os/as habitantes de Maravilha, em sua maioria advindos/as dos sítios e colônias das fazendas da região, construíram a ruralidade como um processo de identificações. Ruralidade que, contudo, está em constante reinvenção.

Ademais, essa identificação com a ruralidade tanto é construída a partir do pertencimento local, ou seja, de modo êmico, quanto é atribuída aos/às habitantes do Distrito por pessoas exógenas, evidenciando um processo no qual ruralidades e urbanidades se interpenetram e se transformam. Nas décadas de 1970 e 1980, contudo, Luzia demonstra que os contrastes entre urbanidades e ruralidades eram mais expressivos, de modo que o contexto urbano era percebido por ela como "outro mundo". Um mundo no qual ela sentia uma constante inadequação, que era acentuada pela intersecção dos marcadores sociais de classe, raça e gênero.

> Eu nem sabia muito o significado das coisas. **Eu era muito fora daquele mundo**, eu não conseguia captar aquele mundo, aquele mundo era muita coisa pra mim. **Eu vivia em um mundo diferente**. Eu não entendia do que é que elas estavam falando (colegas de magistério). Aquilo que elas falavam eu não entendia (...). Era tipo assim, o que que eu tô fazendo aqui! (...) Aí tá(...), foi esses três anos: "O que que eu tô fazendo nesse mundo? (Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p. 21).

Se nas décadas relatadas, o contexto urbano era compreendido como um outro mundo, “um mundo diferente”, devido ao restrito acesso à cidade e às suas informações, na conjuntura atual, Luzia entente que há um reposicionamento dessa relação, de modo que urbanidades e ruralidades nem sempre são percebidas de forma antagônica.

> Era como se fosse uma onda e a onda fosse me levando, mas eu não sabia porque que eu tava ali, o que queria dizer aquilo ali, mas com o tempo eu fui. Hoje em dia tem youtube, tem tudo, a pessoa tem acesso a tudo, aquele tempo a gente não tinha informação de nada. **Hoje o mundo rural é valorizado.** (Luzia dos Santos, Percurso de Memória, p. 20).

Na perspectiva de Lóla, “em Maravilha a metade é rural. A turma gosta do sítio” (Carolina Alves de Souza, Percurso de Memória, p. 22), ela se refere tanto à distribuição geográfica das pessoas, àquelas que vivem em sítios, fazendas e chácaras e àquelas que habitam o núcleo do Distrito, quanto a uma identificação que se construiu ao longo do tempo e que não opõe ruralidades e urbanidades nas relações traçadas entre o núcleo de Maravilha e a sua área rural.

Os/as vizinhos/as de Rita, todos/as advindos de colônias de fazendas e sítios, costumam sentar-se em bancos nas calçadas de suas casas ao final do dia, enquanto o rádio a pilha transmite os “modões” — a partir do sinal AM —, as narrativas cantadas são mobilizadas como exemplos por meio dos quais situações experimentadas no cotidiano são repensadas. Os assuntos que circulam entre eles/as expressam preocupações, atenções e histórias nas quais a ruralidade é agenciada como fator de pertencimento comunitário, de modo que as chuvas, as colheitas, o barro nas estradas, os cachorros dos/as vizinhos, as mudanças no Distrito ocasionadas pela presença intensa de elementos de urbanidades, assim como os impactos dos meios de comunicação são recorrentes em suas narrativas.

A marca de barro da roda da carriola de Maria no asfalto também é um desses diálogos entre urbanidades e ruralidades, por meio do qual elas se interpenetram e expressam modos de vida que não se definem, necessariamente, pela supressão ou pela localização geográfica. Maria insiste em fazer roça nas franjas de Maravilha, Rita e Lóla permanecem plantando em seus quintais, tal como os/as seus/suas vizinhos/as nas calçadas e terrenos. Muito embora Dona Cida seja a única companheira de viagem que permanece no sítio, todas as companheiras vivenciam processos permeados por ruralidades e, a partir deles, as suas identificações se alimentam de elementos de ruralidades. Há, portanto, um processo de

identificação comunitário que é construído em Maravilha a partir do diálogo com as ruralidades.

Assim como o pioneirismo e a ruralidade, a velhice constitui uma identificação social atribuída e fabulada pelas companheiras de viagem. As suas experiências encontram a argumentação de Beauvoir de que a velhice "não é um fato estático (...) uma vez que "ela é o resultado e o prolongamento de um processo" (Beauvoir, 1990, p. 1), configurando-se como heterogênea, historicamente situada e socioculturalmente construída (Debert, 1998), a partir de experiências individuais que estão associadas a distintos marcadores sociais da diferença, tais como classe social, gênero, etnia, sexualidade, entre outros[118] (Goldenberg, 2011).

Como assinala Guita Grin Debert (1999)[119], enquanto na modernidade foram vivenciadas à emergência de categorias intermediárias entre a infância e período adulto, no contexto atual, há uma difusão de noções intermediárias sobre o envelhecimento, tais como "meia-idade", "terceira idade" e "aposentadoria ativa". Categorias relacionadas à formação de emergentes estilos de vida e criação de mercados.

Desse modo, Debert (1999) destaca que as percepções hegemônicas sobre a velhice na década de 1990 expressavam dramas que se manifestavam majoritariamente nas imagens "de idosos abandonados nos asilos ou em filas monumentais à espera do dinheiro minguado da aposentadoria". E ressalta, entretanto, "que essas imagens convivem com as representações da velhice gratificante, vibrante e produtiva, que ganha expressão quando estão em jogo os programas para a terceira idade, como universidades e grupos de convivência e de lazer" (Debert, 1999, p. 71), nos quais possibilidades inovadoras de viver a velhice de modo coletivo são experimentadas.

Como sugere Goldenberg (2015), cada companheira de viagem inventa, constantemente, a sua própria "bela velhice", desestabilizando concepções de que haveria uma receita para a construção de uma boa velhice[120]. A inserção de Maria, Dona Bela e Lóla em diferentes grupos que integram a vida comunitária de Maravilha – nas relações de vizinhança, nas atividades, grupos e bingos da Igreja Católica – e a participação de Rita nas relações de vizinhança e nas atividades e grupos da Igreja Assembleia de Deus fabulam a velhice diretamente associada a uma identificação comunitária, atenuando algo muito presente

[118] Debert (2012) destaca que, no século XX, a cronologia passa a se constituir como um marcador presente na percepção da vida.
[119] Autora estabelece um diálogo com a abordagem de Philippe Ariès (1981) no livro "História Social da Criança e da Família".

na concepção de Dona Cida, para a qual " a **velhice** é muito **solitária**, muito" (Aparecida dos Santos Maffi, Percurso de Memória, p. 20).

A forte presença da vida comunitária em Maravilha possibilita que a velhice seja experimentada de forma coletiva, fortalecendo vínculos e experiências de mulheridades que tensionam a imagem hegemônica construída sobre a velhice na década de 1990, como reforçou Debert (1999). Por outro lado, a distância geográfica das relações comunitárias e dos/as vizinhos/as que o êxodo rural pronunciou intensificou o sentimento de solidão e de isolamento de Dona Cida, para quem "a velhice não é fácil, não, quando a pessoa tá novo tudo é beleza. Têm pessoas que é velha, ela sai, passeia, é do mundo, veve, sabe se virar, mas quinem eu que não sei se virar, eu não sei me virar sozinha não, Aline". (Aparecida dos Santos Maffi, Percurso de Memória, p. 18).

Dona Cida, postula a necessidade de que o envelhecimento seja experimentado a partir de uma integração com a vida comunitária. Para ela, uma pessoa que "veve", portanto, experimenta a velhice como um fluxo da vida e não como a interrupção dela. Do mesmo modo que para Lóla, um "bom" envelhecimento é aquele que oportuniza que o *sujeito* permaneça escolhendo e que, portanto, possa "se virar".

> Eu acho bom envelhecer, já tô com setenta e pouco, vamo vê se eu chego até os 75, mas eu quero ficá na minha casa. Só vou pra casa dum fio, um dia que eu num andá, só se eles levá eu carregada e ponhá lá ou ponhá num asilo. Pelas minhas perna num vô, não. Num vô, eu sou uma pessoa independente que nunca dependi dos zotro! (Carolina Alves de Souza, Percurso de Memória, p. 22).

Destarte, ainda que a velhice se constitua como uma identificação social que perpassa a narrativa de todas as companheiras de viagem, essa identificação é experimentada e (re)criada de maneiras distintas. Como assinala Hall (2000), os discursos e práticas sociais encontram narrativas particulares, fabulando as subjetividades por meio das quais os *sujeitos* se constroem.

> Utilizo o termo "identidade" para significar o ponto de encontro, o ponto de *sutura*, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos "interpelar", nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode "falar". As identidades são, pois, pontos de apego

[120] Segundo Goldenberg (2011), "a grande mudança com o envelhecimento parece ser essa mudança de foco, de deixar de existir para os outros e passar a ser "eu mesma" pela primeira vez na vida. É uma verdadeira libertação". (2011, p. 84).

> temporários às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós. (Hall, 2000, p. 111-112).

Assim, além dos processos de identificação mencionados, as companheiras de viagem mobilizaram outras identificações, muitas delas associadas aos grupos que constituem as suas experiências comunitárias. As suas declarações identitárias são múltiplas e movimentadas como um processo, isto é, como busca (Agier, 2001), elas encontram os grupos que constituem as suas experiências comunitárias, mas não se restringem a eles.

Figura 228 - Conjunto de Imagens. Companheiras de Viagem. Acervo do estudo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

> O direito a olhar reivindica autonomia, não individualismo ou voyeurismo, mas pleiteia uma subjetividade e coletividade políticas: "o direito a olhar. A invenção do outro." Jacques Derrida cunhou esta frase ao descrever o ensaio fotográfico de Marie-Françoise Plissart, que retrata duas mulheres numa busca ambígua uma da outra, como amantes, e brincando cientemente com as práticas do olhar. Esta invenção é comum; pode ser o comum, mesmo comunista. Porque há uma troca, mas nenhuma criação de um excedente. Você, ou seu grupo, permite que um outro te encontre, e ao fazê-lo, você encontra tanto o outro quanto a si mesmo. Isso significa requisitar o reconhecimento do outro a fim de ter um ponto de partida para reivindicar um direito e determinar o que é certo. É a reivindicação a uma subjetividade que tem autonomia para organizar as relações do visível e do dizível. (Mirzoeff, 2016, p. 746).

Ao participar desta tese, as companheiras de viagem escolheram reivindicar, como postula Mirzoeff (2016), uma participação naquilo que é visível e dizível, de modo que as articulações de suas trajetórias, fotografias, relatos orais, sacolinhas e fotricas construíram uma contravisualidade. Assim como Maria que ao me reencontrar afirmou: "Eu quero contar a minha história" e Rita que guardou lembranças — isto é, fotografias, para os/as sobrinhos/as —, as companheiras reivindicaram por meio da visibilização de suas trajetórias, a partir de uma narrativa motivada pela experiência da imagem, uma participação na história e, igualmente, o encontro com outras subjetividades.

Em concordância com a perspectiva de Kilomba (2019), é possível argumentar que a tentativa de apagamento — ou silenciamento narrativo — da história dos/as habitantes de Maravilha, em especial das mulheres, associa-se a práticas de violência epistemológica que estabelecem um corte entre quem pode saber e o que pode saber, restringindo o debate público de possibilidades de visualização e circulação de novas linguagens e narrativas. Diante disso, a visibilidade e o protagonismo narrativo contribuem para que trajetórias, historicamente marginalizadas, atuem de modo à reconfigurar a noção de conhecimento por intermédio da recomposição narrativa, frente às tentativas de silenciamentos, historicamente, erigidas.

Como reiterado ao longo do texto, o silenciamento das narrativas das companheiras de viagem se associa a práticas de violência epistemológica que estão atreladas aos processos de colonização da região ao norte do Estado do Paraná. De modo que esta tese, ao mobilizar as suas memórias e trajetórias, debruçando-se sobre os sentidos de uma experiência coletiva, vivida em uma territorialidade compartilhada**,** contribui à problematização sobre como

conhecemos, isto é, sobre as epistemologias. E, assim, integra o conjunto de estudos que almeja construir um alargamento epistemológico, na medida em que eles mobilizam as histórias do ser — as ontologias — integradas às formas de conhecer. Como a bolsa de Le Guin (2025), um útero coisas ou — assim como ensinam as companheiras de viagem — como uma sacolinha de saberes, esta tese "busca colaborar para contar as histórias necessárias, construir mundos necessários e silenciar as narrativas mortais" (Haraway, 2005, p.52), como propõe Donna Haraway.

Na argumentação de Spivak (2010), a violência epistemológica decorre do processo de silenciamento dos *sujeitos* subalternizados, impossibilitando-os/as de participarem, a partir de seu contexto relacional, do processo de elaboração/disputa da história. Daí decorre a responsabilidade dos/as intelectuais de se implicarem ao processo de reescrita da história a partir de posicionamentos fundamentados em experiências êmicas. A desconstrução da história hegemônica, por sua vez, é postulada por Spivak como um instrumento de agência frente à violência epistemológica. Por esse caminho, esta tese expôs e reiterou o compromisso de elaborar uma reflexão teórica engajada com a prática que possibilitou a reemergência de narrativas de mulheridades, historicamente, (in)visibilizadas e encontrou na autoria de suas trajetórias anseios de visibilidade e insubordinação ao silenciamento atribuído a elas pela historiografia hegemônica do Paraná.

A presença integral e central dos Trajetos Visuais, articulados como um capítulo desta tese e a centralidade das imagens nesta construção epistemológica, além da composição coletiva dos instrumentos teórico-metodológicos – junto à Maria, Rita, Lóla, Dona Cida, Luzia e Dona Bela, a partir de reflexões fertilizadas pelas relações erigidas por meio de seus fazeres –, denotam a centralidade das vozes das companheiras de viagem e encontram a argumentação de Spivak (2010), na qual não basta apenas os/as intelectuais falarem pelas outras pessoas, para ela é preciso que sejam oferecidas possibilidades para as pessoas falarem e, mais do que isso, para que elas sejam ouvidas. Contudo, diferentemente do que foi postulado pela autora, as articulações biográficas das companheiras denotam uma força diferencial, isto é, práticas subversivas de agência e uma insurgência biográfica — expressa por meio da escolha das companheiras de viagem de visibilizar as suas trajetórias — frente ao poder hegemônico.

Além dos/as intelectuais falarem com, é preciso pensar com, portanto, fazer-pensar junto, evidenciando a necessidade de integrar as perspectivas ontológicas às epistemológicas e, assim, visibilizar as epistemologias cunhadas nas ontologias. É nesse sentido que esta tese

abre a autoria monolítica para a presença e intelectualidade orgânica das companheiras de viagem, autoras de suas trajetórias, que se inscreveram na paisagem do Distrito de Maravilha e, a partir de agora, inscrevem-se nesta tese na qualidade de coautoras.

O movimento de rememoração protagonizado pelas companheiras emerge como uma experiência performática na qual as imagens acendem um modo de experimentar a lembrança implicado ao processo ativo de construção do conhecimento em e sobre uma territorialidade. De modo que, ao longo de seus movimentos reflexivos, as suas trajetórias emergiram, junto às imagens, como possibilidades epistêmicas.

As companheiras de viagem demonstram que ver imagens é também vivê-las a partir de uma experiência corporal, expressa no gesto e na palavra. De tal modo, uma vez que o corpo é construído de modo relacional, isto é, os *sujeitos* constroem os seus corpos a partir dos hábitos, costumes e das tradições em que estão implicados, como reitera Marcel Mauss (1974), a vida das imagens atuou no corpo das companheiras, que atuaram na imagem e, nesse caminho, os seus corpos comunicaram o movimento performativo da lembrança.

Como pontua Leda Maria Martins (2003), "o que no corpo e na voz se repete é uma episteme" (2003, p.70). Assim como nas performances da oralidade, o gesto das companheiras diante de suas fotografias é performativo e a reinvenção de suas trajetórias também se configura como a reinvenção da memória coletiva do Distrito de Maravilha, uma vez que as suas trajetórias estão grafadas e grafam essa territorialidade. A experiência da imagem, incide no corpo que performatiza as memórias e estabelece uma relação entre imagens, palavras e territorialidade. Diante de suas fotografias, paisagens de memórias, as companheiras interpretaram, retomaram, criaram e recriaram, (re)viveram e fabularam as suas trajetórias e, ao longo do processo, a memória foi grafada em seus corpos ao mesmo tempo em que o corpo e a memória eram, conjuntamente, transformados.

É nesse sentido que a fotrica — como instrumento teórico-metodológico que entrecruzou os Trajetos Visuais das companheiras de viagem — possibilitou a reemergência de trajetórias e memórias que foram invisibilizadas, ou seja, visibilizou e rearticulou experiências de mulheridades, configurando-se como um instrumento epistemológico contra-hegemônico. Ademais, ela responde à pergunta de Andrea Nye, integrante da epígrafe deste texto: "Poderá alguma futura Aracnê fazer essas imagens falarem?" (1995, p.268). As companheiras de viagem, Aracnês de suas trajetórias, ao irromperem o silêncio e falarem com/junto as suas imagens, demonstram que sim.

Ao articularem pontos de vista e movimentarem, por meio de suas trajetórias, memórias coletivas sobre o Distrito de Maravilha, as companheiras mobilizaram lembranças sobre rituais de fortalecimento de vínculos comunitários, tal como o parentesco e o comadrio de fogueira, e expressaram o desejo de voltar a praticá-los. Doravante, a partir dessa intersecção de memórias, elas podem ser compreendidas como tecelãs da memória de Maravilha, como postula Federici (2019).

A partir de suas relações, elas também demonstraram a constante ressignificação dos vínculos comunitários, constituídos nas colônias e sítios da região e sustentados por uma lógica da dádiva que, no contexto atual, permanece fazendo e refazendo alianças e, além delas, (re)inventando ruralidades. As sacolinhas, como vimos, são uma dessas expressões, de modo que esta tese nasce a partir das sacolinhas — dessa malha de relações, de trocas, de afetos, de vizinhança e parentesco, portanto, de alianças — e se torna, ela mesma, uma sacolinha.

Os Trajetos Visuais e os seus entrecruzamentos, por meio da Fotrica, evidenciam a potencialidade das trajetórias entrecruzadas, construídas a partir da articulação de imagens e relatos orais, para pesquisas que mobilizam memórias, uma vez que elas possibilitam a reemergência tanto de experiências quanto de memórias que agregam um potencial de contramemória e, por esse caminho, atrelam-se a processos narrativos contra-hegemônicos.

Ainda que as memórias mobilizadas pelas companheiras mesclem fragmentos de discursos hegemônicos a elementos de discursos contra-hegemônicos, os seus entrecruzamentos, como lampejos surgidos ao longo de um percurso teórico-metodológico andarilho, visibilizaram elementos da memória coletiva do Distrito de Maravilha que abriram fendas no discurso oficial sobre a formação da cidade de Londrina e, de um modo geral, no discurso “Norte do Paraná”. Nessas fissuras, as suas trajetórias insurgiram rizomáticas na malha comunitária de Maravilha e, emaranhadas ao anjo da história Benjaminiano, expuseram a intersecção dos marcadores de classe, raça e gênero não apenas na produção de suas trajetórias, mas, de maneira mais ampla, na formação de Maravilha.

Ao transgredirem o silêncio imposto pela história oficial, irmanadas com as suas fotografias, as companheiras demonstraram a potência epistemológica das imagens, dos álbuns de família e de arquivos particulares para fazer a memória arder e visibilizar uma história construída à margem do visível. O imaginário sobre a cidade de Londrina como a terra da promissão, isto é, um polo promissor de enriquecimento para quem se dispusesse a trabalhar, circulado nas propagandas da CTNP na primeira metade do século XX e

amplamente postulado no segundo período do mesmo século, foi descortinado por suas narrativas. Ao que tudo indica, a região de Maravilha dialoga com macroprocessos de expropriação e, também, grilagem de terras, vinculados ao contexto regional, nacional e internacional.

O entrecruzamento das trajetórias das companheiras de viagem demonstra que o Distrito de Maravilha, assim como a cidade de Londrina, incorporou a estratificação étnico-racial em seu processo de construção, de modo que, em Maravilha, essa dinâmica se expressa, entre outros fatores, no limitado e regulado acesso à propriedade privada, em posições marginalizadas no mercado de trabalho e no restrito acesso à mobilidade social para as pessoas negras. A construção de Maravilha está integrada ao histórico de incentivo à imigração no país, diretamente associado à manutenção do capitalismo ascendente e sua estrutura que intersecciona os marcadores sociais da diferença.

Espero que as imagens, verbalizações, reflexões e análises, construídas junto às companheiras de viagem, possam contribuir à fertilização de imaginários conscientes da ação política do particular, que sejam rizomas e continuem irradiando energia, cruzando outras linhas de devir, experiências de mulheridades, lugares e epistemologias. E que as Trajetórias das companheiras de viagem, articuladas aos seus desejos de falar e agregadas aos seus "devires de futuros", possam inspirar, convidar e encontrar os anseios daqueles/as que procuram nas imagens aberturas às margens do visível, insurgências e rebeldias cotidianas que, articuladas, podem desestabilizar a hegemonia e agregam a potencialidade de reinventar o passado, na medida em que convocam a construção de contravisualidades.

Figura 229 - Conjunto de imagens. Acervo do estudo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABU-LUGHOD, Lila. Writing against culture. In: FOX, Richard G. (ed.). **Recapturing Anthropology**: Working in the Present. Santa Fe: School for American Research Press, 1991, p. 137-162.

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. **Mana**, v. 7, nº 2, 2001, p. 7- 3.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Caipora e outros conflitos ontológicos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v.5, n.1, jan.-jun., p.7-28, 2013.

ALMEIDA, Sandra. Regina Goulart. Prefácio: apresentando Spivak. In: SPIVAK, G. C. **Pode o Subalterno Falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida; Marco Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, p.1-23, 2010.

AMARAL, Rita de Cássia de Mello Peixoto. Festa à Brasileira: **Significados do festejar, no país que "não é sério"**. Tese (Doutorado) – Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1989.

APPADURAI, Arjun. Putting hierarchy in its place. **Cultural Anthropology**, Washington, n. 3, p. 36-49, 1988.

ARENDT, Hannah. **Walter Benjamin 1842-1940**. Paris: Editions Allia, 2007.

ARIÈS, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1991.

ARRABAL, F. M.; LEITZKE, R.; SABINO, J. (2011). Distrito de Maravilha: características de seu núcleo urbano. **Geografia** (Londrina), 1(1), 21–22. https://doi.org/10.5433/24471747.1983v1n1p21.

AUGÉ, Marc. **Os Domínios do Parentesco** (filiação, aliança matrimonial, residência). Lisboa, Edições 70. col. Perspectivas do Homem, n.º 2, 1978 (trad. Ana Maria Bessa, Les Domaines de la Parenté, Librairie François Maspero, 1975.

AZOULAY, Ariella Aisha. Desaprendendo as origens da fotografia. **ZUM Revista de Fotografia**, n. 17, 29 out. 2019. Disponível em: https://revistazum.com.br/revista-zum-17/desaprendendo-origens-fotografia.

AZOULAY, Ariella Aisha. **História Potencial**: Desaprender o Imperialismo. São Paulo: Ubu, 2024.

BAIRROS, Luzia. Lembrando Lélia Gonzalez. In: **O livro da saúde das mulheres negras**: nossos passos vêm de longe. (orgs) J. Werneck, M. Mendonça e E. C. White. Rio de Janeiro: Pallas: Criola, 2000, p. 42-61.

BALHANA, Altiva. Pilhati. Política imigratória do Paraná. **Revista Paranaense de Desenvolvimento**, Curitiba, n. 87, p. 39-40, jan./abr. 1996.

BANN, Stephen. "Views of the past" - reflections on the treatment of historical objects and museums of history (1750-1850). In: FYTE, Gordon & LAW, John (eds.). **Picturing Power**: visual depiction and social relations. London: Routledge, 1988. p.39-63.

BARNABÉ, Marcos Fagundes. **A organização do território e o projeto de cidade**: O caso da Companhia de Terras Norte do Paraná. 1989. Dissertação (Mestrado) - Escola de Engenharia de São Carlos, Universidade de São Paulo, São Carlos,1989.

BARROS, José D'Assunção. Memória e História: uma discussão conceitual. **Tempos Históricos**, volume 15, 1º semestre de 2011, p. 317-343.

BARROSO, Hayeska Costa. "**Prepare seu coração pras coisas que eu vou contar...": um ensaio sobre a dinâmica das quadrilhas juninas no Ceará**. Dissertação (Mestrado Acadêmico de Políticas Públicas e Sociedade) – Centro de Estudos Sociais Aplicados, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2013.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Phillippe; STREIFF-FENART, Jocelyne (orgs). **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.

BARTHES, Roland. **A câmara clara**: nota sobre a fotografia. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

BATISTA, Marilda. Ética e Imagem em Antropologia: algumas considerações. In: VICTORA, Ceres et al. **Antropologia e Ética:** o debate atual no Brasil. Niterói: EdUFF, 2004.

BAUMAN, Zigmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora. UFMG, (Coleção Humanitas), 2005.

BEAUVOIR, Simone. **O Segundo sexo**: fatos e mitos. Trad. de Sérgio Milliet. 4 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1980.

BEAUVOIR, Simone de. **A velhice**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

BENATTI, Antonio Paulo. **O centro e as margens:** Prostituição e vida boêmia em Londrina (1930-1960). Curitiba: Aos quatro ventos, 1997.

BENJAMIN, Walter. O narrador. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única**. São Paulo: Brasiliense, 1987

BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Trad. de Irene Aron. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Tradução de Irene Aron; Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

BERGSON, Henri. **Matéria e Memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERNAT, Isaac Garson. **O olhar do griot sobre o ofício do ator**: reflexões a partir dos encontros com Sotigui Kouyaté. Tese (Doutorado em Teatro) – PPGT, UNIRIO, 2008.

BIROLI, Flávia. **Responsabilidades, cuidado e democracia**. Rev. Bras. Ciênc. Polít. (18), Sep-Dec 2015.

BIROLI, Flávia. **Gênero e desigualdades**. Limites da democracia no Brasil. São Paulo: Boitempo, 2018.

BONA, Dénèten Touam. **Cosmopoéticas do refúgio**. Tradutora Milena P. Duchiade – Florianópolis, SC: Cultura e Barbárie, 2020.

BORGES, Jorge Luis. **Ficções**. São Paulo: Globo, 1997.

BORIS, Eileen. Produção, reprodução, casa e trabalho. **Tempo Social**, São Paulo: 26 (1): (jun. 2014), 101-121.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BRASIL. **Lei no 4.214**, de 2 de março de 1963. Dispõe sobre o "Estatuto do Trabalhador Rural". Diário Oficial dos Estados Unidos do Brasil, Brasília, DF, 18 mar. 1963. Disponível em < https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1960-1969/lei-4214-2-marco-1963-353992-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em 16/07/2019.

BRITO, Fausto. Crescimento demográfico e migrações na transição para o trabalho assalariado no Brasil. **R. bras. Est. Pop**., Campinas, v. 21, n. 1, p. 5-20, jan./jun. 2004.

BRITO, Isla Antonello Terrana de Melo Bezerra. **Estrutura e liminaridade**: Um estudo sobre a fofoca no Brasil. 2020. 372 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) — Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2020.

BRUNO, Fabiana. **Retratos da Velhice**: um duplo percurso metodológico e cognitivo. 2003. 309 f. Dissertação (Mestrado em Multimeios) – Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

BRUNO, Fabiana. **Fotobiografia**: Por uma metodologia da estética em Antropologia. 2007. 738 f. Tese (Doutorado em Multimeios) – Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

BRUNO, Fabiana. Fotobiografia: por uma metodologia da estética em antropologia. **Resgate:** Revista interdisciplinar de cultura, Campinas, vol. XVIII, n.19, p.27-45. 2010.

BUCK-MORSS, SUSAN. **O passado e o presente**. Florianópolis: Cultura e Barbárie Editora, 2018.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo". In: LOURO, Guacira Lopes (org). **O corpo educado** - pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 151-172.

BUTLER, Judith. 2003. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CAIUBY NOVAES, Sylvia. Imagem e Ciências Sociais, trajetória de uma relação difícil. *In*: BARBOSA, Andréa; CUNHA, Edgar Teodoro da; HIKIJI, Rose Satiko Gitirana (orgs.). **Imagem-conhecimento**: antropologia, cinema e outros diálogos. Campinas: Papirus, 2009. p. 35–60.

CAMARANO, Ana Amélia; ABRAMOVAY, Ricardo**. Êxodo rural, envelhecimento e masculinização no brasil**: panorama dos últimos 50 anos. IPEA, Rio de Janeiro, 1999.

CANCIAN, Nadir Aparecida. **Cafeicultura paranaense (1900 – 1970)**: estudo de conjuntura. 1977. 386 f. Tese (Doutorado em história) – Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Ensaios antropológicos sobre moral e ética**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro,1996.

CARMO, José Henrique. O Paraná: Sua ocupação e o desenvolver de suas atividades econômicas. **Revista paranaense de desenvolvimento**. Curitiba: BADEP, n.76, jul./set.1981.

CARNEIRO, Maria José. Carneiro Ruralidade: novas identidades em construção. **Estudos Sociedade e Agricultura**, 11 de outubro de 1998, p.53-75.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos avançados** 17 (49), 2003.

CARNEIRO, Sueli. Lélia Gonzalez: o feminismo negro no palco da história. In: CEVA, A.; CORREA, P.; SCHUMAHER, S. (ed.). **Projeto memória Brasília**: Abravídeo, 2014.

CARSTEN, Janet. **Cultures of Relatedness:** new approaches to the study of kinship. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas**: o imaginário da república no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

CARONE, Iray. Breve histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial brasileira. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs). **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

CESÁRIO, Ana Cleide C. Norte novo: a expansão da fronteira e seu conteúdo simbólico. In: PAZ, Francisco M. (org.) **Cenários de economia e política:** Paraná. Curitiba: Prephacio,1991.

CHARTIER, Roger. **A história cultural:** entre práticas e representações. Lisboa, Difel, 2002.

CHOAY, Françoise. **O Urbanismo:** utopias e realidades. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.

CLIFFORD, James**. A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeira: EdUFRJ, 2002.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**. São Paulo: Boitempo, 2019.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução de Rane Souza. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

COPQUE, Bárbara. As imagens que me faltam. **GIZ**. São Paulo, v. 5, n.1, p. 265-281, Ago. 2020.

CORRÊA JUNIOR, João Antonio. **O Trem de ferro**. Maringá: Editora 5 de abril, 1991.

CORREIA, Jorge Luiz; STEINKE, Rosana. **Colonização do Norte do Paraná (1925 -1960)**: apontamentos acerca de seu estudo e da produção de um material didático. Secretaria de Educação do Estado do Paraná, 2008.

COSTA, Emília Viotti da. **Da senzala à colôni**a. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

CRENSHAW, Kimberle. **Demarginalizing the intersection of race and sex:** a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. 1989.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.

DA MATTA, Roberto. **A casa e a rua.** Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan. 1987.

DAWSEY, John Cowart. Caindo na cana com Marilyn Monroe: tempo, espaço e Bóias-Frias. **Revista de Antropologia**, 40: 183-225, 1997.

DAWSEY, John Cowart. O Teatro dos 'Bóias-Frias': repensando a antropologia da performance. **Revista Horizontes Antropológicos** 11(24): 2005, 15-34. https://doi.org/10.1590/s0104-71832005000200000.

DARWIN, Charles. **On the origin of species by means of natural selection**. London: Watts, 1950. Reimpressão da primeira edição de 1859.

DEBERT, Guita Grin. Pressupostos da reflexão antropológica sobre a velhice. **Antropologia e Velhice**. Campinas: IFCH/Unicamp, 1998.

DEBERT, Guita Grin. Velhice e o curso da vida pós-moderno. **REVISTA USP**, São Paulo, n.42, p. 70-83, junho/agosto 1999.

DEBERT, Guita. Grin. **A reinvenção da velhice**: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2012.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

DELEUZE, Gilles. **L'Image-Temps**, cinema 2, Paris, Ed. Minuit, 1985.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2008.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix**. O que é filosofia?** Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Cleire. **Diálogos**. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro, São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, Gilles. **A Imagem-tempo**: cinema 2. Tradução Eloísa de Araújo Ribeiro. Revisão filosófica Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DIDI-HUBERMAN, Georges. L'image brûle. In: ZIMMERMANN, Laurent (Org.). **Penser par les images**. Autour des travaux de Georges Didi-Huberman. Nantes: Ed. Cécile Defaut, 2006. p.11-52.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **O que vemos, o que nos olha**. São Paulo: Editora 34, 2010.

DIDI-HUBERMAN, Georges. Échantilloner le chaos. Aby Warburg et l'atlas photographique de la Grande Guerre. **Études Photographiques**. Nº27, Mai, 2011b. Paris: Societé Française de Photographie, p. 6-48, 2011.

DIDI-HUBERMAN Georges. **Quando as imagens tocam o real**. Trad. Patrícia Carmelo e Vera Costa Nova. Belo Horizonte: Revista Pós, p.206-19, v.2, n.4, nov. 2012.

DIDI-HUBERMAN. **A imagem sobrevivente**: história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto; Museu de Arte do Rio, 2013.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Diante do Tempo**: História da Arte e anacronismo das imagens. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2015.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Levantes**. Organização de Georges Didi-Huberman. Tradução de Jorge Bastos; Edgard de Assis Carvalho; Mariza P. Bos-co; Eric R.R. Heneault. São Paulo: edições Sesc São Paulo, 2017.

DUBOIS, Phillippe. **O ato Fotográfico**. Trad. Marina Appenzeller. Campinas, Papirus, 1994.

DUBY, G. Wallon. **Histoire de la France rurale**. Paris: Editions de Seuil, 1984.

DUQUE-ESTRADA, Elizabeth Muylaert. **Devires autobiográficos – a atualidade da escrita de si.** Tese (Doutorado em Letras) – Programa da Pós-Graduação em Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

DUQUE-ESTRADA. Elizabeth Muylaert. **A atualidade da autobiogr**afia. Logos, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 30–33, 2015.

EDWARDS, Elizabeth. Antropologia e Fotografia. **Cadernos de Antropologia e Imagem**, Rio de Janeiro, v.2, p. 11-28, 1996.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os Estabelecidos e os Outsiders:** Sociologia das Relações de Poder a Partir de Uma Pequena Comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

ENGELS, Friedrich. **A Origem da Família da Propriedade Privada e do Estado**. Tradução de Ruth M Klaus. 4. ed. São Paulo: Centauro, 2012.

EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHNEIDER, Liane. **Mulheres no mundo, etnia, marginalidade e diáspora**. João Pessoa: Ideia, 2005.

FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro**: como a antropologia estabelece seu objeto. Trad. de Denise Jardim Duarte; Prefácio de Matti Bunzl. Petrópolis: Vozes, 2013.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras branca**s. Salvador: EDUFBA, 2008.

FARGE, Arlette. **O sabor do arquivo**. São Paulo: Edusp, 2009.

FAVARETO, Arilson. **Ruralidade.** Paradigmas do desenvolvimento rural em questão. São Paulo: IGLU/FAPESP. 2007.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo** (São Paulo - 1991), São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa:** mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia. **A história oculta da fofoca:** mulheres, caça às bruxas e resistência ao patriarcado. São Paulo: Boitempo, 2019a.

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução**. São Paulo: Ed. Elefante, 2019b.

FELIZARDO, Adair; SAMAIN, Etienne. A Fotografia como objeto e recurso de memória. **Discursos Fotográficos**, Londrina, v. 3, n. 3, p. 205–220, 2007.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**, São Paulo, Editora Ática, 1978 [1965].

FERREIRA, Jurandyr Pires (org.). **Enciclopédia dos municípios brasileiros**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1959.

FISHER, E.; **Woman's Creation**: Sexual Evolution and the Shaping of Society, Ed. McGraw-Hill, New York, 1979.

FONSECA, Claudia. **Família, fofoca e honra**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2000.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**, V.1: A vontade de saber. Graal ed. Rio de Janeiro: 1988.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 2000.

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. V. IV, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal, Rio de Janeiro, Record, 1995 [1933].

FUTRICA. **Infopédia**: Dicionário Porto Editora. Porto: Porto editora, 2022. Disponível em: https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/futrica. Acesso em: 10 fev. 2022.

GAGNEBIN, J. M. Canteiro de obra. In: JACQUES, P. B.; BRITTO, F. D. Corpocidade: gestos urbanos. Salvador: EDUFBA, 2017.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. Trad. Maria Bethânia Amoroso. São Paulo: Companhia de Bolso, 2020.

GLUCKMAN, Max. Gossip and scandal. **Current Anthropology**, v. 4, n. 3, p. 307–316, 1963.

GOLDENBERG, Mirian. Corpo, envelhecimento e felicidade na cultura brasileira. Body, aging and happiness in Brazilian culture. **Contemporânea**. Ed.18.vol.9. n.2.2011.

GOLDENBERG, Mirian. **A bela velhice**. Rio de Janeiro: Record, 2015.

GOMES, Valdir. Colonização do Norte do Paraná: um olhar na perspectiva da administração e do meio ambiente. **Sociedade e Território**, Natal, v. 27, nº 1, p. 87-100 jan/jun. 2015.

GONZALEZ, Lélia. A Mulher Negra na Sociedade Brasileira: uma abordagem político-econômica. In: LUIZ, Madel (org.). **O lugar da Mulher:** estudos sobre a condição feminina na sociedade atual. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

GONZALEZ, Lélia. “A categoria político-cultural de amefricanidade”. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

GONZALEZ, L. Por um feminismo afro-latino-americano. In: RIOS, F.; LIMA, M. (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020a. p. 139-150.

GONZALEZ, Lélia. Por um Feminismo Afro-Latino-Americano. In: RIOS, Flávia. LIMA, Márcia (orgs), **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano**. Rio Janeiro: Zahar, 2020b.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: RIOS, F.; LIMA, M. (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020c. p. 75-93.

GONZALEZ, Lélia. E a Trabalhadora Negra, Cumé que Fica? In: GONZALEZ, Lélia; RIOS, Flávia (org.); LIMA, Márcia (org.). **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano**: ensaios, intervenções e diálogos. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 217-219.

GONZALEZ, Lélia. Cultura, Etnicidade e Trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. In: GONZALEZ, Lélia; RIOS, Flávia (org.); LIMA, Márcia (org.). **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano**: ensaios, intervenções e diálogos. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020a. p. 25-44.

GRAMSCI, Antônio. **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, v. 5, 2002.

GRAMSCI, Antônio. **Quaderni de Carcere**. Torino: Einaudi, 2007.

GRAZIANO DA SILVA, J. **O novo rural brasileiro**. 1997. (datil.)

GROS, Frédéric. **Caminhar, uma filosofia**. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

HAESBAERT, Rogério. Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. In: HEIDRICH, A.; COSTA, B.; PIRES, C.; UEDA, V. (Orgs.) **A emergência da multiterritorialidade:** a ressignificação da relação do humano com o espaço. Canoas/Porto Alegre: Editora ULBRA, Editora da UFRGS, 2004.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009 [2004].

HÄGERSTRAND, Torsten. Geography and the study of the interaction between nature and society. **Geoforum**, v. 7, n. 5-6, p. 329-334, 1976.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Edições vértice, 1990.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2013.

HALL, Stuart. “Quem precisa da identidade?”. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 9ª ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2004.

HANDMAN, Marie Élisabeth. **La violence et le ruse:** hommes et femmes dans un village. Paris: EDISUD, 1983.

HANNERZ, Ulf. **Soulside:** Inquiries into Ghetto Culture and Community. New York: Columbia University Press, 1969.

HARAWAY, Donna. Recebendo três mochilas na Colômbia: Bolsas para seguirmos juntos com o problema. *In*: LE GUIN, Ursula K. **A teoria da bolsa de ficção**. 1. Ed.- Rio de Janeiro: Cobogó, 2025.

HARTMAN, Saidyia. **Vidas Rebeldes, Belos Experimentos:** Histórias íntimas de meninas negras desordeiras, mulheres encrenqueiras e queers radicais. Tradução: Floresta. São Paulo: Fósforo, 2022.

HARTMANN Luciana; LANGDON, Esther Jean. Tem um corpo nessa alma: encruzilhadas da antropologia da performance no Brasil. BIB – **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, São Paulo, n. 91, p. 1-31, 2020.

HARVEY, David. **Espaços de esperança**. Tradução: Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2006.

HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Trad. Patrick Burglin. 2.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência de la lógica**. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. 5ª ed. Buenos Aires: Solar, 1982.

HOFF, Sandino. A ocupação do Norte. In. PAZ, Francisco Moraes, (org.) **Cenários de economia e política**. Paraná, Curitiba: Prephacio, 1991.

hooks, bell. **Talking Back**: Thinking Feminist, Talking Black. Boston: South End Press, 1989.

hooks, bell. Devorar al otro: deseo y resistência. **Debate Feminista** – Otredad. México, Ano 7, vol. 13, abril de 1996.

hooks, bell. O olhar opositor: mulheres negras espectadoras. hooks, bell. **Olhares negros:** raça e representação. Tradução Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

hooks, bell. **Teoria Feminista: da margem ao centro**. Tradução: Reiner Patriota. São Paulo: Perspectiva. 2019.

HOWARD, Ebenezer. **Garden Cities of to-morrow**. 2ª ed. Londres: Swan Sonnenschein & Co., 1902.

IANNI, Otávio. **A era do globalismo**. (2ª edição). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

IBGE-Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo demográfico 2010**: características da população e dos domicílios - resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE; 2010.

INGOLD, Tim. The temporality of the landscape. **World Archaeology, Conceptions of Time and Ancient Society**, v.25, n.2, (Oct.1993), pp.152–174.

INGOLD, Tim. The picture is not the terrain. Maps, paintings, and the dwelt-in world. **Archaeological Dialogues**, vol. 4, nº 1, Cambridge, Cambridge University Press, May, 1997.

INGOLD, Tim. **The perception of Environment**: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. London, New York: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação,** Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 25–44, 2012.

INGOLD, Tim. **Líneas**: una breve história. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A, 2015.

INGOLD, Tim. Antropologia versus etnografia. Trad. Rafael Antunes Almeida. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 26, v.1, 2017.

INGOLD, Tim. **Antropologia**. Para que serve? Trad. Beatriz Silveira Castro Filgueiras. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2019.

INGOLD, Tim. **Estar Vivo**: Ensaios sobre movimento e descrição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021a.

INGOLD, Tim. A temporalidade da paisagem. *In*: BESSA, Altamiro Sergio Mol (org). **A unidade múltipla**: ensaios sobre a paisagem. Belo Horizonte: Escola de Arquitetura da UFMG, 2021b.

INGOLD, Tim. **Linhas**: uma breve história. Trad. Lucas Bernardes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022a.

INGOLD, Tim. **Fazer**: Antropologia, arqueologia, arte e arquitetura. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2022b.

JARVIS, Robin. **Romantic writing and pedestrian** travel. Londres: Macmilan, 1997.

JOFFILY, José. **Londres-Londrina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução Jess De Oliveira. 1ª ed. Rio de Janeiro: Codogó, 2019.

KLEE, Paul; SPILLER, Jurg. (orgs.) **Notebooks**. Vol. 1: The thinking eye. Londres: Lund Humphries, 1961.

KOFES, Suely. Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser? In: KOFES, Suely. MANICA, Daniela. **Vida &grafias**. Narrativas antropológicas: entre biografia e etnografia. Rio de Janeiro: Lamparina editora, 2015, p. 20-39.

KREIMER, Roxana. Nietzsche, autor de "Funes el memorioso": Crítica al saber residual de la modernidad. In: CANAPARO, Claudio; LOUIS, Annick; ROWE, William; KAUFMAN, Alejandro. (org.). Jorge Luis Borges: intervenciones sobre pensamiento y literatura. Barcelona: Paidós Ibérica, 2000.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**: uma introdução à teoria do ator-rede. Salvador: EDUFBA-EDUSC, 2012.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana F. Borges. 4. ed. Campinas-SP: Unicamp, 1996.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

LE GUIN, Ursula K. **A teoria da bolsa de ficção**. Tradução de Isabel Diegues. 1 ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2005.

LEFEBVRE, Henri**. La revolucioin urbana**. Madrid, Alianza Editorial, 1972.

LEITE, Miriam Moreira. **Retratos de família**: leitura da fotografia histórica. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993. (Texto e Arte, v. 9)

LEITE, Miriam Moreira. **Retratos de família**: Leitura da fotografia histórica. São Paulo: Edusp, 2001.

LEME, Edson Holtz. **Noites ilícitas**: histórias e memórias da prostituição. 2ª ed. Londrina: EDUEL, 2009.

LENHARO, Alcir. **Colonização e trabalho no Brasil**: Amazônia, Nordeste e Centro-Oeste, os anos 30. Campinas: EDUNICAMP, 1985.

LENHARO, Alcir. **Sacralização da política**. Campinas: Papirus, 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem. Campinas**: Papirus, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

LOURO, Guacira. **Gênero, sexualidade e educação**. Uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis: Vozes, 1997.

LOURO, Guacira. "Segredos e mentiras do currículo. Sexualidade e gênero nas práticas escolares". In: Luiz Heron Silva (org.), **A escola cidadã no contexto da globalização**. Petrópolis: Vozes, 1998. p.33-47

LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da Sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes (org). **O corpo educado** - pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 7-35.

LYE, Tuck Po. **Knowledge, forest, and hunter-gatherer movement**: the Batek of Pahang, Malaysia. University of Hawai'i (tese não publicada), 1997.

MAFFI, Aline de Jesus. **Entre visibilidades e (in)visibilidades**: os usos da fotografia no ensino de Sociologia e História. 2018. 242 f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em Docência para a Educação Básica, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências, Bauru, 2018.

MAGNANI, J. Guilherme. O (velho e bom) caderno de campo. **Revista Sexta Feira**, n.1, p. 8-12, maio 1997.

MAGNANI, J. Guilherme. **Festa no pedaço**: cultura popular e lazer na cidade. São Paulo, Hucitec, 1998.

MAGNANI, J. Guilherme. Etnografia como prática e experiência, **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 129-156, jul./dez. 2009.

MALINOWSKI, Bronisław Kasper. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. São Paulo: Ubu Editora, 2018 [1922].

MARTIN, Jorge. Borges, Funes y… Bergson. Variaciones Borges. **Pittsburgh**, n. 19, p. 195-208, 2005.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memória.** Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, São Paulo, 1997.

MARTINS, Leda Maria. Performances do tempo e da memória: os congados. **O Percevejo – Revista de Teatro, Crítica e Estética**, Rio de Janeiro, ano 11, n. 12, p. 68-83, 2003.

MARX, Karl. **O Capital:** Crítica da Economia Política. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. Livro primeiro. Tomo I. Cap. I. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MATTOS, Marcelo. **A Classe trabalhadora de Marx ao nosso tempo**. São Paulo: Boitempo, 2019.

MAUSS, Marcel. As Técnicas Corporais. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva. Forma e Razão da troca nas sociedades arcaicas. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, [1925] 2003.

MENDRAS, H. **La fin des paysans**. Paris, Colin, 1976.

MIRZOEFF, Nicholas. O direito a olhar. **ETD - Educação Temática Digital**, Campinas, SP, v. 18, n. 4, p. 745–768, 2016. DOI: 10.20396/etd.v18i4.8646472.

MONTERO, Paula. Questões para a etnografia numa sociedade mundial. **Novos Estudos.** Cebrap, São Paulo, n. 36, p. 161-177, 1993.

MORIN, Edgar. **O Cinema ou o Homem Imaginário**-Ensaio de Antropologia. Lisboa, Moraes Editores, 1980.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. 2. Ed. São Paulo: Perspectivas, 2019.

MULLER, Nice Lecocq. Contribuição ao estudo do norte do Paraná. **Boletim Paulista de Geografia**, n.22, p.55-97, 2001.

MULLER, NICE Lecocq. Contribuição ao Estudo do Norte do Paraná. *In*. FRESCA, T.M.; CARVALHO, M.S. de. (orgs.). **Geografia e Norte do Paraná**: um resgate histórico, Londrina: Edições Humanidades, v. 2. p. 19-70, 2007.

MUNN, Nancy. **Walbiri Iconography**: Graphic Representation and Cultural Symbolism um a Central Australian Society. Ithaca: Cornell University Press, 1973.

NARAYAN, Kirin. **How Native is a "Native" Anthropologist?** American Anthropologist, [s.l.] v. 95, n. 3, p. 671-686, Sep. 1993.

NASCIMENTO, Beatriz. A Mulher Negra e o Mercado de Trabalho. In: NASCIMENTO, Beatriz; RATTS, Alex (org.). **Uma História Feita por Mãos Negras:** Relações raciais, quilombos e movimentos. Rio de Janeiro: Zahar, 2021, p. 55-61.

NASCIMENTO, Letícia Carolina Pereira do. **Transfeminismo**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

NEVES, Rita Ciotta. A perspectiva pós-colonial de Antoni Gramisci: os subalternos. **Babilónia**, n. 8, v. 9, p. 59-64, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida**. Tradução de André Luís Mota Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.

NORA, Pierre. Mémoire collective. In. Le Goff, Jacques. et ali (orgs). **La nouvelle histoire**. Paris, Retz, 1978.

NORA, Pierre**. Les lieux de mémoire** – I: La République. Paris: Gallimard,1984.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n.10, p.7-28, dez.1993.

NYE, Andrea. **Teoria feminista e as filosofias do homem**. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1995.

OBSBAWN, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. (Orgs). **A invenção das tradições**. Trad. Celina Cardim Cavalcante. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

OLIVEIRA, Carolina da Silva. **A "geada negra" de 1975 em Londrina-Pr**: De evento climático a lugar de memória. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História Social do Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina - UEL, 2017.

OLIVEIRA, Edilson Luis de. **Divisão do trabalho e circuitos da economia urbana em Londrina – PR**. 2009. 338 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

OLIVEIRA, Luiz Roberto Cardoso. A antropologia e seus compromissos ou responsabilidades éticas. In: FLEISCHER, S; SCHUCH, P. **A Ética e regulamentação na pesquisa antropológica**. Brasília: Editora UNB, 2010.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Discurso fundador**: a formação do país e a construção da identidade nacional. Campinas: Pontes, 1993.

PAASI, A. Boundaries. In: Harrison, S.; Pile, S. & Thirift, N. (orgs). **Patterned ground: entanglements of and culture**. Londres: Reaktion, 2004.

PRADO JUNIOR, Caio. **Evolução política do Brasil e outros ensaios**. São Paulo: Brasiliense, 1977.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografi**a. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

Perfil dos distritos 2013. Prefeitura Municipal de Londrina. Secretaria Municipal de Planejamento, Orçamento e Tecnologia. Londrina, 2013.

PIETRAFESA DE GODOI, Emília. Territorialidade: trajetórias e usos do conceito. **Raízes**, Paraiba, v. 34, n. 2, p. 8–16, 2014.

PIETRAFESA DE GODOI, Emília. **Apontamentos sobre memória, tempo e pessoa**. Comitê Quilombos/Associação Brasileira de Antropologia – ABA, 2020.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3–15, 1989.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 116-142.

RABELAIS, François. **O Quarto Livro dos Fatos e Ditos Heroicos do Bom Pantagruel**. Cotia: Ateliê Editorial, 2015.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

ROCHE, Jean. **A colonização alemã e o Rio Grande do Sul**. São Leopoldo: Oikos, 2022.

ROMPATTO, Maurílio. A revolta dos colonos da Fazenda São Pedro, microrregião areia Branca do Tucum, extremo noroeste do Paraná (1964). **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, vol. 12, n. 1, jan.-jul., 2019.

ROUILLÉ, André. **A fotografia: entre documento e arte contemporânea**. São Paulo: SENAC, 2009.

SAFFIOTTI, Heleieth. **Gênero, patriarcado e violência**. São Paulo: Expressão popular, 2015.

SAHLINS, Marshal. **What Kinship is** - and Is Not. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2013.

SAID, Edward W. **Orientalismo:** o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SAID, Edward W. **Humanismo e crítica democrática**. Tradução: Isaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SALLES, Iraci Galvão. **Trabalho, progresso e a sociedade civilizada**. São Paulo: Hucitec, 1986.

SAMAIN, Etienne. Apresentação: um espelho surpreendente. In: SAMAIN, Etienne. **O fotográfico**. 3. ed. São Paulo: Hucitec; Senac, 2005.

SAMAIN, Etienne. As imagens não são bolas de sinuca. Como pensam as imagens. *In*: SAMAIN, Etienne (org**.). Como pensam as imagens**. São Paulo: Editora Unicamp, 2014.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**: técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 1996.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 49-82.

SCHNEIDER, Claércio Ivan. "Nós e os outros": aspectos da formação de um consenso de comunidade (Oeste do Paraná, 1946-1960**). História**: Questões & Debates, Curitiba, Editora da UFPR, n. 34, 2001, p. 225-259.

SCHNEIDER, David. **American Kinship**. A cultural account. Chicago, London: 1968.

SCHNEIDER, David. **A Critique of The Study of Kinship**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.

SCHWARTZ, J. (Org.). **Borges no Brasil.** São Paulo: Editora Unesp, 2000.

SERRA, Elpidio. **Processos de ocupação e a luta pela terra agrícola no Paraná**. 1991. 361 f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Rio Claro, 1991.

SILVA, Tomaz Tadeu da. "A produção social da identidade e da diferença". In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

SIMIONATTO, Ivete. Política, cultura e hegemonia: as classes subalternas em questão. In: **Seminário Internacional Gramsci e os Movimentos Populares**, Niterói, 2010, p. 35-45.

SONTAG, Susan. **Ensaios sobre a fotografia**. Trad. Joaquim Paiva. Rio de Janeiro, Arbor, 1981.

SOROKIN, P.A. ZIMMERMAN, C.C. GALPIN, C.J. Diferenças Fundamentais entre o mundo rural e o urbano. *In:* MARTINS, José de Souza**. Introdução crítica à sociologia rural**. São Paulo: Hucitec, 1981.p.198-224.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Foreword: Upon Reading the Companion to Postcolonial Studies. In: SCHWARZ, Henry; RAY, Sangeeta (Eds.). **A Companion to Postcolonial Studies**. Oxford: Blackhell, 2000. p. xv- xxii.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra R. Goulart Almeida; Marcos Feitosa; André Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STRATHERN, Marilyn. **O Gênero da Dádiva**. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: UBU, 2017.

TANSI, Sony Labou. **Les sept solitudes de Lorsa Lopez**. Paris: Le Seuil, 2014 [1985].

TOMAZI, Nelson Dacio. **Certeza de lucro e direito de propriedade**: o mito da Companhia de Terras Norte do Paraná. Assis, 1989. Dissertação (Mestrado) - Departamento de História, UNESP.

TOMAZI, Nelson Dacio. **Norte do Paraná**: Histórias e fantasmagorias. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 1997.

TOMMASINO, Kimiye. **A História dos Kaingáng da bacia do Tibagi**: Uma sociedade Jê Meridinonal em movimento. São Paulo, 1995, 348 p. Tese (Doutorado em Antropologia) - Departamento de Antropologia da F.F.L.C.H., Universidade de São Paulo, 1995.

TREVISAN, Ricardo. **Cidades novas**. Brasília: Editora UNB, 2020.

TURAZZI, Maria Inez. **A euforia do progresso e a imposição da ordem**: a engenharia, a Indústria e a organização do trabalho na virada do século XIX ao XX. São Paulo: Marco Zero, 1989.

VANALI, Ana Crhistina. CRUZ, Katiano Miguel. Um exemplo de ‘old money’ no Paraná: a família Rocha Loures. **REVISTA NEP** (Núcleo de Estudos Paranaenses) Curitiba, v.2, n.2, p. 1-26, maio 2016.

VELHO, Gilberto. Observando o Familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira. **A Aventura Sociológica**, Rio de Janeiro, Zahar, 1978, p. 121/132.

VENDRAME, Ines. Micro-história e história da imigração: pensando o problema do equilíbrio e da complexidade. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 10, n. 25, p. 267 - 288, jul./set. 2018.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo descolonial**. São Paulo: Ubu editora, 2020.

VIDAL, Laurent. **Acervos pessoais e memória coletiva**: alguns elementos de reflexão. Patrimônio e Memória. UNESP – FCLAs – CEDAP, v.3, n.1, p. 3-13, 2007.

VIDAL, Laurent. **Mazagão, a cidade que atravessou o Atlântico**: do Marrocos à Amazônia (1769-1783). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

VIDIGAL, Cássio. Contribuição para o estudo de uma região do Paraná. **Revista do Ateneu Paulista de História**. São Paulo: s. editora, ano CI, n. 6, jul.1969.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, abril, 2002.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura. São Paulo, Cosac Naify, 2010.**

WAGER, Roy. **Símbolos que representam a si mesmos**. Trad. de Priscila Santos da Costa. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

WAIBEL, Leo. **Capítulos de geografia tropical e do Brasil**. Rio de Janeiro: IBGE, 1958.

WARBURG, Aby. **Histórias de fantasmas para gente grande**. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.

WIEBE, Rudy. **Playing dead:** a contemplation concerning the Arctic. Edmonton: NeWest,. 1989.

WOODWARD, Kathryn. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

YOUNG, Daina. The life and death of cars: private vehicles on the Pitjantjatjara lands, Souths Australia. In: Miller, D. (org.) **Car cultures**. Oxford: Berg, 2001.

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Trad. de André Telles. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.