



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO/UFMA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, SAÚDE E TECNOLOGIA/CCSST
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA/PPGS

MEU PÉ DE MIRINDIBA FLORIDO:

os Lugares de Memórias dos Idosos em Porto Franco-MA

MAISA MARINHO DIAS

IMPERATRIZ

2025

MAISA MARINHO DIAS

MEU PÉ DE MIRINDIBA FLORIDO:
os Lugares de Memórias dos Idosos em Porto Franco-MA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação
(*stricto sensu*) em Sociologia da Universidade Federal do
Maranhão, como parte dos requisitos para obtenção do
título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Rogério de Carvalho Veras

IMPERATRIZ

2025

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Marinho Dias, Maisa.

MEU PÉ DE MIRINDIBA FLORIDO : os Lugares de Memórias dos Idosos em Porto Franco-MA / Maisa Marinho Dias. - 2025.

168 p.

Orientador(a): Rogério de Carvalho Veras.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Sociologia/ccim, Universidade Federal do Maranhão, Imperatriz, Maranhão, 2025.

1. Lugar de Memória. 2. Idosos. 3. Representações. 4. História Oral. 5. Porto Franco - Ma. I. de Carvalho Veras, Rogério. II. Título.

MAISA MARINHO DIAS

MEU PÉ DE MIRINDIBA FLORIDO:

os Lugares de Memórias dos Idosos em Porto Franco- MA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação
(*stricto sensu*) em Sociologia da Universidade Federal do
Maranhão, como parte dos requisitos para obtenção do
título de Mestre em Sociologia.

Aprovada em: 27/05/2025

BANCA EXAMINADORA

Dr. Rogerio de Carvalho Veras (PPGS-UFMA)
(Presidente da banca)

Dr^a. Paula Cristiane de Lyra Santos (PROFHISTÓRIA-URCA)
(Avaliador externo)

Dr^a. Karina Almeida de Sousa (PPGS-UFMA)
(Avaliador interno)

*A história é feita de memórias que
recusam o esquecimento.*

– Eric Hobsbawm

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é fruto de um caminho árduo, percorrido ao lado de pessoas que precisam e merecem ser lembradas, pois foram elas que me fizeram acreditar que seria possível chegar até aqui e caminharam junto comigo nessa trajetória. Não acredito na ideia de meritocracia, pois compreendo que, em um país como o Brasil, o mérito está entrelaçado com as lutas e batalhas diárias que a classe trabalhadora precisa enfrentar. Assim, esta produção não se resulta apenas do meu esforço individual, mas também dos privilégios, por menores que sejam, e das oportunidades que tive ao longo do percurso.

Agradeço primeiramente a Deus, pois, sem Ele, sem o dom da vida e a saúde que me concedeu, eu não teria chegado até aqui. Registro também o meu reconhecimento à pequena Maisa, que, mesmo sem os meios necessários, nunca desistiu. Sempre buscou dar o seu melhor, mesmo quando parecia insuficiente, e optou por seguir, mesmo quando desistir parecia o caminho mais fácil. Escolheu enxergar o lado bom, não como mérito, mas como uma reparação histórica (minha e da minha família), pois, quando eu venço, todos que caminham comigo também vencem.

Agradeço à Fundação CAPES pelo financiamento desta pesquisa. Sem a bolsa de incentivo, não teria conseguido custear minhas idas e vindas de Porto Franco a Imperatriz e, tampouco, me dedicar integralmente ao programa. Esse apoio foi imprescindível. Agradeço também à UFMA pelo acolhimento, tanto institucional quanto humano, e ao PPGS e a todo o corpo docente que cruzou meu caminho, direta ou indiretamente, pelos ensinamentos compartilhados ao longo desses 24 meses de mestrado. Em especial, agradeço ao meu orientador, professor Dr. Rogério Veras, que sempre me guiou com genuinidade, comprometimento, empatia e respeito. Ao seu lado, construí este trabalho, e sem sua orientação, esta produção certamente teria seguido outros caminhos.

Aos meus pais, José e Mariza, que sempre me apoiaram e me incentivaram a acreditar que eu poderia ser, a cada dia, a minha melhor versão. Filha de pequenos produtores rurais, nunca tive muito, mas o pouco que tive me fez quem sou hoje. Não me deram riquezas materiais, mas considero-me rica por ser filha de vocês, que sempre me prometeram o céu e, mesmo que eu tenha alcançado apenas o topo das árvores, me ensinaram a valorizar cada pequena conquista. Aos meus irmãos, Josélia, Danilo e Daniel, obrigada por tornarem a jornada mais leve e por me proporcionarem momentos de alegria e descontração quando mais precisei.

Ao meu esposo, João, obrigada por me incentivar a buscar sempre o melhor para mim e para o meu futuro, mesmo que isso significasse passar dias longe de você. Seu apoio incondicional, carinho e amor me deram segurança para seguir sem desistir.

Agradeço à turma de 2023 do PPGS, especialmente aos colegas que compartilharam comigo disciplinas, artigos, dúvidas, soluções, ansiedades e risadas: Carmelita, Fernanda, Bruna, Patrícia, Carla e Renan. Um agradecimento especial à Danielle, minha parceira constante nessa jornada. Ao lado de vocês, o caminho foi menos íngreme.

Aos colegas e amigos de turmas anteriores, que conheci por acaso ou destino, agradeço pelas trocas de experiências e pelo auxílio, muitas vezes oferecido sem que eu pedisse. Com vocês, aprendi que a pesquisa não se constrói sozinha: é preciso caminhar com aqueles que também desejam trilhar esse percurso.

Aos meus amigos de outros contextos, são tantos que prefiro não citar nomes para não correr o risco de esquecer alguém. Orgulho-me por ter muitos amigos e sou grata pelo apoio de cada um. Seja em conversas diretas ou indiretas, obrigada por contribuírem para mais esta etapa da minha trajetória. Vocês são responsáveis por muitos dos meus sorrisos e pelas alegrias que compartilho diariamente.

Obrigada!

RESUMO

A pesquisa teve como objetivo de compreender como os idosos representam seus lugares de memória em Porto Franco-MA, buscando a evocação das memórias (Halbwachs, 1990) de sujeitos historicamente subalternizados e silenciados (Spivak 2010). Por meio dessas lembranças e de suas reinterpretações, investigou-se como contribuem para a constituição da identidade e da história dos porto-fraquinos. A análise partiu da interpretação da categoria de Lugar de Memória (Nora, 1993) como um campo de disputas e lutas simbólicas, articulando-a às contribuições das teorias e metodologias da História Oral (Alberti, 2005) e os estudos sobre memória dos idosos (Bosi, 1994), para compreender de que forma estes espaços, ao serem narrados, podem se constituir como patrimônios culturais. Os dados foram produzidos por meio de dez entrevistas semiestruturadas e conversas informais realizadas no Centro de Convivência da Terceira Idade (CCTI). Em oposição crítica à narrativa hegemônica que marca a história de Porto Franco, evidenciou-se que os lugares de memória, além de guardar lembranças, revelam processos de exclusão e silenciamento. Observou-se ainda como espaços estigmatizado, a exemplo do Pé de Mirindiba, mesmo situado em área periférica, podem adquirir para os interlocutores simbolismo e representações, de modo semelhante ao Pé de Tarumã para Waldemar Pereira (1997). As narrativas revelam que as memórias, constituídas e ressignificadas no diálogo entre espaço e experiência, carregam nuances que oscilam entre a nostalgia e o sofrimento.

Palavras-chave: Lugar de Memória. Idosos. Representações. História Oral. Porto Franco-MA.

ABSTRACT

The research aimed to understand how elderly residents represent their places of memory in Porto Franco, Maranhão, seeking the evocation of memories (Halbwachs, 1990) of historically subalternized and silenced subjects (Spivak, 2010). Through these recollections and their reinterpretations, the study investigated how they contribute to the construction of the identity and history of the people of Porto Franco. The analysis was based on the interpretation of the category "Place of Memory" (Nora, 1993) as a field of disputes and symbolic struggles, linking it to the contributions of Oral History theories and methodologies (Alberti, 2005) and studies on the memory of the elderly (Bosi, 1994), to understand how these spaces, when narrated, can become cultural heritage. Data were collected through ten semi-structured interviews and informal conversations conducted at the Elderly Community Center (CCTI). In critical opposition to the hegemonic narrative that shapes the history of Porto Franco, it was evident that places of memory, in addition to preserving recollections, also reveal processes of exclusion and silencing. It was further observed how stigmatized spaces, such as Pé de Mirindiba, even located in a peripheral area, can acquire symbolism and representations for the interlocutors, in a way similar to Pé de Tarumã for Waldemar Pereira (1997). The narratives reveal that memories, constituted and re-signified in the dialogue between space and experience, carry nuances that oscillate between nostalgia and suffering.

Keywords: Place of Memory. Elderly. Representations. Oral History. Porto Franco-MA.

LISTA DE IMAGENS

Figura 1 - Delimitação do espaço urbano em Porto Franco.....	15
Figura 2 - Localização de Porto Franco no Maranhão.....	16
Figura 3 - Centro de Convivência da Terceira Idade (CCTI).....	21
Figura 4 - Atividade recreativa no CCTI (2025)	22
Figura 5 - Atividade de desporto no CCTI (2025)	23
Figura 6 - Pé de Mirindiba com decoração festiva.....	65
Figura 7 - Pé de Mirindiba.....	80
Figura 8 - Localização do Pé de Mirindiba	81
Figura 9 - Dona Amélia, 75 anos	99
Figura 10 - Dona Lindioneza, 70 anos	100
Figura 11 - Rua Joaquim Pereira (1969)	101
Figura 12 - Rua Joaquim Pereira em janeiro de 2025.....	102
Figura 13 - Praça do Mercado (sem datação)	104
Figura 14- Beira Rio em festividade	104
Figura 15 - Praça Getúlio Vargas (1969)	106
Figura 16 - Praça da Bandeira (1969)	108
Figura 17 - Visita de alunos do IEMA ao Museu Virginia Macedo.....	108
Figura 18 - Museu Virginia Macedo.....	110
Figura 19 - Prefeitura Municipal de Porto Franco (1969)	112
Figura 20 - Prefeitura Municipal de Porto Franco (2020)	112
Figura 21 - Salão Paroquial, Igreja Matriz e Convento de Porto Franco (sem datação)	114
Figura 22 - Vista Panorâmica da Capela do Sagrado Coração de Jesus e do Prédio do Instituto Educacional do Maranhão (IEMA).....	114
Figura 23 - Abertura da festa do Divino Espírito Santo em 2017.....	115
Figura 24 - Paróquia Nossa Senhora da Imaculada Conceição (sem datação)	117
Figura 25 - Vista Panorâmica Paróquia Nossa Senhora da Imaculada Conceição (2018)	117
Figura 26 - Escola Clarindo Santiago (sem datação)	119
Figura 27 - Fachada do Instituto Federal do Maranhão (IFMA), 2024.....	119
Figura 28 - Unidade Integrada Centro Educacional de Porto Franco (sem datação)	121
Figura 29 - Correios e Telégrafos (sem datação)	124
Figura 30- Vista Panorâmica do Prédio dos Correios (2024)	124
Figura 31 - Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Porto Franco-MA (sem datação).....	126
Figura 32 - Estação rodoviária (sem datação)	129

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CAPES	Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CCTI	Centro de Convivência da Terceira Idade Educação de Jovens e Adultos
CIATDAL	Companhia de Dança e Teatro - Arte Livre
EJA	Educação de Jovens e Adultos
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IEMA	Instituto Estadual do Maranhão
IFMA	Instituto Federal do Maranhão
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
PPGS	Programa de Pós Graduação em Sociologia
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
UFT	Universidade Federal do Tocantins
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
a) O lugar e os métodos da pesquisa	15
b) Entrada no campo	18
c) Sobre os interlocutores	28
d) Construção dos capítulos	34
CAPÍTULO 1 - MEMÓRIAS SUBALTERNAS: CAMINHOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS EM PESQUISAS COM IDOSOS	36
1.1- Subsídios teóricos da História Oral como aporte metodológico: caminhos e estratégias de pesquisa	36
1.2 - Explorando o Conceito de Memória: teorias e perspectivas	43
1.3- A Voz dos Sujeitos Silenciados	55
1.4 - Sentidos e Ressignificações dos Lugares de Memória a Partir do Pé de Mirindiba	62
CAPÍTULO 2 - ENTENDENDO PORTO FRANCO COMO UM LUGAR DE MEMÓRIAS	69
2.1 - Um Olhar sobre a Cidade de Porto Franco	70
2.2 - A Formação da identidade porto-franquina: olhares sobre a cidade e suas narrativas	76
2.3 - Decolonizando o Entendimento de Patrimônio: Uma Perspectiva Crítica	90
2.4 - Lugares que Contam Histórias: os espaços de memória de Porto Franco	96
CAPÍTULO 3 - PODE O SUBALTERNO LEMBRAR?	132
3.1 - Desvendando as Representações dos Espaços Urbanos	132
3.2 Dos Idosos aos Lugares	142
3.2.1 - Dona Maria	143
3.2.2 - Seu José	145
3.2.3 - Dona Rosa	147
3.2.4 - Dona Josefa	149
3.2.5 - Seu Pedro	152
3.3 - Caminhos futuros: Possíveis Desdobramentos	154
CONSIDERAÇÕES FINAIS	157
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	161
ANEXO A	166
ANEXO B	167

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa busca promover a identificação e a valorização de discursos plurais, com o objetivo de contribuir para a conscientização sobre a diversidade cultural e social de Porto Franco. Somos sujeitos pensantes, e nossos discursos produzem história e significados. Como bem argumenta Ecléa Bosi (1994), o estudo sobre memórias na vida do idoso¹ é fundamental para conferir sentido e valorização à sua trajetória, fortalecendo sua identidade e a construção social de suas trajetórias. Encapsulando a expressão "lembrar é viver", compreende-se a memória como um componente vital da experiência humana.

A memória conecta o passado e o presente, permitindo a construção de um futuro. Considerada elemento central da nossa identidade, mesmo quando evocada de forma involuntária, ela reestrutura nossos discursos. Foi por perceber a urgência de estudos sobre as memórias dos idosos de Porto Franco que iniciei esta análise, buscando compreender como essas memórias são constituídas, a partir de quais discursos e sentidos. Afinal, o poder de coerção das memórias é capaz de transformar até mesmo o passado vivido e a história de gerações.

Esta pesquisa surgiu a partir de um problema social observado ao final da minha graduação em Ciências Sociais: a escassez de estudos acadêmicos e científicos sobre as memórias e histórias de Porto Franco. Por muito tempo, a história “erudita” silenciou narrativas culturais e sociais, o que também se refletiu no contexto local. Diante disso, este trabalho propõe uma mudança de perspectiva, ressignificando os entendimentos sobre exclusão e silêncio que permeiam o imaginário cultural de Porto Franco.

Ao longo do planejamento, essa proposta assumiu diferentes percursos, desde o questionamento sobre quem seriam os interlocutores ideais até as idas a campo e os desafios de acesso aos espaços de memória. Além disso, o planejamento e estratégia precisou ser adaptado

¹ Durante a pesquisa, adotarei o termo "idoso" como designativo dos interlocutores da pesquisa, em diálogo com a obra de Ecléa Bosi (1994). Utilizo o termo de maneira consciente por duas razões principais. A primeira é em respeito à autodeclaração dos interlocutores que se identificam como idosos, compreendendo essa fase como um período natural da vida, marcado pela acumulação de experiências e sabedoria. A segunda é que, mesmo sabendo da crítica ao termo "idoso", creio que é uma terminologia menos suscetível aos preconceitos que sobrecarregam o termo “velho”. Segundo Bosi, o termo “idoso”, por sua vez, frequentemente carrega uma impessoalidade atribuída aos indivíduos nessa fase, sendo percebido como uma tentativa de suavizar a realidade da velhice. Isso, por sua vez, distancia as complexidades que acompanham o envelhecimento e a trajetória de vida dessas pessoas. Bosi critica essa visão estigmatizada e redutora imposta pela sociedade às pessoas velhas, e que valoriza a juventude e a produtividade, sujeitando os idosos à marginalização. Estando ciente que, assim como aponta a autora, o uso do termo "idoso" tende a uniformizar e invisibilizar as experiências diversas e profundas da velhice, preferi adotar "idoso", pois pretendo evidenciar que a velhice é uma etapa digna, repleta de significados e complexidades, contrariando a perspectiva social que diminui seu valor. É por essa análise que ao longo da pesquisa me direciono ao sujeitos de pesquisa como idosos, com objetivo de valorizar, suas memórias e trajetórias de vida.

à minha nova rotina: durante o desenvolvimento da pesquisa, fui aprovada como servidora efetiva no cargo de professora da educação básica no estado do Tocantins, lotada na cidade de Paraíso do Tocantins. Isso me distanciou aproximadamente 500 km do município de Porto Franco, local em que vivi e construí minha história até o início de 2024, e onde se localiza o campo de pesquisa.

Esse desfecho trouxe desafios ao andamento da investigação, exigindo reorganização e redefinição de estratégias que se desdobraram até a conclusão deste trabalho. As adaptações metodológicas foram guiadas pelos dados produzidos e pelas contribuições possíveis aos interlocutores da pesquisa. Apesar dessas mudanças, o compromisso com o propósito inicial foi mantido: compreender os lugares de memória a partir das vivências dos idosos.

A investigação buscou explorar os espaços do município, analisando como são apropriados, ressignificados e carregados de afeto por meio dos discursos registrados em entrevistas semiestruturadas, analisadas sob a perspectiva teórico-metodológica da História Oral. A questão central do estudo é: como os idosos representam seus lugares de memória de Porto Franco-MA? A partir dessa pergunta, define-se o objetivo geral da pesquisa: compreender como os idosos constroem, representam e ressignificam seus lugares de memória de Porto Franco-MA, analisando de que forma suas vivências e narrativas contribuem para a construção da identidade local.

Os objetivos específicos são: a) Entender como se constituem as memórias; b) Identificar os lugares de memória de Porto Franco a partir das narrativas dos idosos; c) Analisar como os idosos representam e ressignificam os espaços a partir de suas memórias.

Para fundamentar essa análise, destaca-se a categoria "lugar de memória", desenvolvida pelo historiador francês Pierre Nora. O termo refere-se a símbolos, materiais ou imateriais, que carregam um significado atribuído por um grupo por meio da memória coletiva. Esses lugares podem incluir monumentos, paisagens, celebrações, rituais, museus, arquivos, bibliotecas, edifícios, eventos, pessoas, textos, imagens, fotografias ou até mesmo estratégias de lembrança, como o "um minuto de silêncio" representando esforços conscientes de preservação da memória.

Esse conceito é aprofundado na obra "Les Lieux de Mémoire" (Os Lugares da Memória), em que Nora (1993) analisa como certos espaços na França se tornaram portadores da memória histórica e cultural do país. Para o autor, esses lugares emergem em resposta a crises de memória viva, exigindo a criação de marcos simbólicos onde a memória coletiva possa ser cristalizada e preservada. Nora (1993, p. XXIV) afirma que os lugares de memória "são rituais de uma sociedade sem ritual, sacralidades passageiras em uma sociedade que

dessacraliza, ilusões de eternidade.” Ou seja, tentativas frágeis, porém significativas de preencher o vazio deixado pelas transformações das sociedades modernas.

Cristalizar uma memória é, aqui, uma metáfora utilizada para descrever o processo que se dá quando se transformam lembranças subjetivas em formas concretas e transmissíveis. Existe uma lógica a qual aponta que memórias, quando se cristalizam, se tornam mais definidas e duradouras, as memórias adquirem força e longevidade, como no caso de monumentos, os chamados patrimônios de “pedra e cal”. Esse conceito se refere a patrimônios materiais compostos por edificações, templo, palácios e demais estruturas físicas.

Nora (1993) utiliza o termo para evidenciar a importância dos monumentos enquanto marcos da memória coletiva, atribuindo-lhes valor histórico e cultural. Maria Cecília Fonseca (2001) amplia essa perspectiva, defendendo que o patrimônio de “pedra e cal” não se restringe à valorização material, mas também a representação da identidade cultural e da história de um povo. As construções físicas funcionam como testemunhos da trajetória social, fortalecendo a identidade coletiva.

Segundo Nora (1993, p. 163), “o patrimônio é menos um conteúdo que uma prática de memória, obedecendo a um projeto de afirmação de si mesma”, isto é, a memória não reside apenas nos objetos preservados, mas nos atos de seleção, apropriação e celebração realizados por uma sociedade. Assim, o patrimônio torna-se um processo dinâmico, moldando identidades e revelando as disputas em torno do que deve ser lembrado ou esquecido.

Esse processo envolve escolhas que refletem valores da sociedade contemporânea, destacando ou marginalizando elementos conforme interesses simbólicos e políticos. Quando uma sociedade escolhe preservar determinado patrimônio, está também decidindo como deseja ser vista e lembrada. Este trabalho busca entender como o reconhecimento das memórias de Porto Franco pode resgatar símbolos históricos e culturais a partir das tradições orais.

Compreende-se que as tradições não são imutáveis: para permanecerem vivas, precisam se ressignificar diante de novos contextos. O objetivo, portanto, é evidenciar a memória como elemento em constante transformação, que precisa ser reconhecido e preservado para que não seja silenciado pelas gerações futuras.

Ainda hoje, o imaginário sobre patrimônio está associado, muitas vezes, à ideia de durabilidade e solidez, como no caso do centro histórico de São Luís. Esta pesquisa propõe uma leitura decolonial², que desafia a visão eurocêntrica sobre patrimônio e suas formas de

² Aníbal Quijano (2005) aponta que o processo colonial deixou marcas profundas nas estruturas de poder, conhecimento e cultura, mesmo após a independência dos países colonizados. A partir dessa compreensão,

preservação, defendendo uma abordagem que reconheça e valorize memórias, culturas e tradições populares.

Parto do princípio de que a noção de patrimônio é plural, e, portanto, também são plurais suas interpretações. Em Porto Franco, ainda são escassos os estudos sobre patrimônio e memória dos moradores. Mesmo autores locais, como Waldemar Gomes Pereira (1997), em “Meu Pé de Tarumã Florido”, e Varner Marinho, em suas crônicas e poemas, pouco abordam as experiências de camadas sociais para além da elite local. Há uma ausência de olhar sensível às memórias populares, que permanecem invisibilizada.

Reconhecendo-nos como sujeitos históricos, compreendemos que nossas experiências e memórias são componentes fundamentais da identidade cultural de Porto Franco. As vivências cotidianas, construídas fora dos centros de poder, tecem a história do município. Ao valorizar essas narrativas, amplia-se a compreensão sobre a identidade local, resgatando vozes historicamente silenciadas.

O objetivo deste trabalho não é opor-se às memórias consagradas, mas abrir espaço para outras narrativas, aquelas que habitam as vielas, becos e margens da cidade. Interessa-nos revelar discursos que se desviam da narrativa hegemônica imposta pela elite local frequentemente tratada como representação única da memória coletiva.

Nesse sentido, evocar as memórias dos idosos é reconhecer sua contribuição à história e à cultura popular. São elas os guardiões de saberes e vivências que foram excluídos dos registros oficiais. Ouvir suas histórias é também combater a percepção de que pertencem a uma geração “atrasada”, rótulo atribuído por uma sociedade que valoriza apenas o novo e o imediato.

Como destaca Paul Ricoeur (2001, p. 135), é necessário suscitar um diálogo intergeracional que permita uma convivência enriquecedora entre diferentes faixas etárias. Aplicando essa reflexão aos interlocutores da pesquisa, defende-se a importância de um ambiente onde suas memórias sejam valorizadas.

A presença dos idosos nesta pesquisa responde a uma exigência metodológica e ética: reconhecer seus saberes como parte constitutiva da identidade coletiva do município de Porto

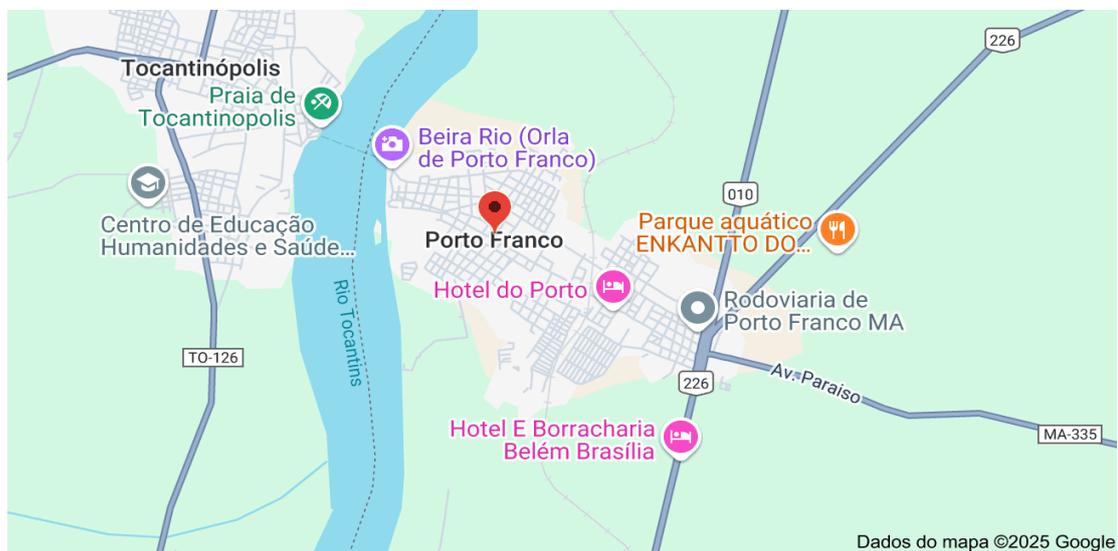
desenvolve-se a perspectiva decolonial, uma forma de pensar e agir que questiona o legado da colonização e suas permanências nas relações sociais, nas instituições, nos saberes e nas formas de representação. Essa perspectiva tem suas raízes na crítica ao eurocentrismo e à imposição de um modelo único de conhecimento durante a colonização. Ela analisa como a modernidade construiu hierarquias entre culturas, saberes e povos, propondo a valorização dos conhecimentos, práticas e memórias de grupos historicamente marginalizados, como povos indígenas, africanos, camponeses e comunidades tradicionais. Esse ponto de vista desafia a ideia de que o conhecimento deve ser legitimamente produzido apenas por universidades ocidentais, brancas e eurocêntricas. Ele nos convida a valorizar outros saberes, como os saberes populares, reconhecendo sua validade epistemológica. Ao fazer isso, propõe que conhecimentos locais e orais também sejam incorporados como formas legítimas de ciência.

Franco. Ao promover esse diálogo entre gerações, contribui-se para o fortalecimento do sentimento de pertencimentos e para o enriquecimento da história local. Valorizar suas memórias é, portanto, um ato de resistência, cuidado e preservação cultural.

a) O lugar e os métodos da pesquisa

A cidade de Porto Franco (Figura 1), está situada na região Nordeste do Brasil, com uma população de 23.903 habitantes, segundo dados do IBGE (2022). Localiza-se no sudeste do estado do Maranhão (figura 2), a aproximadamente 100 km de Imperatriz, que é o segundo maior centro populacional do estado.

Figura 1 - Delimitação do espaço urbano em Porto Franco



Fonte: Google Maps 2025 ([Porto Franco - Google Maps](#))

Figura 2 - Localização de Porto Franco no Maranhão



Fonte: [Porto Franco – Wikipédia, a enciclopédia livre \(wikipedia.org\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Porto_Franco)

Porto Franco surgiu como vila em 1855, fazendo fronteira com a então cidade de Boa Vista, no estado de Goiás (atual cidade de Tocantinópolis, no estado do Tocantins). Segundo Waldemar Pereira (1997), o povoamento da vila foi intensificado quando agricultores vindos de Boa Vista se instalaram na região, às margens do rio Tocantins, entre os anos de 1858 e 1878, quando agricultores provenientes de Boa Vista se instalaram na região, às margens do rio Tocantins. Porto Franco foi oficialmente emancipado como cidade no dia 01 de janeiro de 1920 e, a partir de então, iniciou seu processo de crescimento estrutural.

Anos depois, com o advento da Rodovia Belém-Brasília, construída durante o governo de Juscelino Kubitschek, a partir de 1958, o município de Porto Franco passou por um acelerado crescimento populacional e econômico, conforme relata Pereira (1997). Antes da construção da rodovia, a cidade concentrava-se principalmente às margens do rio, mas com esse novo cenário, expandiu-se para outras áreas, impulsionando seu desenvolvimento urbano e comercial.

Atualmente, com 105 anos de emancipação, Porto Franco apresenta uma ampla diversidade cultural, formada ao longo do tempo pelas influências e pelos contatos estabelecidos pelos moradores do município. Pereira (1997) destaca que grande parte dos

fundadores, oriundos de diferentes regiões, trouxe consigo uma rica herança cultural, ainda que o autor não se aprofunde nesse aspecto. Essa diversidade manifesta-se nas práticas cotidianas, nas celebrações populares e nas formas de organização social, contribuindo para a construção de uma identidade plural e dinâmica.

Percebo essas influências na diversidade culinária presente na cidade, evidenciada por pratos que remetem às regiões Norte e Centro-Oeste, bem como por práticas culturais oriundas de diferentes áreas do Nordeste. Do mesmo modo, as festividades locais refletem essa pluralidade, a exemplo das cavalgadas e vaquejadas, das festas eletrônicas com carros interligados, do reggae, das festas juninas com suas tradicionais quadrilhas, além das celebrações de cunho religioso, como a Festa do Divino Espírito Santo e o Reisado. Esses eventos integram o patrimônio cultural de Porto Franco e revelam a riqueza simbólica que caracteriza a região.

Assim, foi o desejo de aprofundar a compreensão sobre essas influências culturais que motivou a realização desta pesquisa. Entender nossa formação identitária é fundamental para compreender os modos como nos constituímos e nos inserimos socialmente. A diversidade cultural presente em Porto Franco deve ser reconhecida e valorizada não apenas como objeto de estudo, mas, sobretudo, como uma expressão viva dos múltiplos significados e sujeitos que compõem essa trajetória.

É nesse contexto que a História Oral se apresenta como o método mais adequado para a compreensão e análise dos dados produzidos. Como afirma Thompson (1998, p. 337): “A História Oral devolve a história às pessoas em suas próprias palavras. E ao lhes dar um passado, ajuda-as também a caminhar para um futuro construído por elas mesmas”. Por conseguinte, ao adotarmos esse método, pretendo acessar e reconstruir as memórias dos sujeitos de pesquisa a partir de suas próprias lembranças, identificando suas histórias e reconstituindo o passado de Porto Franco. Ainda que, no trabalho de campo, a abordagem tenha se concentrado majoritariamente em entrevistas, foi na História Oral que encontrei o suporte necessário para interpretar e dar sentido aos relatos, assegurando que essa diversidade cultural e identitária fosse registrada e valorizada.

Nesta perspectiva, a escolha da História Oral como metodologia nesta pesquisa não se justifica apenas por seu aspecto técnico, mas, principalmente, por sua capacidade de dar voz aos sujeitos e possibilitar a reconstrução de memórias e identidades que, muitas vezes, são marginalizadas nos registros históricos oficiais. Como destaca Alberti (2005), essa abordagem não se limita à coleta de relatos, mas objetiva compreender os significados atribuídos pelos

próprios narradores às suas experiências, inserindo suas vivências no contexto mais amplo da história coletiva.

Ao recorrer à História Oral para acessar as memórias dos idosos em Porto Franco, dedico-me não apenas identificar seus lugares de memória, mas também compreender de que maneira esses espaços têm sido ressignificados ao longo do tempo. Tal abordagem possibilita que as narrativas individuais se articulem às dinâmicas sociais e territoriais da cidade, ampliando a compreensão sobre a identidade cultural local.

b) Entrada no campo

No início, ao idealizar esta pesquisa, eu tinha clareza sobre os questionamentos e caminhos que desejava trilhar por meio do tema “Imagens da Memória”, título que acompanhou o trabalho durante quase todo o processo. Contudo, esse título foi posteriormente substituído por “Meu Pé de Mirindiba”, em uma escolha carregada de significados. A nova denominação estabelece uma alusão crítica ao livro “Meu Pé de Tarumã Florido - Um retrato de Porto Franco”, de Waldemar Gomes Pereira (1997), propondo um paralelo entre as memórias e representações dos lugares de memória em Porto Franco, a partir de uma perspectiva e de uma história frequentemente não valorizada ou reconhecida.

Ainda assim, no início, havia incertezas quanto à abordagem metodológica e ao público com o qual eu trabalharia, se com jovens ou adultos. A definição dos interlocutores surgiu como um presente inesperado. No primeiro semestre de 2023, tive contato com o livro *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*, de Ecléa Bosi (1994), e essa leitura funcionou como uma chave que solucionou a charada: a partir dali, consolidou-se a ideia de investigar as memórias dos idosos, uma possibilidade que, até então, era apenas remota. Ecléa Bosi dedicou sua carreira ao estudo da memória e do envelhecimento, com um olhar sensível para as lembranças dessa população. Seu trabalho inspirou não apenas o recorte etário da pesquisa, mas também uma postura ética e afetiva diante dos relatos colhidos.

Os idosos são portadores de uma vasta rede de conhecimento adquirido ao longo de suas vivências. Por meio de seus estudos, Bosi (1994) nos auxilia a identificar elementos da história, da cultura e das narrativas pessoais, permitindo-nos capturar fragmentos que, com o passar do tempo, poderiam ser esquecidos.

A leitura de Bosi me permite compreender que, ao ouvirmos atentamente as narrativas desses interlocutores, estamos promovendo não apenas o resgate de memórias, mas também o respeito e a dignidade que essa faixa etária merece. Esse gesto contribui para uma visão mais inclusiva da sociedade, reconhecendo e valorizando os saberes acumulados ao longo da vida.

Os estímulos proporcionados ao se estudar a memória dos idosos oferecem importantes insights sobre o processo de envelhecimento, revelando como suas lembranças são construídas, mantidas e transmitidas. A memória dessas pessoas constitui uma peça fundamental para a compreensão da memória coletiva, uma vez que é moldada pelas experiências individuais e pelas relações sociais.

Ao explorar essas lembranças, contribui-se para a compreensão das identidades, tanto individuais quanto coletivas, que se formaram, transformaram e se preservaram ao longo do tempo. Dessa forma, valorizar a memória dos idosos é também valorizar a construção histórica e cultural de uma comunidade.

Bosi, em seus estudos, aborda como os idosos enfrentam traumas e adversidades ao longo das suas experiências de vida, o que permite ao pesquisador identificar e valorizar essas narrativas. O estudo da memória dos idosos envolve, assim, múltiplas dimensões, psicológicas, sociais, culturais e políticas, que contribuem para uma compreensão mais ampla do envelhecimento.

No Brasil, define-se como idosa a pessoa com 60 anos ou mais, embora esse número possa variar entre sociedades e contextos culturais distintos. De modo geral, são consideradas idosas aquelas que apresentam mudanças físicas, sociais ou psicológicas associadas ao processo de envelhecimento. No entanto, para esta pesquisa, adota-se como critério inicial a autodeclaração, ou seja, considera-se se o próprio sujeito se reconhece como idoso ou não.

Segundo o Estatuto do Idoso – Lei nº 10.741, de 1º de outubro de 2003, é considerado idoso todo indivíduo com idade igual ou superior a 60 anos. Conforme o Artigo 1º: “É instituído o Estatuto do Idoso, destinado a regular os direitos assegurados às pessoas com idade igual ou superior a 60 (sessenta) anos.” A legislação visa garantir a proteção e o respeito a essa população, assegurando prioridade em diversos âmbitos sociais, econômicos e culturais.

Contudo, esse entendimento também se constrói socialmente. Essa percepção foi evidente durante as visitas ao Centro de Convivência da Terceira Idade (CCTI), onde observei que muitas pessoas com mais de 60 anos não se consideram idosas, tampouco velhas, ao passo que algumas com menos de 60 se identificam como tal. Em diversos momentos, elas preferem dizer que estão na “melhor idade”, expressão que carrega uma conotação mais positiva sobre envelhecer. Por esse motivo, ao aplicar o questionário, optei por incluir a pergunta sobre se o interlocutor se autodeclara idoso e, em caso afirmativo, o que o leva a essa conclusão, considerando a diversidade de percepções sobre o que significa ser idoso.

Em uma análise inicial, percebo que, assim como propões Bosi (1994), a relação entre velhice e o trabalho está intrinsecamente vinculada à lógica da produtividade no contexto

capitalista. Nesse sentido, Bosi problematiza o próprio uso do termo "idoso", uma vez que este tende a ser reduzido a uma compreensão biológica e normativa da idade, desconsiderando as experiências sociais acumuladas pelos sujeitos ao longo da vida.

Após definir quem seriam os interlocutores, a escolha do campo de pesquisa se consolidou com a decisão de realizá-los junto aos idosos participantes do Centro de Convivência da Terceira Idade (CCTI), no município de Porto Franco. Dentre os diversos espaços culturais da cidade, esse se destacou por congregar uma rica diversidade de sujeitos, cujas vivências e memórias representam valiosas fontes de conhecimento.

Essa decisão foi fortemente inspirada pelo trabalho de Milena Behling Oliveira (2019), em sua dissertação intitulada “*Lugares e Memórias: Patrimônios Afetivos de Morro Redondo - RS*”. Nessa pesquisa, a autora desenvolveu seu estudo com um grupo de idosos de Morro Redondo, o que me influenciou diretamente na escolha do CCTI como campo de investigação, um espaço que reúne uma diversidade de interlocutores.³

O centro de Convivência da Terceira Idade (CCTI) está localizado no Bairro Entroncamento (Figura 3), na principal via da região, a Avenida Valentim Aguiar, que conecta a rodovia (BR-010) ao centro da cidade de Porto Franco. O espaço acolhe, em média, 80 idosos oriundos de diferentes bairros do município, sobretudo das áreas periféricas, como o próprio Entroncamento, além da Vila Carmelina, Vila Expansão e Vila Lobão. Esses bairros, historicamente, têm sido socialmente marginalizados e estigmatizados por boa parte da população local, o que reforça a importância de se valorizar as memórias e vivências dos sujeitos que ali residem.

³ Sou também grata à Professora Vanda Pantoja, que me apresentou essa dissertação como uma contribuição para esta pesquisa durante a disciplina de Seminário de Pesquisa, ministrada no segundo semestre de 2023 no PPGS. Os insights que recebi dessas leituras influenciaram profundamente a produção que apresento neste trabalho.

Figura 3 - Centro de Convivência da Terceira Idade (CCTI)



Fonte: Foto autoral (julho de 2024)

As características étnico-raciais e as condições socioeconômicas dos idosos que frequentam a instituição revelam um público composto, em sua maioria, por homens e mulheres pretos e pardos. Grande parte desses participantes mantém-se financeiramente por meio de aposentadorias, pensões e outros benefícios, cujos valores, em geral, não ultrapassam dois salários mínimos. A partir dos diálogos e observações realizados ao longo da pesquisa, torna-se evidente a situação de vulnerabilidade econômica enfrentada por muitos, agravada também pelo fato de serem responsáveis não apenas por si, mas também por outros dependentes, como filhos, netos e familiares próximos.

A partir da experiência de campo e da análise de mais ampla dos usuários do espaço, observa-se que a grande maioria dos frequentadores não sabe ler ou escrever, nem mesmo assinar o próprio nome. Esse cenário reflete uma herança rural, marcada por uma lógica em que, conforme relatado pelos próprios interlocutores, o mais importante era trabalhar. A escolarização, para eles, tornava-se inviável diante da ausência de escolas nas proximidades e da necessidade de priorizar o trabalho desde a infância, visto como uma via de retorno financeiro imediato.

Compreendi de forma mais profunda esse problema educacional ao apresentar aos interlocutores uma fotografia da escola Clarindo Santiago, uma das primeiras instituições, e convidá-los a observá-la. A maioria expressou sentimento de lamento por não ter tido a oportunidade de estudar nessa escola, seja pela falta de acesso físico ou pelas condições socioeconômicas que impediam sua permanência nos estudos.

Esse cenário começou a se transformar apenas com a segunda geração familiar, uma vez que muitos filhos e netos dos interlocutores passaram a frequentar instituições escolares. Entre os idosos, é evidente o sentimento de frustração, ainda que reconheçam na educação um importante instrumento de ascensão social e mudança de vida.

Todos os interlocutores viveram a infância e juventude na zona rural, seja na cidade de Porto Franco ou em municípios vizinhos. Por conta dessas condições, não tiveram acesso contínuo à educação escolar, como prevê a legislação atual. Alguns chegaram a frequentar a escola na juventude, mas as longas distâncias e a necessidade de trabalhar para contribuir com a renda familiar os levaram a interromper os estudos.

Os idosos que frequentam a instituição buscam, sobretudo, momentos de lazer e reencontros com amigos que construíram ao longo da vida (Figura 4 e 5). Com o intuito de ampliar o acesso e a participação, o centro dispõe em bairros mais afastados do perímetro urbano, o que facilita a presença regular dos interessados.

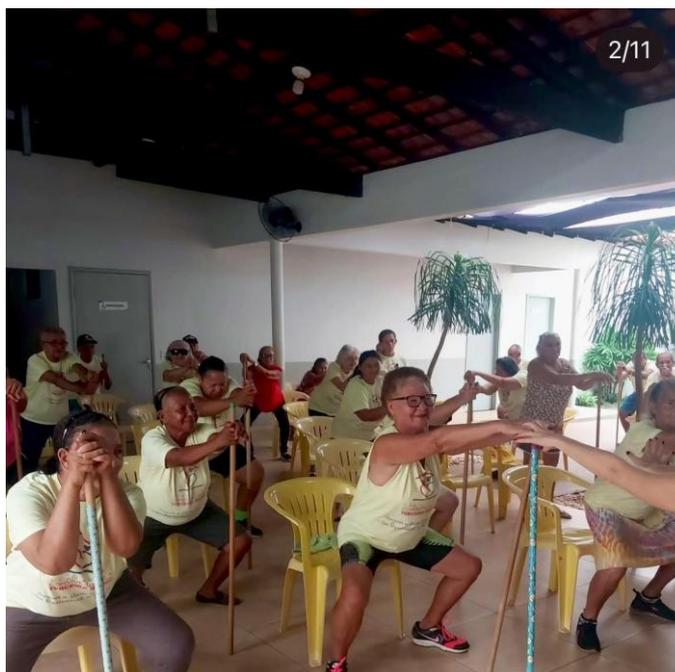
Figura 4 - Atividade recreativa no CCTI (2025)



Fonte: Instagram CCTI ⁴

⁴ (<https://www.instagram.com/centrodeconvivenciapf?igsh=cWhlZzQ0ZmR3ZzZx>)

Figura 5 - Atividade de desporto no CCTI (2025)



Fonte: Instagram CCTI ⁵

O Centro de Convivência da Terceira Idade (CCTI) funciona de segunda a quinta, no turno matutino, das 8h às 11h, oferecendo uma variedade de atividades com o apoio de uma equipe multidisciplinar composta por assistentes sociais, profissionais de educação física, médicos, enfermeiros, psicólogos, entre outros. Todos atuam com o propósito de promover o cuidado integral com a saúde e o bem-estar dos participantes da terceira idade, ou, como os próprios frequentadores preferem chamar, da "melhor idade".

Caminhamos, então, para a minha primeira ida a campo. Após estabelecer meus objetivos da pesquisa e compreender, de forma geral, o funcionamento das dinâmicas do centro, passei a refletir sobre como eu me apresentaria ao espaço, qual seria o momento mais oportuno e de que maneira isso deveria ocorrer. Tinha consciência de que, a primeira impressão seria decisiva para os resultados a serem produzidos.

Após uma breve análise, em uma manhã qualquer, avistei, até então minha vizinha retornando do CCTI. Chamei-a para uma conversa, e, sentadas sob a sombra da árvore que cobre sua calçada, expliquei minha intenção de realizar uma pesquisa no centro e a necessidade de adentrar aquele espaço. No dia seguinte, quando ela se preparava para ir novamente ao CCTI, chamou-me e disse: “Vamos comigo”.

⁵ (<https://www.instagram.com/centrodeconvivenciapf?igsh=cWhlZzQ0ZmR3ZzZx>)

Foi por intermédio da senhora Amélia que fui apresentada à direção do Centro de Convivência da Terceira Idade (CCTI), ocasião em que conheci a diretora da instituição, a senhora Joelma. Desde o primeiro contato, a diretora Joelma demonstrou-se receptiva e empática, esclarecendo quais ações poderiam ser visibilizadas no espaço e quais estariam além das possibilidades institucionais. Comprometeu-se, inclusive, a disponibilizar a sala da enfermeira, quando estivesse desocupada, para a realização das entrevistas, garantindo, assim, maior conforto e privacidade aos interlocutores.

No primeiro dia em que estive no CCTI, optei por não realizar nenhum procedimento de coleta. Permaneci apenas em observação, com o intuito de compreender as dinâmicas do espaço, o perfil dos frequentadores e os modos de interação entre os sujeitos. A maioria dos idosos mostrou-se acolhedora, vindo ao meu encontro para cumprimentar-me e questionar sobre minha presença ali. Outros, por sua vez, estavam imersos em uma aula de dança e demonstravam maior concentração nos movimentos coreográficos. A experiência revelou-se singular: enquanto alguns se mostravam curiosos e abertos ao diálogo, outros sequer notaram minha presença, demonstrando a pluralidade de vivências e reações naquele ambiente.

Logo alguns se aproximavam para me cumprimentar e perguntar o motivo da minha presença naquele espaço. Demonstravam curiosidade e simpatia, o que facilitava o primeiro contato. Outros, porém, estavam imersos na aula de dança e mantinham o foco apenas na execução correta dos passos coreográficos. A situação revelou um contraste interessante: enquanto parte do grupo demonstrava curiosidade e buscava interação, outra parcela parecia alheia à minha presença, concentrada em suas próprias atividades.

No segundo dia, após o contato inicial, Joelma realizou a minha apresentação oficial aos idosos presentes no centro. A direção me apresentou como pesquisadora e moradora do bairro, o que contribuiu para criar uma identificação inicial com o grupo. Aproveitei o momento para explicar, de forma clara e acessível, os objetivos da pesquisa e minhas intenções ao enfrentar aquele espaço. Foi então que surgiram os primeiros questionamentos por parte dos interlocutores, pois alguns demonstravam preocupação quanto à possibilidade de a pesquisa interferir na rotina ou causar nas atividades do dia, especialmente na tão estimada aula de dança.

No início, alguns interlocutores demonstraram certa resistência, principalmente por não compreenderem com clareza os objetivos da minha presença no espaço e por não possuírem vínculo prévio comigo. Nesse contexto, a intervenção de Dona Amélia revelou-se fundamental. Ela passou a conversar com os demais idosos, apresentando-me de forma positiva, ressaltando minha integridade, os propósitos da pesquisa e, sobretudo, nossa relação de vizinhança. A partir desse momento, percebi uma receptividade maior por parte de muitos participantes. Ainda

assim, alguns continuaram demonstrando desinteresse, o que é compreensível, considerando as experiências e expectativas diversas desse público. Fiz questão de reforçar, com cordialidade e respeito, que a participação na pesquisa era inteiramente voluntária, e que ninguém seria obrigado a colaborar.

Desde sempre, foi naturalizado no meu cotidiano, enquanto moradora de Porto Franco, ouvir nos discursos populares questionamentos acerca da procedência familiar dos indivíduos, expressos por frases como: “Filha de quem?” ou “Mulher de quem?”. Essas expressões revelam a centralidade dos vínculos familiares como marcadores de identidade e pertencimento na comunidade. No meu caso específico, a referência recaiu sobre meu marido, cuja a família reside no bairro desde sua fundação. Assim, além de ser conhecida como vizinha da Dona Amélia, no contexto do centro, passei também a ser identificada como “a mulher do Joãozinho”.

Elias e Scotson (2000) reforçam essa perspectiva ao destacar que, em contextos onde os laços sociais são estreitos, como em cidades de pequeno porte, a exemplo de Porto Franco, as normas locais adquirem maior força e influência. Nesse cenário, a conformidade com tais normas torna-se um elemento central, pois define valores como honestidade, conduta moral e procedência pessoal, os quais são julgados com base na relação que o indivíduo mantém com a história e a comunidade local.

Conforme argumentam os autores, compreender a forma como essa coesão social se estabelece em pequenos grupos é fundamental para analisar como as interações são moldadas e os comportamentos regulados, fortalecendo, assim, o controle social. No município de Porto Franco, essa lógica se reproduz de maneira evidente: os “estabelecidos”, aqui representados pela elite local tendem a ser socialmente valorizados, enquanto os “outsiders” enfrentam estigmas, sendo frequentemente marginalizados ou excluídos dos espaços de prestígio e influência.

Tais moldes sociais manifestam-se de maneira sutil, porém, contínua, nas interações cotidianas. Ainda que os indivíduos não se reconheçam explicitamente dentro desses enquadramentos simbólicos e sociais, é possível identifica-los nos discursos e nas formas como constroem suas narrativas sobre si e sobre os outros. Em conversas informais e observações do cotidiano, torna-se evidente a centralidade das redes familiares, das amizades e dos vínculos interpessoais na configuração das relações sociais naquele contexto específico.

Nesse sentido, o fato de eu ser identificada como "a mulher do João Fernandes", neto da Artemiza da Panelada, mulher conhecida no bairro por sua longa trajetória de quase 50 anos, contribuiu significativamente para a abertura dos primeiros diálogos com os interlocutores dispostos a participar da pesquisa. A legitimidade conferida por essas associações familiares

facilitou minha inserção no grupo, principalmente em um primeiro momento, quando o interesse por parte dos idosos era reduzido e poucos demonstravam disposição para dialogar sobre um tema que, à primeira vista, não consideravam relevante.

Um dos aspectos que mais me chamou atenção durante o trabalho de campo foi a percepção, por parte de muitos interlocutores, de que não eram social ou historicamente relevantes. Havia, entre eles, uma resistência inicial em compreender que suas memórias e vivências pessoais poderiam representar um importante patrimônio imaterial para a pesquisa. Tal sentimento tornou-se particularmente evidente em um episódio marcante, quando um dos interlocutores afirmou categoricamente que “não era importante” e que seu relato não teria qualquer valor para a história de Porto Franco. Em sua fala, destacou Vaner Marinho, por possuir formação acadêmica e já ter publicado um livro, seria alguém mais qualificado para colaborar com a pesquisa.

Sem hesitar, expliquei que minha busca não era por alguém escolarizado ou escritor, mas por outras vozes que ainda não haviam sido ouvidas. Reforcei que a sua história, mesmo que não registrada em livros, desempenhava um papel importante no contexto social e histórico de Porto Franco. Ele sorriu, e naquele instante percebi que se sentia mais valorizado, não apenas por ser ouvido, mas por fazer parte de um processo que legitima sua experiência e vivência.

Esses primeiros contatos foram essenciais para orientar minhas próximas idas ao campo, pois a lamentação daquele senhor não era um caso isolado. Muitas recusas aos convites partiram de idosos que se julgavam destituídos de memórias ou histórias, incapazes de narrar as suas vivências e lembranças, pois se consideram sem importância. Essa visão é justamente o que busco desmistificar durante as visitas ao CCTI, para que eles possam se reconhecer como agentes de suas próprias vidas e trajetórias.

Foram realizadas seis visitas ao CCTI no período de fevereiro a junho de 2024. Em quatro dessas ocasiões, realizei entrevistas pontuais. Ao todo, entrevistei dez interlocutores de forma mais direcionada, utilizando fotografias e aplicando questionários (ANEXO A). Antes da aplicação dos questionários, apresentei e solicitei a assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, tanto para garanti a mim quanto aos interlocutores a segurança e o respaldo ético durante o processo de entrevistas (ANEXO B).

Ao longo dessas idas e vindas, mantive conversas mais abertas e informais com cerca de 20 integrantes do centro (considerando que o espaço conta com aproximadamente 80 inscritos). Nessas interações, procurei compreender os motivos que levavam essas pessoas a frequentar o centro, suas motivações, o que mais apreciavam no local e como ocupavam seu tempo ali. Esse processo inicial de sondagem foi fundamental para criar uma maior proximidade

com os interlocutores e identificar aqueles que se sentiam mais confortáveis para dialogar de forma mais aprofundada.

Após essa etapa de anamnese, selecionei dez interlocutores para a aplicação de um questionário mais detalhado. No entanto, optei por me aprofundar nos relatos de cinco deles, pois foram os que compartilharam, de maneira mais aberta, as informações que buscava. Sem estabelecer uma hierarquia ou preferência, e seguindo uma ordem aleatória, os interlocutores escolhidos foram: Dona Maria, Seu José, Dona Rosa, Dona Josefa e Seu Pedro.

Embora esses cinco interlocutores tenham consentido com o uso de seus nomes (verdadeiros), posteriormente percebi que seria mais adequado resguardá-los, em respeito à privacidade e à integridade dessas pessoas. Afinal, as informações coletadas estarão disponíveis em domínio público. Para preservar sua identidade, optei por utilizar nomes fictícios, escolhidos pelos próprios interlocutores. Solicitei que sugerissem como gostariam de ser chamados, e assim definimos os nomes que constam nesta pesquisa.

Para a elaboração do questionário que norteou as entrevistas, desenvolvi um roteiro com doze questões semiestruturadas (ANEXO A). A construção desse instrumento baseou-se na análise de estudos anteriores e na observação das reações de interlocutores a diferentes tipos de enunciados. Procurei formular perguntas que permitissem logicamente conectadas e alinhadas aos objetivos da pesquisa, evitando questões que permitissem respostas simples, como "sim" ou "não". Dessa forma, as questões foram elaboradas para estimular reflexões mais aprofundadas e oferecer um panorama mais abrangente das experiências dos participantes.

Além do questionário voltado para compreensão das condições de vida dos interlocutores, desenvolvi um segundo instrumento (ANEXO A), que propunha a análise de fotografias. O objetivo era suscitar diálogos mais ricos a partir das imagens apresentadas, incentivando os participantes a compartilharem memórias e representações associadas a esses registros visuais.

O propósito implícito dessas questões semiestruturadas era conduzir um diálogo que permitisse aos idosos expressar quem são, de onde se sentem pertencentes e quais lugares reconhecem como significativos de memória na cidade de Porto Franco. Durante as entrevistas, priorizei a criação de um ambiente acolhedor, no qual os interlocutores pudessem se sentir à vontade para serem protagonistas de seus discursos, explorando suas representações sobre os espaços, mesmo que as perguntas tenham funcionado apenas como um guia inicial.

c) Sobre os interlocutores

Nesta seção, apresentaremos brevemente trechos das histórias de vida dos cinco interlocutores selecionados, na seguinte ordem, escolhida de modo aleatório e sem qualquer preferência: Dona Maria, Seu José, Dona Rosa, Dona Josefa e Seu Pedro. Os nomes utilizados são simbólicos e foram escolhidos pelos próprios interlocutores para nomear suas histórias, adotando-se essa estratégia para preservar suas memórias e respeitar princípios éticos, considerando que seus relatos envolvem outras pessoas.

Os relatos apresentados foram narrados pelos colaboradores a partir da orientação dada na entrevista inicial, na qual lhes foi solicitado: "Fale um pouco sobre você e sua história de vida." Ressalta-se que os interlocutores tiveram total liberdade para compartilhar apenas aquilo com que se sentissem confortáveis. Além disso, foram seguidos os cuidados éticos necessários à metodologia, assegurando o tratamento da história e da memória daqueles que contribuíram para esta pesquisa. As entrevistas foram concedidas nos dias 01/04/24, 27/05/24 e 28/05/24.

Dona Maria (75 anos);

Dona Maria, é uma mulher de história marcante, marcada de resiliência e força. Atualmente divorciada, é mãe de cinco filhos, avó de quinze netos e bisavó de três bisnetos. Sua origem está vinculada à migração de seus pais, pernambucanos que, assim como muitas outras famílias nordestinas, vieram ao Maranhão em busca de melhores condições de vida.

Desde cedo, a vida de Maria foi permeada por desafios. Casou-se muito jovem, em um matrimônio arranjado pelos pais, com um homem que ela descreve como distante e incapaz de demonstrar amor. Esse casamento, como relata, foi mais uma imposição do que uma escolha; ainda assim, Maria dedicou boa parte de sua vida ao marido e à criação dos filhos.

Grande parte de sua trajetória ocorreu no meio rural, onde viveu com a família em uma fazenda. Ali, enfrentou uma rotina árdua de trabalho no plantio e cultivo, garantindo o sustento da casa. Apesar das dificuldades e da vida simples, encontrava conforto na proximidade dos filhos, mesmo diante de momentos de necessidade e privação.

Com o passar do tempo, os filhos conquistaram sua independência e incentivaram Maria a buscar uma nova fase em sua vida. Na década de 1990, com o apoio de um deles, ela adquiriu comprar uma casa no bairro Entroncamento, em Porto Franco, onde reside até hoje.

Essa mudança marcou o início de uma nova etapa, trazendo consigo novas oportunidades e desafios.

Atualmente aposentada, Maria encontrou no Centro de Convivência para a Terceira Idade (CCTI) um refúgio e um espaço de alegria. Frequenta o local de segunda a quinta-feira, mas, como brinca, “iria até aos domingos, se pudesse”. Nesse espaço, construiu amizades que valoriza profundamente, descrevendo o Centro como um lugar onde se sente acolhida e reconhecida.

Dona Maria é uma figura carismática, dona de um sorriso contagiante. Ao compartilhar sua história, emociona-se ao lembrar dos momentos difíceis, mas também expressa gratidão pelas conquistas que a vida lhe proporcionou. Atualmente, vive cercada por alguns de seus filhos, que também são seus vizinhos, o que reforça o senso de comunidade e apoio mútuo que sempre buscou cultivar.

Por ter passado a maior parte da vida no campo, Maria não teve oportunidade de estudar na juventude. No entanto, sua curiosidade e determinação a levaram a frequentar o programa de Educação de Jovens e Adultos (EJA) mais tarde, onde aprendeu o básico de leitura e escrita. Para ela, esse aprendizado representa mais do que uma conquista pessoal, é um símbolo de sua capacidade de se reinventar.

Dona Maria é a personificação da força feminina e da resiliência, uma mulher que, apesar dos desafios, encontrou na família, nas amizades e na busca por aprendizado motivos para seguir em frente com esperança e gratidão. Em nossos diálogos, sua história muito me sensibilizou, pois revela que vozes como a sua precisam ecoar e ser reconhecidas. Afinal, sua trajetória de vida também pertence a muitas outras mulheres porto-franquinas.

Seu José (85 anos);

Seu José nasceu no interior de Goiás, em uma pequena comunidade rural, onde viveu até a vida adulta. Filho de agricultores, desde cedo aprendeu o valor do trabalho na roça, ajudando os pais no cultivo de milho e feijão. Ainda jovem, conheceu Dona Joana, com quem se casou e construiu uma família composta por quatro filhos, cinco netos e cinco bisnetos. O casal sempre sonhou em oferecer uma vida melhor para os filhos, e foi esse desejo que os levou, na década de 1980, a migrar para o Maranhão, acompanhando a família de sua esposa em busca de novas oportunidades. Assim, fixaram residência na vila Carmelina, em Porto Franco, onde, segundo ele, encontraram uma comunidade acolhedora.

Nos primeiros anos em Porto Franco, José e Joana se estabeleceram na zona rural do município, dedicando-se ao plantio de tomate e banana. O trabalho era árduo, e o sustento da família dependia das safras e das condições climáticas. Apesar das dificuldades, orgulhavam-se de nunca terem deixado faltar comida à mesa e de terem conseguido proporcionar aos filhos condições melhores do que aquelas que tiveram na infância. Com o tempo, José conseguiu comprar um pequeno pedaço de terra, onde construiu sua casa e criou os filhos em valores firmes de trabalho e honestidade.

A vida de José mudou drasticamente no início dos anos 2000, quando perdeu sua esposa após uma longa batalha contra a doença. A perda foi devastadora, pois, segundo ele, Joana era sua companheira de vida, sua parceira de todas as horas. Durante meses, sentiu-se perdido e sem motivação para continuar. A casa, antes cheia de vida, tornou-se silenciosa e solitária. Foi com o apoio dos filhos, principalmente do filho do meio, com quem passou a morar, que José, aos poucos, encontrou forças para seguir em frente.

A saudade dos tempos vividos em Goiás é uma constante em suas memórias. Ele se emociona ao falar da infância simples, da vida tranquila no campo e dos parentes que ficaram para trás. Conta que, ao deixar sua terra natal, vendeu seu pequeno pedaço de terra e renunciou a tudo para acompanhar a família de sua esposa. Por muito tempo, sentiu-se como se estivesse em um lugar que não era inteiramente seu.

Atualmente, aos 85 anos, Seu José recebe duas aposentadorias, a dele e a de sua falecida esposa. Apesar disso, ele ainda sente a necessidade de trabalhar, pois acredita que o trabalho o mantém ativo e com a mente ocupada. No entanto, seus filhos se preocupam com a sua saúde e bem-estar, pedindo para que desacelere o ritmo. Foi por conta dessa preocupação da família e também do sentimento de tédio que decidiu frequentar o CCTI. No início, relutou em participar, pois não queria admitir para si mesmo que estava envelhecendo. Ele brinca, dizendo que "velho é o mundo".

Hoje, Seu José frequenta o Centro quase diariamente e já não imagina sua vida sem as amizades que fez por lá. Ele relata que, a convivência com outros idosos trouxe de volta sua alegria e disposição para compartilhar histórias e experiências. Conta que adora participar das atividades recreativas e das rodas de conversa, onde pode falar sobre sua vida no campo, suas conquistas e os desafios enfrentados.

Embora a solidão ainda o acompanhe em alguns momentos, Seu José aprendeu a encontrar alegria nas pequenas coisas: no café da manhã compartilhado com os amigos do Centro, nas visitas dos netos e até mesmo nas lembranças que guarda de sua amada Joana. Ele

compreende que a vida é feita de ciclos e, agora, dedica-se a viver essa nova fase com serenidade e gratidão.

Dona Rosa (70 anos);

Dona Rosa é daquelas pessoas cuja alegria ilumina qualquer ambiente. Seu sorriso largo e sua energia contagiante fazem com que todos ao seu redor se sintam bem. Com um olhar cheio de lembranças, ela conta, com emoção, os altos e baixos de sua trajetória. Casou-se muito jovem, aos 13 anos, com o grande amor de sua vida, Seu Clóvis. Juntos, construíram uma família com três filhos e seis netos, laços que se tornaram seu maior tesouro.

Ser a única filha mulher entre oito irmãos nunca foi fácil. Desde pequena, Rosa carregava uma rotina exaustiva, dividida entre os afazeres domésticos ao lado da mãe, o trabalho na roça e os bicos fora de casa, sempre que precisavam de um dinheiro extra. Foi nesse cenário que conheceu Clóvis, um jovem trabalhador que lhe prometia uma vida diferente. Casou-se não só por amor, mas também para escapar de uma rotina que, para ela, parecia uma prisão. Na época, casar cedo era quase uma obrigação, namoro sério, como ela diz, tinha que virar casamento.

A vida de casada trouxe novos desafios. Seu Clóvis era vaqueiro e, juntos, mudavam-se de fazenda em fazenda, cuidando do gado e trabalhando duro para sustentar a família. A vida era pesada, os dias começavam antes do sol nascer, e muitas vezes as dificuldades batiam à porta. Dona Rosa carrega no corpo as marcas desse tempo, mas também no coração, onde guarda as memórias de uma luta constante por uma vida digna.

Apesar das dificuldades, a vida no campo era cheia de momentos bons. Rosa lembra das noites estreladas, do cheiro da terra molhada e das risadas em volta do fogão à lenha. Mas com o passar dos anos, o desejo de ter algo próprio falou mais alto. Foi então que, nos anos 1990, juntando cada centavo, conseguiu comprar um lote na cidade de Porto Franco e construir sua primeira casa, no bairro Entrocamento. A casa era simples, feita de taipa, barro e esforço. "Era pequena, mas era minha," diz ela, com os olhos brilhando de orgulho.

A mudança para a cidade trouxe novas esperanças. Trabalhar como lavadeira nas águas do rio Tocantins tornou-se sua rotina, ela caminhava quase 5 km até as margens do rio, agradecendo a Deus por tudo o que conquistou. Mas a felicidade, como ela aprendeu, pode ser frágil. No início dos anos 2000, sua vida foi atravessada por uma tragédia, Seu Clóvis foi assassinado.

Dona Rosa revive essa dor como se fosse ontem. A perda do marido lhe tirou o chão. "Foi como se arrancassem um pedaço de mim," diz, com a voz embargada. Ela emagreceu, perdeu a vontade de sair de casa, afastou-se dos filhos e passou a viver em uma profunda solidão. A presença de Clóvis era seu alicerce, e sem ele, tudo parecia vazio.

Com o tempo, e com o amor insistente dos filhos, Rosa começou a reencontrar pequenos motivos para seguir. Relutou muito antes de aceitar frequentar o Centro de Convivência do Idoso. Achava que não pertencia àquele lugar, que não era "velha" e que estar ali era como admitir o fim de uma vida ativa. "Velho é o mundo", dizia. Mas, aos poucos, o Centro lhe mostrou um novo horizonte. Lá, reencontrou o prazer da conversa, as amigadas e até redescobriu a alegria de cantar.

Hoje, Dona Rosa vive de sua aposentadoria e da pensão deixada por Clóvis. Conta que, até pouco tempo atrás, ainda vendia panelada na feira, não só por necessidade, mas porque gostava de se sentir útil. "Eu gosto de trabalhar, de ver gente, de sentir que a vida continua," diz com firmeza.

Apesar das dores que carrega, Dona Rosa continua sorrindo. Sua história é marcada por lutas, perdas e resiliência, mas também por amor, fé e esperança. Ela aprendeu que, mesmo quando a vida parece desmoronar, há sempre uma força dentro de nós que nos empurra para frente.

Dona Josefa (80 anos):

Dona Josefa é uma mulher de poucas palavras, de fala firme e jeito um tanto ríspido. Carrega no olhar as marcas de uma vida difícil, repleta de desafios que moldaram sua personalidade forte. Nascida no interior da Paraíba, enfrentou desde cedo uma realidade dura e cheia de renúncias. Com um suspiro profundo, ela conta que nunca teve a chance de escolher seu próprio destino.

Ainda jovem, foi cortejada por um homem, alguém por quem nutria um carinho sincero. No entanto, seus pais, movidos pelo interesse de uma vida mais estável para a filha, a obrigaram a casar-se com seu primo João, que prometia melhores condições de vida. Assim, aos 14 anos, vestida de véu e grinalda como sempre sonhara, Josefa se casou. Mas o conto de fadas durou pouco. A vida ao lado de João foi marcada por uma convivência fria, sem afeto, em que ambos aprenderam a conviver por necessidade do que por afeto verdadeiro.

Após o casamento, mudaram-se para o Paraná, onde trabalharam no cultivo da uva. Foram anos difíceis, marcados por muito trabalho e pouco descanso. Sete filhos nasceram ali,

e, com o tempo, perceberam que a vida naquele estado se tornava cada vez mais insustentável. Decidiram, então, migrar para Porto Franco, onde João conseguiu emprego como vaqueiro em uma fazenda de familiares. A vida começou a melhorar, pouco a pouco, e com muito esforço, conseguiram construir a própria casa.

Os filhos cresceram, casaram-se e seguiram construindo seus caminhos. Josefa fala, com um misto de orgulho e cansaço: já perdeu a conta de quantos netos tem. "São mais de 30, com certeza... e bisnetos? Já tem uns 10 por aí. Daqui a pouco, vou é ter tataranetos, porque o mais velho já tem 22 anos," brinca, tentando disfarçar a saudade da casa cheia de antigamente.

Com a saída dos filhos, Josefa e João decidiram mudar-se para a cidade, alugando uma casinha simples na vila São Francisco, onde vivem até hoje. Ela conta que, mesmo sem amor verdadeiro, nunca pensou em separação. "Para a igreja, isso seria um sacrilégio, uma blasfêmia," diz, com convicção. E assim, apesar das diferenças e da falta de afeto ao longo dos anos, continuam juntos, pois, segundo Josefa, "depois de velhos, a gente precisa um da companhia do outro."

Foi a solidão, a ausência dos filhos, que os levaram a frequentar o Centro de Convivência da Terceira Idade. No início, relutaram. João, um homem "carrancudo", como ela o chama, não se sentia à vontade com as atividades e conversas. Mas com o tempo, ambos compreenderam que aquele espaço ajudava a preencher o vazio deixado pela saída dos filhos. "Hoje a casa é tão silenciosa... antes, tinha barulho de menino correndo, panela chiando no fogo, risada. Agora, o silêncio pesa", diz com os olhos marejados.

Apesar de muitas renúncias e desafios, Josefa segue sua vida com resignação e fé. Acredita que a sua história foi escrita da forma como deveria ser, e hoje o que mais deseja é a saúde para viver os anos que ainda restam ao lado do companheiro com quem dividiu toda uma vida, mesmo que sem amor, mas com respeito e cumplicidade.

Seu Pedro (80 anos);

Seu Pedro é um homem de sabedoria impressionante. Logo que me viu, passou a fazer inúmeras perguntas, como se eu estivesse sendo cuidadosamente investigada. Foi, ao mesmo tempo, intrigante e cativante. Sua aguçada e o jeito acolhedor despertaram, de imediato, minha simpatia por ele.

Viúvo há alguns anos, Pedro foi casado por décadas com Dona Renata, a mulher que conheceu em Porto Franco e com quem teve a alegria de compartilhar a vida. O casal Franco e com quem teve a residindo na Vila Nova. Juntos, onde construiu uma família com quatro filhos

e oito netos. Pedro fala com brilho nos olhos sobre os anos de convivência com Renata e recorda, com carinho, os momentos de felicidade que viveram juntos.

Carpinteiro de profissão, aprendeu o ofício ainda na juventude e o considera uma herança familiar. Nascido em um lar de trabalhadores rurais, observou desde cedo o árduo esforço dos pais no campo e decidiu, trilhar um caminho diferente, dedicando-se à carpintaria. Suas mãos habilidosas deram forma a móveis, portas e sonhos, sempre com paciência e dedicação. Dona Renata, por sua vez, colaborava com o sustento da casa atuando como diarista, lavando e passando roupas em residências da cidade. Unidos pela luta e pelo afeto, jamais mediram esforços para garantir uma vida digna aos filhos.

As dificuldades foram muitas. A condição socioeconômica impunha obstáculos constantes, mas Pedro sempre acreditou que a educação era o melhor caminho para proporcionar um futuro diferente aos filhos. Lutou incansavelmente para que os filhos tivessem acesso à escola e pudessem construir trajetórias próprias, com mais possibilidades do que ele e Renata tiveram. "Eu queria que eles tivessem mais do que eu tive", diz, com a voz embargada. E conseguiu. Todos os seus filhos completaram a educação básica, e alguns seguiram os estudos, o que o enche de orgulho.

Desde a perda de Dona Renata, a casa ficou mais silenciosa, e a solidão passou a ser uma presença. A convite insistente dos filhos, Pedro passou frequentar o Centro de Convivência da Terceira Idade, inicialmente relutante, hoje, reconhece que o espaço tem sido fundamental para ocupar a mente e o coração. "A gente passa a vida toda correndo atrás das coisas, e quando vê, o tempo foi embora... Aqui, eu venho pra prostrar, brincar um pouco e esquecer da saudade", conta, com um sorriso leve.

Seu Pedro é daqueles homens que carregam a vida nas palavras, nas mãos marcadas pelo tempo e no olhar cheio de histórias. Não apenas sobreviveu às adversidades, mas aprendeu a encontrar beleza mesmo nas dificuldades. "Cada cisco de madeira que voo da minha plaina tem uma história," afirma apontando para a bancada onde passa horas moldando a madeira – assim como moldou sua própria existência: com paciência, dedicação e muito amor.

d) Construção dos capítulos

O presente trabalho está dividido em três capítulos.

No primeiro capítulo, "MEMÓRIAS SUBALTERNAS: Caminhos Teóricos e Metodológicos em Pesquisas com Idosos," apresento as teorias relacionadas à História Oral, empregando-o como subsídio teórico-metodológico articulado às reflexões sobre memória e

subalternidade. Para desenvolver essa reflexão teórica, apoio-me nas contribuições de Maurice Halbwachs (1990), Verena Alberti (2005) e Gayatri Chakravorty Spivak (2010), entre outros autores que colaboram para a compreensão de como essas categorias se inter-relacionam e fortalecem o campo de pesquisa.

No segundo capítulo, “ENTENDENDO PORTO FRANCO COMO UM LUGAR DE MEMÓRIAS,” apresento a cidade de Porto Franco como campo empírico de investigação, traçando um panorama histórico que entrelaça sua narrativa enquanto cidade e enquanto objeto de estudo. Este capítulo aborda o estudo da cidade com base nas contribuições de Paul Ricoeur (2007), especialmente no que tange à relação entre narrativa e memória, buscando compreender de que forma as narrativas de diferentes grupos sociais são incorporadas ou excluídas, da construção da identidade urbana. Para ampliar essa discussão, recorro também às reflexões de Stuart Hall (2006), no intuito de compreender os vínculos entre identidade social, cultura e memória. Ao final do capítulo, apresento os lugares de memória que selecionei para mostrar aos interlocutores, com o propósito de investigar suas representações e compreender como esses espaços são ressignificados pelos participantes da pesquisa.

No terceiro e último capítulo, “PODE O SUBALTERNO LEMBRAR?”, correlaciono as discussões teóricas com os dados coletados em campo, buscando articular as análises construídas ao longo da pesquisa. A partir da concepção de lugares de memória, conforme proposta por Pierre Nora (1993), procuro compreender as diferentes percepções que os interlocutores, idosos frequentadores do CCTI, constroem sobre esses espaços em contraste com as representações elaboradas pelas camadas elitizadas de Porto Franco. O objetivo é evidenciar com as memórias subalternas ressignificam os lugares e tencionam as narrativas oficiais sobre a cidade, contribuindo para uma leitura mais plural da identidade local.

Assim, com a apresentação destes capítulos, busco compreender de que modo como os idosos representam seus lugares de memória em Porto Franco. Procuro também analisar como esses espaços são reconstruídos e ressignificados a partir de suas vivências e narrativas, contribuindo para a produção da história local. Caminho nessa perspectiva com o intuito de compreender os processos de construção da identidade porto-franquina e, sobretudo, de valorizar as memórias dos idosos, sujeitos que, historicamente, têm sido colocados em condição de subalternidade e silenciamento.

CAPÍTULO 1 - MEMÓRIAS SUBALTERNAS: Caminhos Teóricos e Metodológicos em Pesquisas com Idosos

Neste capítulo, apresento os caminhos teóricos e metodológicos que nortearam a produção dos dados desta pesquisa, com ênfase nas contribuições da História Oral, da memória e da subalternidade. Ao me aproximar dessas categorias analíticas, busco construir um percurso que possibilite compreender de que modo os idosos representam seus lugares de memória em Porto Franco.

Partindo dessa perspectiva teórica, procuro evidenciar como essa etapa inicial se articula com a produção da pesquisa. Nesse contexto, início a discussão com uma abordagem sobre a História Oral enquanto teoria e metodologia, destacando suas aplicações em pesquisas de campo. Com base nas contribuições de Walter Benjamin (1994), Janaína Amado (1997), Verena Alberti (2005), entre outros autores, reflito sobre estratégias que possibilitam a participação ativa dos interlocutores na construção dos discursos ao longo do processo investigativo.

Para a exploração do conceito de memória, apoio-me nas contribuições teóricas de Maurice Halbwachs (1990), Jacques Le Goff (2003), Michael Pollak (1992), entre outros autores que investigaram a memória em sua relação com o contexto histórico em que é construída. Ao abordar a categoria de subalternidade, procuro demonstrar como certas memórias e representações espaciais podem ser subalternizadas, sobretudo quando silenciadas e invisibilizadas pela história "oficial", sendo assim, omitidas e não reconhecidas pelos discursos hegemônicos. Para essa análise, recorro às reflexões de Gayatri Chakravorty Spivak (2010).

1.1- Subsídios teóricos da História Oral como aporte metodológico: caminhos e estratégias de pesquisa

A História Oral, enquanto abordagem metodológica, permite registrar, preservar e interpretar relatos orais de indivíduos ou grupos, contribuindo para a construção de narrativas históricas a partir de experiências e memórias pessoais. De acordo com Verena Alberti (2005), a História Oral, fundamentada em áreas como a História, a Sociologia e a Antropologia possibilita, por meio de entrevistas, uma análise mais aprofundada das vivências e da

subjetividade dos narradores. Essa metodologia amplia o campo de investigação ao incorporar discursos que, muitas vezes, são negligenciados pelas fontes tradicionais da historiografia.

A utilização da História Oral como metodologia proporciona subsídios para:

1. Valorização das experiências individuais e coletivas, possibilitando uma visão mais plural da história ao incluir as vozes de grupos socialmente marginalizados, frequentemente excluídos das narrativas oficiais.
2. Aproximação entre história e identidade, favorecendo a construção das identidades pessoais e coletivas por meio do resgate e do registro das memórias e das referências culturais compartilhadas pelos interlocutores.
3. Reconhecimento da subjetividade nas interpretações, uma vez que a oralidade incorpora emoções, percepções e formas diversas de reconstruir o passado, revelando nuances que escapam às fontes tradicionais.
4. Estabelecimento de conexões entre passado e presente, ao evidenciar as relações entre vivências individuais e os processos sociais mais amplos, permitindo identificar continuidade e rupturas na trajetória de vida dos sujeitos entrevistados.

Dessa forma, os aportes teóricos da História Oral, enquanto fundamento metodológico, mostram-se essenciais para pesquisas que buscam compreender as relações entre memória, identidade e território, contribuindo para uma leitura mais humanizada e situada das histórias de vida. Compreende-se que, por meio dessa abordagem, é possível explorar essas dimensões de maneira colaborativa, ampliando a escuta e promovendo uma contribuição mais significativa para o entendimento das experiências e narrativas dos sujeitos.

Além disso, a História Oral favorece a construção de uma relação horizontal entre pesquisador e interlocutor, incentivando a escuta ativa e a valorização das vozes daqueles que, muitas vezes, são invisibilizados pelos discursos hegemônicos. Ao destacar e incluir uma multiplicidade de falas e trajetórias, essa metodologia contribui para a formação de um discurso mais inclusivo e plural, que fortalece o registro cultural sobre as identidades coletivas e valoriza suas memórias, sem recorrer a processos de coerção, exclusão ou apagamento.

Os caminhos metodológicos adotados nesta pesquisa, fundamentados nas contribuições da História Oral, encontraram-se na identificação e interpretação das memórias dos sujeitos sobre os lugares de memória e suas representações por meio de um diálogo colaborativo entre pesquisadora e interlocutores, buscou-se reconstituir suas vivências e sentidos atribuídos a esses espaços, respeitando suas subjetividades e o contexto em que suas histórias foram (e continuam sendo) construídas.

A tradução das interpretações fornecidas pelos sujeitos da pesquisa me permite refletir sobre os modos pelos quais tentam rememorar suas experiências vividas. Essa reconstituição precisa ser perceptível aos leitores, conforme expressa Benjamin (1994, p. 205): “Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são conservadas.” Essa citação significa reforça a necessidade de me apoiar tanto no momento quanto na forma como essas histórias se expressam, reconhecendo que é por meio da escrita que ocorre a identificação e, por consequência, a conservação dessas narrativas. Ao registrar essas memórias, não posso abdicar dos sentimentos que emergem durante o processo de escuta dos discursos, pois são justamente eles que alicerçam a arte de contar e recontar, como enfatiza Benjamin (1994).

Embora Walter Benjamin (1994) não tenha utilizado diretamente a História Oral como metodologia, uma vez que sua obra antecede o desenvolvimento sistemático dessa abordagem, considero que suas reflexões são fundamentais para a construção de uma perspectiva cultural e social da história. Benjamin dedica-se a refletir sobre a importância da experiência compartilhada e da transmissão oral de saberes, aspectos que dialogam profundamente com os pressupostos da História Oral contemporânea.

Para o autor, "a verdadeira imagem do passado se passa veloz; o passado só se deixa fixar como imagem que relampeja irreversivelmente no momento em que é reconhecido" (Benjamin, 1994, p. 224). A leitura que faço desse fragmento me leva a compreender que o movimento das fontes orais é transitório; sua potência reside na capacidade de ser reconhecida e ressignificada. Caso contrário, sua força tende a enfraquecer. Assim, ao evocar esses discursos por meio da escrita, busco proporcionar a mim e aos leitores o acesso a histórias de vida que oscilam entre o esquecimento e a lembrança, contribuindo para a reconstrução da cultura porto-franquina quanto para a valorização de memórias historicamente silenciadas.

Cabe ressaltar que essas memórias não adquirem valor apenas por meio da escrita; o próprio ato de narrá-las constitui um processo essencial de reconhecimento e afirmação identitária. A preocupação central deste trabalho é justamente com as memórias subalternizadas e silenciadas, que, frequentemente negligenciadas ou desconsideradas como parte legítima do processo histórico e cultural. O reconhecimento dessas memórias ocorre na relação dialógica entre narrador e ouvinte, na qual a escuta ativa desempenha um papel crucial para a legitimação da experiência narrada.

Nesse sentido, Benjamin (1994) contribui para a compreensão desse processo ao afirmar que "não se percebeu devidamente até agora que a relação ingênua entre o ouvinte e o narrador é dominada pelo interesse em conservar o que foi narrado. Para o ouvinte imparcial, o

importante é assegurar a possibilidade da reprodução" (Benjamin, 1994, p. 210). A partir dessa reflexão, entende-se que o gesto de registrar e compartilhar essas narrativas não se limita à preservação das memórias individuais, mas visa também ampliar sua circulação e reconhecimento como parte integrante da história coletiva. Trata-se, portanto, de um esforço para regatar vozes historicamente invisibilizadas e inseri-las nos processos de construção da memória social.

Com o que foi explorado, Benjamin (1994) nos leva a compreender que a relação entre narrador e ouvinte é permeada pelo desejo de valorizar as experiências narradas, garantindo sua preservação e possível reprodução. Essa compreensão, no entanto, deve ultrapassar a concepção de que as narrativas orais se limitam à mera transmissão de informações. Trata-se, antes, de um processo sutil e subjetivo, que se concretiza no ato de escuta e envolve dimensões afetivas, emocionais e interpretativas.

Esse entendimento me instiga a refletir sobre a complexidade inerente às narrativas orais e os desafios que emergem na interpretação e na transmissão desses discursos. Conforme aponta Portelli (1997), a oralidade carrega camadas de significação que extrapolam os dados factuais, revelando sentidos que só podem ser compreendidos a partir da escuta atenta e do contexto em que são produzidos, assim:

(...) mostram-se contraditórios, conforme a entonação conferida pelo relator, principalmente quando há observância rígida das regras e lógica gramaticais, sem se atentar para o teor emocional existente nos conteúdos das narrativas, quanto a velocidade, pausa, pontuação, intenção, mudanças de discursos e oscilações, que se desvelam mais pelo ato de ouvir, que de escrever (Portelli, 1997, p. 28).

Afinal, tais narrativas podem apresentar contradições e nuances que se revelam por meio da entonação, das pausas, da ênfase e das intenções do narrador, elementos que, muitas vezes, se manifestam de forma mais evidente na oralidade do que na escrita. As narrativas orais são, portanto, complexas e carregadas de múltiplos sentidos contextuais, o que torna a escuta ativa uma ferramenta fundamental para que eu possa captar e interpretar, com maior fidelidade, as emoções e os significados presentes nos relatos.

Compreendo, portanto, que nesta pesquisa a reconstituição das memórias dos sujeitos sobre os lugares de memória tornou-se possível por meio das narrativas orais. Uma das principais características dessa metodologia é a escuta atenta aos depoimentos de sujeitos historicamente excluídos da chamada história "oficial". Tal abordagem permite perceber e valorizar outras versões da história, que não apenas complementam, mas pro vezes contestam narrativas amplamente difundidas. O objetivo, contudo, não é apenas confrontar versões, mas

compreender como esses processos de construção de memória foram se consolidando ao longo do tempo.

Como destaca Verena Alberti no *Manual de História Oral* (2005), a História Oral teve seus primeiros desenvolvimentos no Brasil vinculados ao Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC), da Fundação Getúlio Vargas (FGV). Nesse contexto inicial, havia um foco predominante na coleta de depoimentos de elites políticas, refletindo uma tendência de registrar as memórias de figuras proeminentes da história contemporânea brasileira.

No contexto brasileiro, os primeiros desenvolvimentos da História Oral estão associados à Fundação Getúlio Vargas (FGV) e ao Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea (CPDOC), remontando à década de 1970. O objetivo inicial desse esforço era documentar as trajetórias e o desempenho das elites políticas brasileiras. Com o passar do tempo, no entanto, observou-se uma ampliação temática significativa, abrangendo também áreas como movimentos sociais, história da ciência e da educação. Essa mudança sinaliza uma expansão do escopo da História Oral no Brasil, com a incorporação de novas vozes, oriundas de diferentes segmentos sociais, e o reconhecimento da importância da pluralidade de perspectivas na construção da memória histórica.

No contexto mais contemporâneo, que procuro desenvolver neste trabalho, compreende-se que a História Oral passa a se ocupar, especialmente, em “criar diversas possibilidades de manifestação para aqueles que são excluídos da história oficial, tanto a ‘tradicional’ quanto a contemporânea, e que não possuem formas suficientemente fortes para o enfrentamento das injustiças sociais” (Guedes-Pinto, 2002, p. 95). Nessa perspectiva, Ana Maria Guedes-Pinto destaca a importância vital da História Oral não apenas como metodologia de pesquisa, mas também como instrumento de valorização da memória coletiva e de afirmação de sujeitos historicamente silenciados.

Enfatiza-se a urgência de incluir múltiplas vozes e perspectivas nos discursos históricos, a fim de oferecer uma visão mais ampla, plural e rica do passado. Produtora de desafios e benefícios, a História Oral constitui uma ferramenta fundamental para o campo das Ciências Humanas, pois permite aos pesquisadores compreender, identificar e valorizar as experiências humanas em suas complexidades.

Ao aproximar essa perspectiva do nosso campo desta pesquisa, o Centro de Convivência da Terceira Idade (CCTI), percebo a relevância de valorizar e identificar as vivências, os lugares e as memórias que se constroem em conservar o narrado, compreendendo

que a coerência das histórias contadas está diretamente ligada à escuta ativa, à preservação das memórias e ao reconhecimento de sua legitimidade enquanto fontes históricas.

Além disso, reconheço como o pesquisador é afetado durante esse processo, conforme propõe Fravet-Saada (2005). O “ser afetado”, nesse contexto, não é apenas inevitável, mas necessário para o desfecho e a profundidade da pesquisa. Ao registrar as histórias de vida e dos sujeitos, compreendo que não atuo apenas como pesquisadora, mas também como alguém que compartilha laços com esse lugar: sou filha de silenciados e convivente neste cenário porto-franquino. Essa posição me insere como personagem dentro do próprio campo de investigação, atravessada pelas memórias que procuro ouvir, conservar e ressignificar.

Compreendendo que, para conseguir explorar este tema, foi necessário que eu me permitisse ser afetada enquanto pertencente ao cenário investigado. Precisei vivenciar, na própria pele, a exclusão dos discursos dos habitantes do bairro onde resido e me reconhecer, também nessa condição de silenciamento. Este não é um trabalho em que valorizo apenas a voz dos idosos entrevistados, mas também a minha própria voz, ao trazer para o centro da análise minhas experiências e vivências enquanto mulher porto-franquina.

Janaína Amado explora que "tudo que escrever ou disser não apenas lançará luz sobre pessoas e personagens históricos, mas trará consequências imediatas para as existências dos informantes e seus círculos familiares, sociais e profissionais" (Amado, 1997, p. 146). Nesse fragmento, reforça-se a ideia de que, ao longo das narrativas mediadas pela oralidade, os vestígios do contato entre pesquisador e narrador não apenas emergem, mas também se manifestam de forma imediata, muitas vezes carregados de sentimentos, afetos e implicações éticas. Em complemento, a autora destaca que:

Em geral, de forma inconsciente para este: determinados trechos de entrevistas, por exemplo, que “embelezam” os feitos dos informantes com os quais o historiador simpatiza, podem ser citados, repetidos ou estendidos, enquanto outros, que prejudicam a imagem do informante, podem ser negligenciados, resumidos ou afastados para notas (Amado, 1997, p. 148).

Em consonância com Amado (1997), compreendo e reforço que "pessoas não são papeis". Esse fragmento, fundamenta a ideia central da História Oral, evidenciando as implicações éticas e metodológicas nas relações estabelecidas com os entrevistados. Os seres humanos, como já mencionei, são complexos e subjetivos, e suas narrativas vão muito além do que é verbalizado.

Sinto-me atravessada por emoções e afetos durante os diálogos construídos entre mim e os interlocutores, que, ao longo da pesquisa, me conduziram por caminhos inesperados. A

afirmação de que pessoas não são papéis sublinha a necessidade de trata-las com dignidade, sensibilidade e respeito, reforçando uma abordagem ética na escuta e na interpretação de suas histórias de vida.

Neste contexto, Amado (1997) alerta para a cautela que deve orientar essa relação, não como um distanciamento, mas como um chamado à responsabilidade. Essa convivência em campo exige de mim um olhar atento e comprometido com os dados que emergem, demandando discernimento quanto ao que deve ser registrado e compartilhado. Dessa forma, minha ética profissional precisa transcender os laços afetivos estabelecidos com os participantes, desde o primeiro contato, para garantir a integridade da pesquisa e das memórias que ela busca preservar.

As fontes orais, segundo Oliveira (1997) e em consonância com as reflexões de Guedes-Pinto (2002), não se apresentam como excludentes, mas sim complementares aos discursos já existentes. Elas ampliam o campo de compreensão ao explorar as interpretações pessoais de cada sujeito, ressaltando a importância das diversidades de narrativas. Nessa perspectiva, reconheço a relevância do narrador como sujeito ativo na construção do conhecimento e procuro compreender a dinâmica relacional entre ele e o pesquisador. Assim, percebo que, dentro desta metodologia, o saber se constrói por meio da interação e do vínculo estabelecido durante o processo de escuta.

Compreende-se, portanto, que é possível identificar, por meio das oralidades, significados intrínsecos que dificilmente seriam captados apenas pela análise escrita. Esse aspecto reforça o valor da diversidade interpretativa na construção da história. Para interpretar tais significados implícitos nas narrativas orais, Cassab e Ruscheinsky (2004), apontam que:

A narrativa constitui a matéria-prima para a História Oral. O narrador que conta sua história ou dá seu relato de vida não se constitui, ele próprio, no objeto de estudo, mas sim seus relatos de vida, sua realidade vivida. Os eventos vistos sob seu prisma e o crivo perceptivo apresentam-se subjetivamente, possibilitando conhecermos as relações sociais e as dinâmicas que se inserem no âmbito de estudo (Cassab; Ruscheinsky, 2004, p.14).

É por isso que as narrativas dos interlocutores constituem minhas principais fontes de informação. As entrevistas realizadas me permitem captar uma variedade de detalhes, sejam eles de ordem emocional ou subjetiva e é justamente essa subjetividade que confere uma perspectiva singular aos discursos analisados. Essa peculiaridade, como apontam diversos autores, reside na capacidade de revelar as riquezas contidas nos significados atribuídos aos signos, sentimentos e emoções estabelecidas na relação entre narrador e pesquisador.

Em síntese, demonstro, com o apoio dos autores que fundamentam esta pesquisa, como, por meio da História Oral, sou capaz de acessar relatos que permanecem ausentes de perspectiva histórica oficial sobre Porto Franco. A relação construída durante a escuta evidencia efeitos imediatos e possibilita aos sujeitos entrevistados a preservação de memórias anteriormente mantidas em seus quadros sociais, conforme propõe Halbwachs (1990).

1.2 - Explorando o Conceito de Memória: teorias e perspectivas

O conceito de Memória Coletiva, desenvolvido por Maurice Halbwachs (1877-1945), será adotado neste trabalho como categoria de análise. Halbwachs, sociólogo francês e discípulo de Émile Durkheim (1858-1917), apresentou em sua obra "Les cadres sociaux de la mémoire" (Os Quadros Sociais da Memória), publicada em 1920, a ideia de que a memória é moldada e sustentada por grupos sociais. Nesse texto, argumenta que nossas lembranças individuais são profundamente influenciadas por nossas interações sociais e pela cultura na qual os sujeitos estão inseridos.

Antes da inserção da Sociologia nos estudos sobre memória, conforme realizada por Halbwachs, as abordagens eram majoritariamente filosóficas ou psicológicas, centradas nos processos mentais individuais. Sua proposta inaugura uma leitura sociológica, ao considerar a memória como fenômeno também social. A partir dos conceitos de Durkheim, especialmente o de "fato social", Halbwachs entende que as formas de agir, pensar e sentir são externas aos indivíduos e exercem sobre eles um poder de coerção.

Dessa forma, Rios (2023, p. 2) afirma que “a memória também encontrava uma nova casa, um novo campo de reflexões para ser pensada, discutida e redefinida”. Essa citação reforça a ruptura proposta por Halbwachs com a visão puramente individual da memória, introduzindo-a como construção social passível de investigação científica, especialmente em contextos marcados por disputas de narrativas e pertencimento coletivo.

Compreender a memória coletiva como um fato social implica reconhecer que as minhas lembranças individuais são moldadas pelas estruturas sociais e culturais que compõem a sociedade. Essa perspectiva me permite analisar sobre como grupos sociais compartilham memórias similares, como no caso de guerras ou revoluções, ainda que cada indivíduo as interprete a partir de sua experiência singular e do grupo ao qual pertence.

A identificação dessa construção histórica da memória é fundamental para perceber como as sociedades constroem processos de lembrança e esquecimento. Muitas vezes, eventos marcantes para determinados grupos são marginalizados ou apagados das narrativas oficiais.

Dessa forma, é possível observar como se forma identidades coletivas e como tradições e narrativas culturais são mantidas ou silenciadas. A partir disso, compreendo que a memória coletiva atua como um elemento central na representação simbólica de grupos sociais, permitindo que sujeitos historicamente subalternizados encontrem espaços de reconhecimento.

Durkheim (1984) definiu os “fatos sociais” como os objetos próprios de reflexão da nova ciência. Os “fatos sociais” teriam uma existência objetiva fora das consciências individuais, atuando de modo coercitivo sobre elas. Na abordagem durkheimiana, o comportamento do indivíduo é determinado por fatores que se impõem a ele desde o meio externo, tendência seguida por Halbwachs em sua abordagem sobre a memória (Rios, 2013, p.3).

Nesse sentido, Rios (2013) discute a definição de "fatos sociais" conforme proposto por Émile Durkheim (1984), e sua influência direta na concepção de memória coletiva desenvolvida por Maurice Halbwachs. Durkheim, um dos fundadores da sociologia clássica e, define os "fatos sociais" como realidades objetivas que existem fora das consciências individuais e exercem sobre elas um poder coercitivo.

Nesse contexto, fatos sociais incluem normas, instituições, valores e estruturas sociais que condicionam as formas de agir, pensar e sentir dos indivíduos. Por exemplo, as normas sociais que orientam o comportamento em espaços públicos funcionam como mecanismos de coerção social. Elas se caracterizam pela exterioridade (existem independentemente do sujeito), coercitividade (impõem-se aos indivíduos) e generalidade (aplicam-se a todos os membros de um grupo social). Assim, mesmo sem a presença de um sujeito específico, essas normas pressionam o indivíduo a agir de maneira socialmente aceitável, facilitando sua integração à sociedade.

De forma análoga, a memória coletiva, segundo Halbwachs (1990), opera fora da consciência individual, influenciando diretamente o modo como os indivíduos se lembram. Minhas lembranças são, portanto, atravessadas por valores, normas e estruturas do grupo ao qual pertencem. Tal como na teoria durkheimiana, compreendo que minhas memórias não são autônomas, mas socialmente condicionadas, o que reforça a necessidade de compreendê-las como parte de um processo coletivo.

Ao aprofundar a concepção durkheimiana, Halbwachs amplia o campo da memória, deslocando-o do plano psicológico para o sociológico. Para ele, a memória é uma construção situada, coletiva, relacional e continuamente reelaborada. Como ele mesmo aponta, a memória coletiva se constitui como "confrontações de vários depoimentos" (Halbwachs, 1990, p. 25), permitindo que diferentes vozes colaborem para a configuração de um evento ou fato histórico.

A memória, nesse sentido, pode ser compreendida como um processo dinâmico de construção social, no qual grupos de indivíduos elaboram representações coletivas sobre suas vivências. Halbwachs (1990) destaca ainda que "recorremos a testemunhos para reforçar ou enfraquecer e também para completar o que sabemos de um evento sobre o qual já temos alguma informação" (Halbwachs, 1990, p. 29). Essa menção sublinha a importância dos testemunhos para a construção e compreensão das memórias coletivas. Esse processo de identificação se faz necessário para a complexidade que se torna a história e a memória social.

A memória, para Halbwachs (1990), está ancorada em "quadros sociais", isto é, em grupos de referência que fornecem suporte e sentido às lembranças individuais. Schmidt e Mahfoud (1993), ao analisarem as teorias de Halbwachs, destacam que "o indivíduo que lembra é sempre um indivíduo inserido e habitado por grupos de referência; a memória é sempre construída em grupo, mas é também, sempre, um trabalho do sujeito" (Halbwachs, 1990, p. 288).

O ato de lembrar, portanto, é tanto pessoal quanto coletivo. Na História Oral, essa dimensão é essencial para a construção das identidades coletivas, pois é no discurso e na escuta que os sujeitos reafirmam suas trajetórias e elaboram suas compreensões sobre os eventos históricos, culturais e sociais que vivenciaram. Considerar os testemunhos como complementares implica reconhecer que, mesmo quando vivencio diretamente um fato, outras vozes e perspectivas são fundamentais para enriquecer a compreensão do acontecido.

Dessa forma, o testemunho coletivo não apenas reforça ou questiona memórias cristalizadas, mas amplia o campo de significados atribuídos ao passado. Para Halbwachs, a lembrança só se constitui plenamente quando inserida em uma rede de significados partilhados. A memória individual, portanto, está sempre entrelaçada à memória coletiva e é por ela moldada.

Para o sociólogo Maurice Halbwachs (1990), a lembrança é constituída em um processo coletivo e, por esse motivo, depende de uma rede de memórias na qual esteja entrelaçada e mantenha uma ligação efetiva. Segundo o autor, minha memória individual está intrinsecamente vinculada à memória coletiva de um grupo, sendo moldada pelas interações sociais e pelas vivências nesse contexto. Compreender esse contexto permite visualizar de que forma tais influências interpretam e atribuem significado ao passado. Assim, para Halbwachs, a memória deve ser entendida como um fenômeno essencialmente coletivo e social.

Nossas lembranças permanecem coletivas, e nos são lembradas por outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos e com objetos que somente nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós. Não é necessário

que outros homens estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem (Halbwachs, 1990, p. 26).

No trecho, Halbwachs destaca como nossas lembranças são moldadas pelas interações e pela inserção em grupos que influenciam nossas visões de mundo. Mesmo quando vivencio experiências de forma individual, percebo que sou constantemente influenciado por amigos, familiares ou pelo contexto histórico que me envolve. Internalizar valores, perspectivas e vozes daqueles que me cercam, os quais deixam marcas significativas em minhas memórias individuais. Em outras palavras, essas memórias passam por um processo de coesão social.

Ecléa Bosi (1994, p. 55), ao refletir sobre o pensamento de Halbwachs, afirma que, na maioria das vezes, “lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado [...] a lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição”. Para a autora, a memória constitui um fenômeno complexo e multifacetado, um processo que articula dimensões individuais e coletivas, fundamentais para a construção da identidade e compreensão das relações humanas, sejam elas de natureza social ou cultural.

Em seu livro *"Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos"*, Bosi (1994) argumenta que as lembranças são fundamentais para compreendermos quem somos e como nos relacionamos com o mundo ao nosso redor, pois não são se tratam apenas registros objetivos do que foi vivido. Segundo o autor, a lembrança constitui uma reidentificação do passado, de modo que este, “no espírito de cada ser humano, aflora à consciência na forma de imagem e lembrança” (Bosi, 1994, p. 53). Esse entendimento sugere que a memória não é uma reprodução fiel dos eventos ocorridos, mas sim um processo contínuo de reconstrução e ressignificação. Assim, compreendo que nossas lembranças são imagens que surgem da consciência, moldadas não apenas pelos acontecimentos em si, mas, sobretudo, pelas emoções e pelos contextos que lhes são atribuídos ao longo do tempo.

Segundo Halbwachs (1990), “aquele que amou mais” possui uma memória mais rica e detalhada. Em sua teoria, as emoções profundas e os laços afetivos intensificam a capacidade de recordar, uma vez que a intensidade emocional permite que as memórias sejam “armazenadas e recuperadas” com maior clareza. Para o autor, essas interações afetivas funcionam como quadros sociais da memória, oferecendo um contexto e uma estrutura que fortalecem as lembranças do passado. Assim, emoções intensas, sejam elas de amor ou de dor, tendem a gerar memórias mais vívidas e detalhadas.

Diante disso, torna-se evidente como a memória individual e a memória coletiva dialogam e se complementam. Estamos inseridos em um coletivo, mas sem que isso nos prive de nossas particularidades, a partir das reflexões de Schmidt e Mahfoud (1993), compreendo que a memória individual poder ser concebida como um ponto de convivência, moldado por diversas influências. As lembranças, portanto, não são construções isoladas, mas sim resultados das interações sociais e do contexto histórico e cultural em que estamos inseridos.

A memória individual pode ser entendida, então, como um ponto de convergência de diferentes influências sociais e como uma forma particular das articulações das mesmas. (...) Na memória coletiva o passado é permanentemente reconstruído e vivificado enquanto é resignificado. Neste sentido, a memória coletiva pode ser entendida como uma forma de história vivente. A memória coletiva vive, sobretudo, na tradição, que é o quadro mais amplo onde seus conteúdos se atualizam e se articulam entre si (Schmidt, Mahfoud, 1993, p. 292).

Em diálogo com autores, como Schmidt e Mahfoud (1993), consigo compreender a importância das influências sociais na formação das minhas vivências. Os quadros de memória são, em sua essência, coletivos, o que os torna flexíveis e adaptáveis, possibilitando que as memórias sejam constantemente reinterpretadas e compreendidas dentro de um contexto mais amplo.

Compreender a configuração desses quadros sociais e coletivos é essencial para perceber como as memórias são formadas, estruturadas e evocadas. Halbwachs (1990) contribui para essas reflexões ao mostrar que, mesmo diante da noção de um passado fixo e permanente, torna-se evidente o caráter dinâmico das vivências, que são continuamente readaptadas a partir de novos olhares e das diferentes perspectivas com que meus interlocutores as experimentam.

Os grupos sociais aos quais pertencço funcionam como uma espécie de suporte para essas memórias. Assim, reconheço que muitas das memórias que construí individualmente ao longo dos anos podem se perder no esquecimento. São juntamente as memórias elaboradas, resignificadas e revividas nos espaços coletivos, juntos aos meus grupos de referência, que permanecem vivas e atuantes. Por isso, devo perceber que:

Mesmo quando constrói lembranças baseadas em experiências individuais, o sujeito precisa recorrer a instrumentos que lhe são fornecidos pelo meio social, tais como as ideias e as palavras. Só assim ele pode tornar sua experiência inteligível e comunicável, não só para os outros, mas também para si mesmo. O indivíduo absolutamente isolado não seria capaz de construir qualquer tipo de experiência, não sendo capaz também de manter qualquer tipo de registro sobre o passado (Rios, 2013, p. 5).

Compreendo, portanto, que, para Halbwachs “a memória coletiva tira sua força e sua duração do fato de ter por suporte um conjunto de homens; não obstante, eles são indivíduos que se lembram enquanto membros do grupo” (1990, p. 51). Mesmo as memórias individuais, nesse sentido, são atravessadas pelas influências da memória coletiva. Assim, as tensões e confrontações entre ambas permanecem intrínsecas e inevitáveis.

Em diálogo com esse discurso, recorro ao historiador francês Jacques Le Goff (2003), que relaciona a concepção de memória aos contextos históricos e culturais. Influenciado por Halbwachs, Le Goff destaca a importância das memórias, tanto individuais quanto coletivas, na construção das identidades sociais e culturais.

Para Le Goff (2003), a memória não se resume à simples soma de memórias individuais, mas constitui um processo coletivo de construção e compartilhamento por um grupo social. O autor entende que a memória e história estão interligadas, embora não sejam idênticas: enquanto a história busca uma reconstrução racional e crítica do passado, a memória é seletiva, afetiva e constantemente reconstruída em diálogo com o presente.

Portanto, a memória configura-se não apenas como uma fonte fundamental para a história, mas também como um campo de disputa, no qual diferentes grupos sociais competem por legitimidade em suas versões do passado. Para Le Goff (2003), a memória é uma forma de poder, e a maneira como é identificada, ensinada, preservada e compartilhada impacta diretamente na construção das identidades e na coesão social.

O estudo da memória torna-se, assim, essencial para a compreensão dos processos de construção identitária. Por meio da memória, indivíduos e grupos sociais reconhecem e definem sua continuidade ou ruptura em relação ao passado. O esquecimento, nesse contexto, também se revela necessário, uma vez que pode contribuir para a saúde mental, tanto individual quanto coletiva, ao permitir uma redefinição do passado que evita aprisionamentos traumáticos às memórias.

A memória, sob essa perspectiva, pode ser transmitida entre gerações por meio de diversos suportes, como a oralidade, os livros, as imagens, os objetos, as músicas, entre outros. Conforme destaca Le Goff (2003, p. 423), “a memória, portanto, representa a conservação de informações individuais e coletivas de determinados fatos, acontecimentos e situações reelaborados constantemente”.

Essa citação me permite compreender a memória não como um repositório estático de dados, mas como um processo dinâmico de seleção, interpretação e reelaboração de eventos. Trata-se de um movimento constante que envolve tanto a memória coletiva quanto a individual.

Assim, entendo que não existe uma relação passiva entre o sujeito e suas memórias: elas são continuamente moldadas e ressignificadas considerando novos contextos e experiências.

Assim, ao mesmo tempo em que as sociedades se tornam coesas por meio da memória, essas mesmas memórias são elaboradas de acordo com os contextos sociais, culturais e políticos. Isso torna a memória um campo de disputa, no qual diferentes narrativas e versões competem por legitimidade. Nesse sentido, é essencial compreender a memória como um fenômeno vivo e adaptável, que se ajusta constantemente às demandas e percepções do passado em relação ao presente.

Le Goff (2003) ressalta a importância das funções mentais na preservação da memória, destacando que esta não deve ser entendida como um simples repositório passivo de informações, mas como um processo dinâmico. Segundo o autor, as experiências vividas no passado relacionam-se ativamente com o presente e afirma que “a propriedade de conservar certas informações remete-nos, em primeiro lugar, a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode utilizar impressões ou informações passadas” (Le Goff, 2003, p. 419).

Permito-me, assim, compreender e reconhecer a memória como um processo ativo e funcional, por meio do qual indivíduos e sociedades atribuem significado aos acontecimentos vividos. Na perspectiva de Le Goff (2003), a memória é fundamental para a construção das identidades e da história. Ela é constantemente remodelada, tanto pela manutenção das tradições quanto pelas novas experiências e pelos contextos sociais em transformação. Compreender esse processo permite evidenciar como o caráter de reelaboração e reinterpretação influencia inclusive vivências passadas, que passam a ser reinterpretadas sob a perspectiva do presente.

O sociólogo francês Michael Pollak (1992), também influenciado pela teoria da memória de Halbwachs, concentrou seus estudos na forma como as memórias coletivas e individuais são moldadas por experiências de exclusão e trauma. Sua abordagem nos convida a pensar a memória não apenas como recordação, mas como um processo de constante reinterpretação de momentos lembrados ou esquecidos.

Trata-se, portanto, de um processo profundamente influenciado por fatores sociais, culturais e políticos, os quais determinam o que será lembrado ou silenciado. Para Pollak (1992), o esquecimento não representa simplesmente a ausência de memória, mas sim um processo ativo, que pode ser tanto involuntário quanto intencional. Esquecer, para determinados grupos sociais, torna-se uma estratégia de sobrevivência, uma forma de lidar com traumas e de resistir à manipulação histórica, buscando reescrever e ressignificar a própria trajetória.

Compreender o processo de esquecimento é, portanto, reconhecer o papel que ele desempenha nas relações de poder entre grupos sociais. A partir das reflexões de Pollak (1989),

percebo a complexidade que envolve o esquecimento nesses processos que moldam e integram identidades. Provoca-me a pensar que não apenas me lembro, mas também esqueço e, por vezes, esqueço por necessidade. Esse esquecimento, assim como a lembrança, é permeado pelas dinâmicas de poder que estruturam a constituição da memória coletiva.

Pollak (1989), diferentemente de Halbwachs (1990), não compreende a memória como um fato social estático que solidifica uma ideia de estabilidade. Em vez disso, adota uma perspectiva viva e dinâmica, situada em um contexto voltado à memória coletiva. Para o autor, a referência ao passado serve para manter a coesão entre grupos e instituições, sendo utilizada estrategicamente pela sociedade para construir e sustentar seu lugar no mundo.

Essa abordagem evidencia e reforça as operações coletivas na elaboração dos acontecimentos e de suas interpretações, revelando a memória como um processo ativo, contínuo e essencial à construção e manutenção das identidades sociais e culturais. Compreendo, a partir dessa perspectiva, que a memória não é algo dado ou fixo, mas uma construção permanente, atravessada por disputas simbólicas e por mecanismos de poder.

Por isso, para ele, a memória é fundamental:

Manter a coesão interna e defender as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum, em que se inclui o território (no caso de Estados), eis as duas funções essenciais da memória comum. Isso significa fornecer um quadro de referências e de pontos de referência. É, portanto, adequado falar, como faz Henry Rousso, em memória enquadrada, um termo mais específico do que memória coletiva. Quem diz "enquadrada" diz "trabalho de enquadramento". Todo trabalho de enquadramento de uma memória de grupo tem limites, pois ela não pode ser construída arbitrariamente. Esse trabalho deve satisfazer a certas exigências de justificação (Pollak, 1989, p. 9).

O termo "memória enquadrada" refere-se a uma memória estruturada e mantida dentro de certos limites simbólicos e sociais. Esse conceito me leva a refletir sobre como as lembranças são preservadas e organizadas de forma a servir à coesão social ou à proteção de uma identidade grupal. A crítica implícita a essa noção é que a memória não deve ser entendida apenas como uma coleção de recordações individuais, mas como um processo ativo, moldado para atender às necessidades e aos interesses de determinados grupos.

A memória, portanto, pode ser vista como uma ferramenta estratégica, utilizada para marcar ou desmarcar fronteiras simbólicas. Isso evidencia que as memórias são construídas ativamente, manipuladas e ressignificadas, servindo tanto para unir grupos quanto para estabelecer identidades e diferenciações. Esse entendimento reforça a concepção da memória como um elemento dinâmico situado no centro das relações sociais e culturais.

Ao compreender, por meio de outros autores, que a memória não se configura apenas como um repositório de eventos vividos, percebo que “o que está em jogo na memória é também o sentido da identidade individual e de grupo” (Pollak, 1989, p. 9). Pollak destaca a importância da memória na sustentação da construção identitária, tanto em nível pessoal quanto coletivo. A memória oferece um quadro de referências que, ao mesmo tempo em que une, delimita fronteiras entre o “eu” e o “nós”.

Nesse mesmo campo de reflexão, destaco o filósofo francês Paul Ricoeur (2007), cujo pensamento tem sido fundamental para os estudos sobre memória, identidade e narrativa. Em sua obra *A Memória, a História, o Esquecimento* (2007), Ricoeur (2007) contribui de maneira significativa ao explorar os limites e as potencialidades da memória como instrumento de identidade e poder. Sua abordagem me conduz a refletir sobre a inter-relação entre memória coletiva e individual, evidenciando a relevância de ambas na constituição das identidades e na elaboração das narrativas históricas.

Ricoeur (2007) amplia o diálogo ao abordar a memória traumática e os testemunhos, destacando a importância de reconhecer e nomear as experiências dolorosas. Posso, assim, sublinhar a relevância da escuta desses discursos e do processo de justiça que a eles pode estar associado, uma vez que essas memórias silenciadas e traumáticas pertencem a um povo historicamente marcado pela invisibilidade. Nesse sentido, em continuidade ao diálogo com o autor, recupero um fragmento presente no texto "O passado tinha um futuro", em que Ricoeur (2001) enfatiza que:

A memória coletiva faz assim o mesmo trajeto que a memória individual, da memória em direção à história através do testemunho. A etapa seguinte é a do arquivamento dos vestígios documentais que se substituem os vestígios mnemônicos. A história encontra-se subterraneamente ligada à memória por intermédio deste arquivamento (Ricoeur, 2001, p. 135).

O filósofo Paul Ricoeur, em sua obra *A Memória, a História, o Esquecimento* (2007), dedica-se a examinar de forma aprofundada a relação entre memória coletiva e história, evidenciando os mecanismos pelos quais a memória, tanto individual quanto coletiva, se articula com a construção histórica. Nesse cenário, destaca o papel do testemunho como elemento fundamental de ligação entre memória e história. O testemunho atua como um elo que possibilita o registro de experiências vividas, sendo, portanto, essencial para o arquivamento de vestígios do passado. Esse processo de arquivamento estabelece uma conexão subterrânea entre história e memória, na medida em que os documentos preservados se tornam significativos ao serem identificados e reconhecidos por meio dos testemunhos e das narrativas que, em conjunto, compõem a memória coletiva.

Paul Ricoeur (2007) compreende a relação entre memória e história como intrínseca e inseparável. O autor argumenta que a história influencia nossa relação com o passado a partir das transformações operadas pela memória, concebendo esta como a forma mais imediata e íntima de contato com os acontecimentos pretéritos. Nesse sentido, Ricoeur ressalta que:

A história só nos atinge através das modificações que impõe à memória, pois a memória constitui a primeiríssima relação com o passado. Agrada-me a ideia de evocar aqui o pequeno e admirável tratado de Aristóteles que os latinos transmitiram-nos com o título *De memoria et reminiscencia* (Tratado da memória e da lembrança), no qual se pode ler que a memória é do passado. Sem a memória, jamais saberíamos que algo ocorreu, antes que se faça disso um relato. A história sabe que há o passado porque a memória já o disse antes dela. Por menos fiável que seja a memória, por menos fiel que ela seja ao passado, ela é nossa primeira abertura em relação a ele (Ricoeur, 2001, p. 374).

Na citação, Ricoeur (2001) faz referência ao tratado de Aristóteles para explicar como a memória é, por natureza, voltada para o passado. Compreendo, a partir dessa reflexão, que sem a memória não teríamos acesso a conhecimentos anteriores, a não ser por meio da mediação da história. O autor reconhece, contudo, que a memória não é um dado concreto, tampouco garante a exatidão do passado. Ainda assim, apesar das limitações e das possíveis distorções às quais a memória está sujeita, Ricoeur (2007) contribui para que eu entenda a memória como minha primeira abertura em direção ao passado. É nesse sentido que ele afirma que a memória precede a história, oferecendo-me as bases sobre as quais a narrativa histórica pode ser construída.

No entanto, embora existam limitações e tensões inerentes à memória, Ricoeur (2007) contribui para uma compreensão da memória como minha primeira abertura ao passado. É com base nessa perspectiva que o autor argumenta que a memória antecede a história, oferecendo-me os fundamentos sobre os quais a narrativa histórica é construída. Percebo, portanto, que, mesmo sendo compreendida como subjetiva e suscetível a distorções, a memória permanece essencial para a constituição do conhecimento histórico.

Posso, então, refletir sobre o quanto a história depende da memória para identificar e compreender o passado. Trata-se de uma relação complexa, mas percebo que memória e história, intrinsecamente articuladas, constituem uma via fundamental por meio da qual os seres humanos são capazes de perceber e narrar experiências passadas.

Essa relação é essencial para a compreensão histórica, pois as memórias oferecem experiências vividas que revelam sentidos e sentimentos vinculados a determinados eventos, sendo frequentemente transmitidas por meio de testemunhos. Ao serem reconhecidos e legitimados, esses testemunhos permitem à história constituir uma base de evidências sobre o

passado. Esse processo torna-se vital para que as memórias não se percam com o tempo, mas sejam preservadas e transformadas em conhecimento histórico.

Além disso, ao reconhecer que a memória é subjetiva e suscetível a múltiplas influências, percebo que, ao ser compartilhada por meio do testemunho, ela adquire uma forma de identidade e tende a se tornar mais objetiva e duradoura. A história, nesse contexto, se constrói a partir de memórias individuais e coletivas, sendo ambas intrinsecamente conectadas pelos testemunhos dos sujeitos que vivenciaram os acontecimentos.

A ponte estabelecida pela memória entre o passado e o futuro conecta gerações, resgatando e preservando aquilo que insiste em não ser esquecido. Esse movimento possibilita a renovação de uma memória traumatizada, que necessita ser reconhecida para expor as injustiças que a atravessam. Nesse sentido, este estudo contribui para a reparação histórica, ao valorizar uma memória que pertence ao povo porto-fraquino de forma ampla, e não de maneira segregada ou submetida a uma lógica hegemônica.

Esse entendimento dialoga com o que afirma Ivan Izquierdo (2002, p. 9): “O passado contém o acervo de dados, o único que possuímos, o tesouro que nos permite traçar linhas e, a partir dele, atravessando o efêmero presente em que vivemos, rumo ao futuro”. Para compreender as identidades coletivas, é necessário, portanto, voltar-se ao passado e analisar como essas identidades foram ali configuradas.

Assim, torna-se essencial ouvir as memórias dos idosos, pois elas nos possibilitam a identificação de uma memória coletiva que, ao ser transmitida, contribui para a construção de uma identidade partilhada por um grupo. Perceber o olhar desses sujeitos sobre a cidade e suas memórias colabora para que eu compreenda como esse vínculo com o passado se manifesta no presente, revelando fragmentos de uma memória reconstituída.

Para Izquierdo (2002), o passado desempenha um papel fundamental na formação dos indivíduos e da sociedade. Ele não deve ser visto apenas como um conjunto de experiências fixas, mas como uma fonte viva de referência que influencia minhas decisões no presente. A memória, ao reinterpretar o passado, me fornece instrumentos para compreender e projetar o futuro.

Nesse sentido, Izquierdo (2002), me provoca a valorizar o conhecimento acumulado e a reconhecer a interconexão entre passado, presente e futuro, possibilitando um entendimento estruturado dessa reinterpretação contínua dos fatos. Conforme o autor, uma palavra pode modificar memórias, pois a forma como estas são reconstituídas depende diretamente do modo como são evocadas, seja por meio de uma pergunta, de uma locução ou de um evento vivido.

A identificação de uma memória construída por indivíduos historicamente subalternizados me permite relatar suas experiências, tornando visível a valorização dessas memórias. Conforme destacam os autores, as memórias produzem sentimentos, recordações e traumas relacionados a eventos do passado que, apesar de distantes, foram determinantes para a formação dos indivíduos que somos no presente.

O estudo das memórias possibilita não apenas a reelaboração do passado, mas também a ressignificação do presente, pois é a partir do entendimento da constituição desse presente que podemos compreender nosso futuro. Esta pesquisa também oferece um entendimento sobre a construção das identidades e sobre as coesões sociais produzidas tanto pelas memórias dominantes quanto pelas memórias sofridas pelos grupos subjugados, processos que influenciam nossos comportamentos, crenças e atitudes.

As memórias contribuem para a manutenção de costumes, tradições e narrativas compartilhadas, configurando-se como elementos fundamentais na formação das identidades individuais e coletivas. Reconhecer essa importância é compreender que certas memórias precisam ser curadas, um passo essencial para entendermos quem nos tornaremos, visto que a memória é vital para a construção das narrativas históricas e para a inclusão de vozes marginalizadas nas diversas perspectivas sociais.

Com base nas reflexões desenvolvidas pelos autores discutidos até aqui, o objetivo desta seção foi compreender a importância do estudo da memória porto-franquina a partir dos relatos dos idosos. A memória pode ser compreendida como uma representação coletiva de sentimentos nostálgicos, sejam eles positivos ou negativos, vivenciados em grupo e preservados nas lembranças dos sujeitos.

Halbwachs (1990) propõe que a memória duradoura é aquela que permanece viva e continuamente revivida no interior da sociedade à qual pertence. Nesse sentido, sua vivência expressa, nesse contexto, a identidade coletiva de um grupo. É por isso que destaco a necessidade de valorização dessas memórias, frequentemente marginalizadas ou silenciadas ao longo do tempo.

Com o intuito de aprofundar o entendimento sobre os processos de silenciamento e subalternização que permeiam as memórias em Porto Franco, introduzo a próxima seção. Nela, busco evidenciar como a concepção de subalternidade se articula com os discursos dos interlocutores e com a valorização de suas memórias. O objetivo é que se compreenda como a conceituação de subalternidade se conecta com o discurso dos interlocutores e com a valorização dessas memórias.

1.3 - A Voz dos Sujeitos Silenciados

Compreendo que, em cidades de pequeno porte, como Porto Franco-MA, marcadas por uma baixa densidade populacional, há uma intensificação da coerção exercida pela consciência e pela memória coletiva de determinados grupos sociais. Essa força coletiva atua especialmente sobre os valores éticos, morais, sociais e culturais dominantes, oprimindo e silenciando tanto outros grupos quanto a própria consciência individual. É por isso que percebo a importância dessa análise. As seções anteriores contribuem para construir o percurso que me permite, nesta etapa, compreender a invisibilidade das memórias impostas aos sujeitos porto-franquinos, muitas vezes colocados em posições de marginalidade e subalternidade.

O estudo da memória, por sua vez, possibilita visualizar esse fenômeno como um fato social no contexto do município, um processo imposto pela consciência coletiva, que se manifesta de forma mais evidente em cidades menores. Nessas localidades, a coesão social tende a exercer uma pressão mais intensa sobre os indivíduos, limitando a autonomia de suas representações. Diferentemente do que ocorre em grandes centros urbanos, onde a diversidade e a multiplicidade de grupos favorecem maiores margens de liberdade para a construção de identidades e memórias, em cidades como Porto Franco, essa coerção coletiva atua de forma mais concentrada e opressiva.

Halbwachs (1990) destaca que a memória coletiva se fortalece especialmente em pequenos grupos permanentes, como as famílias ou comunidades locais. Nesses contextos, há uma preservação mais intensa das tradições e memórias, uma vez que há menor dispersão de papéis sociais e maior identificação entre os indivíduos que compartilham o mesmo espaço e experiências

Além disso, o autor chama atenção para a existência de memórias coletivas relativas a fatos que não vivenciamos diretamente, como o descobrimento do Brasil ou a fundação da cidade em que vivemos. Esses eventos, por terem sido constantemente narrados e socialmente difundidos, são incorporados ao imaginário coletivo, tornando-se quase tangíveis para os sujeitos. Grandes mitos fundacionais e acontecimentos históricos amplamente divulgados acabam se fixando como parte da memória coletiva de uma sociedade, independentemente da vivência direta dos indivíduos.

As representações construídas por meio do imaginário coletivo em torno de determinados espaços permitem que as memórias sejam simultaneamente preservadas e revividas. Reflexões como essas contribuem para compreender como, mesmo com o passar do

tempo, as lembranças de convivências inscritas nas memórias históricas continuam relevantes, gerando debates significativos no campo acadêmico.

Foi a partir dessa compreensão que a escolha inicial dos lugares partiu de mim, enquanto pesquisadora. Apresentei aos interlocutores algumas imagens extraídas do site *IBGE Cidades*, partindo do pressuposto de que esses locais poderiam, inicialmente, representar Porto Franco em suas percepções, servindo como gatilho para a evocação de memórias relacionadas a esses espaços. Ainda que, nos primeiros contatos, os participantes estivessem, de certa forma, condicionados às imagens fornecidas, reforcei a liberdade que tinham para mencionar outros lugares que não estivessem ali representados, mas que carregassem significados relevantes em suas trajetórias e lembranças.

A escolha dos locais apresentados aos interlocutores ocorreu a partir da identificação da possível importância simbólica de certos espaços e da minha convicção de que eles seriam lembrados. No primeiro contato, foram apresentadas 12 fotografias, todas de espaços públicos do município, com o intuito de mobilizar o reconhecimento e as memórias dos participantes.

Entre as imagens, apenas uma teve uma resposta imediata e fortemente representativa: a do Sindicato Rural dos Trabalhadores, localizado no bairro Beira Rio. Esse espaço ocupa um lugar significativo na história de Porto Franco, especialmente considerando que a maioria dos interlocutores migrou da zona rural para a cidade. Em seus relatos, o sindicato surge como um local de pertencimento, onde as lembranças de reuniões e momentos agradáveis permanecem vivas na memória. O discurso desses sujeitos revela o valor simbólico atribuído ao sindicato, reforçando seu papel como ponto de encontro, mobilização e sociabilidade ao longo dos anos.

A escuta das memórias dos idosos que migraram da zona rural para a cidade revela aspectos essenciais da construção identitária e das transformações socioculturais vividas ao longo do tempo. Esses relatos possibilitam compreender as rupturas e permanências nas formas de convivência e pertencimento que marcaram suas trajetórias.

Nesse sentido, Ecléa Bosi (1994), uma das principais estudiosas sobre as memórias da velhice, destaca em sua obra a relevância de ouvir os relatos de idosos, especialmente daqueles que passaram grande parte da vida no campo. A autora enfatiza que esses discursos são fundamentais para a compreensão da contemporaneidade, pois resgatam as formas de sociabilidade e as relações comunitárias características da vida rural, permitindo refletir sobre as mudanças nas estruturas sociais e afetivas ao longo das últimas décadas.

O estudo das memórias camponesas, segundo Bosi (1994), proporciona ao pesquisador um aprofundamento nas relações de trabalho no contexto rural. Nesse meio, o trabalho está intimamente relacionado à passagem do tempo e às transformações nas formas de produção,

refletindo práticas manuais acumuladas ao longo dos anos. Em minha experiência de pesquisa, essa relação tornou-se evidente quando os interlocutores, ao rememorem a juventude, destacaram que o trabalho era sua principal prioridade. Por esse motivo, os espaços de lazer e sociabilidade, como praças, não faziam parte de suas rotinas, seja pela falta de tempo, seja pelo cansaço decorrente de longas jornadas de trabalho braçal.

Ao longo das escutas, percebi o quanto a nostalgia se intensificava quando eu me permitia aprofundar nas lembranças dos interlocutores. Adotei uma postura colaborativa, na qual apresentava um espaço e o interlocutor, por sua vez, trazia sua memória e acrescentava novos espaços ao diálogo. Uma evidência disso surgiu quando começaram a relatar locais ligados à esfera pessoal, como festas de aniversário, encontros familiares e viagens para a casa de parentes e amigos. Assim, tornou-se claro que a busca por um lugar que não é necessariamente palpável, mas que permanece vivo na memória desses idosos, possui um significado muito mais profundo em suas trajetórias de vida do que, por exemplo, uma praça que jamais frequentaram.

Esses relatos foram evocados por meio de perguntas direcionadas e da mediação das fotografias apresentadas, com o objetivo de incentivar os interlocutores a compartilhar memórias significativas. No entanto, entre os muitos integrantes do Centro, apenas alguns aceitaram participar da pesquisa. Muitos relataram não conhecer a história de Porto Franco ou acreditavam que suas vivências não eram relevantes. Essa percepção revelou uma dimensão importante: para além da posição de subalternidade em que esses indivíduos se veem, há uma violência epistêmica em curso, um apagamento simbólico que opera na memória coletiva e define, de forma excludente, o que é ou não considerado importante para a história da cidade.

Sabe-se o quanto a História Oral enfatiza a importância da valorização e da identificação desses discursos, sobretudo daqueles marcados pela invisibilidade. No desenvolvimento deste trabalho, compreendi que, para além da escuta atenta, é igualmente necessário fazer com que os interlocutores percebam o valor histórico de suas vozes. Suas narrativas não têm relevância apenas para a pesquisa em si, mas constituem parte essencial da memória e da história porto-franquina.

O silenciamento tem sido uma das principais armas utilizadas pelo discurso dominante para manter os subalternos em condição de dominação. Essa dominação não se dá apenas quando somos coagidos ou levados a acreditar que somos incapazes, mas também por meio da produção de um saber distorcido. Existe, como aponta Veena Das (2011), um *conhecimento envenenado*, que é injetado na sociedade e que nos induz a internalizar uma consciência que não nos pertence.

A partir da História Oral, busco refletir teoricamente sobre como a memória de determinados grupos culturais é sistematicamente subalternizada. Apoiada na teoria de Veena Das (2011), antropóloga indiana cuja trajetória acadêmica se inscreve na perspectiva pós-colonial, e se dedica à compreensão de narrativas, acontecimentos políticos, traumas, violências e sofrimentos pessoais a partir do olhar dos subalternos –, evidencio como nossas memórias podem ser corrompidas ao ponto de gerar um conhecimento “envenenado”.

Como afirma Das: “Se a maneira de estar com os outros foi brutalmente ferida, então o passado entra no presente não necessariamente como uma recordação traumática, mas como conhecimento envenenado” (Das, 2011, p. 35). Essa afirmação me leva a refletir sobre a complexa relação entre sofrimento e conhecimento, que resulta em um sofrimento social coletivo. Trata-se de um processo que molda nossas formas de agir, pensar e ser, perpetuando-se em contextos marcados por tensões sociais profundas.

Trata-se de uma dimensão simbólica que permeia a relação entre a dor e o ato de conhecer, reconhecer ou, por outro lado, desconhecer a dignidade daquele que sofre. Inserido nessa discussão está o fato de que esse conhecimento não é um passado distante, mas sim um passado que permanece presente na vida do sujeito. Dessa forma, o “veneno” desse conhecimento se impregna em sua existência, perpetuando a violência por ele sofrida.

Ademais, para Das (2011), o conhecimento envenenado não implica uma passividade inevitável das vítimas, colocando-as apenas como sofredoras e imobilizadas diante da dor. Isso porque, como sabemos, a memória é reconstituída continuamente; ela se conecta e se desconecta ao longo do tempo, sendo reelaborada a cada evocação (Halbwachs, 1990).

Por isso, a memória constitui uma “maneira de voltar a narrar os acontecimentos mais dolorosos que, às vezes, permite às pessoas abandonar uma posição de imobilismo” (Das, 2002, p. 454). Somente quando a vítima consegue se apropriar desse sentimento de dor, estabelecendo confiança no outro por meio do testemunho, como o relato produzido pela História Oral, é que ela pode romper com essa imobilidade. Esses contextos de vítimas, compreendidos como eventos históricos, tornam-se para Veena Das (2022), uma fonte preciosa de informação para as ciências sociais.

Nessa conjuntura, para Ecléa Bosi (1994), o processo de rememoração exige um esforço consciente para evocar o passado vivido. Além disso, é fundamental que haja uma reelaboração do presente para que esse passado possa ser revivido e reformulado continuamente.

Nessa pesquisa, meu objetivo é desenvolver uma narrativa que realmente nos represente e não apenas aquela considerada “oficial”, contada pelos mesmos de sempre.

Questiono-me se não podemos, ou melhor, se não devemos, interrogar os grandes teóricos e, especialmente, escutar aqueles que historicamente foram deixados à margem. É urgente criar mecanismos que valorizem as vozes silenciadas, permitindo que esses sujeitos narrem seus caminhos a partir de suas próprias experiências, com suas próprias palavras. No entanto, escutar e reconhecer o subalterno ainda é uma tarefa difícil, embora absolutamente necessária.

Na busca por compreender o que significa ser subalterno, recorro à teórica pós-colonial Gayatri Chakravorty Spivak (2010, p. 12), que define o subalterno como pertencente “às camadas mais baixas da sociedade, constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante”.

Para Spivak (2010), a questão não é “falar sobre”, mas sim “falar por”. A condição de sermos silenciados, e a existência de discursos nacionais que se impõem na consciência coletiva sem nos representar, dialoga com as reflexões de Veena Das (2011). Sob essa ótica, o silenciamento no ato de testemunhar só se rompe quando há espaço para a interação, um espaço simbólico de narração entre quem fala e quem ouve, permitindo que o sujeito subalterno recupere sua voz.

Reconhecer a importância das memórias populares e compreender que sua identificação e valorização são essenciais para sua reconstrução social ao longo do tempo é o que torna possível a inclusão dessas vozes. Mesmo diante de contextos marcados pela diversidade e pela subjetividade, essas narrativas não devem ser excluídas simplesmente por não integrarem a história “oficial”.

Como reforça Spivak (2010), esse cenário de silenciamento e exclusão precisa ser transformado, inclusive no interior das próprias academias. Ainda fortemente fundamentadas em teorias de matriz colonial, muitas instituições de ensino e pesquisa continuam a reproduzir estigmas que perpetuam desigualdades, tanto em seu corpo docente e discente quanto nas práticas de campo. Assim, quando pesquisadores e pesquisadoras saem a campo, por vezes carregam consigo os mesmos filtros coloniais que invisibilizam os sujeitos que deveriam ouvir.

É nesse contexto que se insere a afirmação de Spivak (2010, p. 15): “esse espaço dialógico de interação não se concretiza jamais para o subalterno. Pois, este é desinvestido de qualquer forma de agenciamento, de fato, não pode falar”. A ausência de “voz” e o silenciamento imposto ao subalterno não apenas anulam sua capacidade de se expressar, mas também apagam sua representatividade e sua potência política.

Nesse aspecto, o que se observa é a atuação de uma violência epistêmica que estigmatiza, neutraliza e deslegitima o Outro, tornando-o colonizado, subalternizado e, muitas

vezes, invisibilizado. A ausência de agentes que caminhem ao seu lado reforça sua condição de impotência diante de narrativas dominantes, impedindo que ele ocupe espaços de poder e representação.

Dessa maneira, é possível compreender que, em Porto Franco, há um reflexo histórico profundo que permeia o tecido social: determinadas pessoas concentram o monopólio do discurso e o utilizam como ferramenta de dominação, ocupando posições de autoridade e, conseqüentemente, silenciando outras vozes. Os idosos, narradores de suas próprias experiências revelam, por meio de seus relatos, a história de um município que, apesar de se autodefinir como “tão ditoso e hospitaleiro”, como enuncia o hino da cidade, também esconde, sob esse discurso, práticas de silenciamento e manutenção da subalternidade de certos grupos sociais.

A invisibilidade e a subalternidade escondem desigualdades sociais e econômicas que atravessam as trajetórias dos sujeitos porto-franquinos. Aqueles que não detêm o poder da palavra, e que tampouco participam ativamente da construção da memória “oficial” da cidade, são justamente os que habitam os bairros e espaços que o memorialista Waldemar Pereira (1997), em sua narrativa histórica sobre Porto Franco, denomina como pertencentes aos “marginalizados”.

Ao retomarmos à obra de Pereira e, analisarmos a maneira como o autor organiza e hierarquiza os moradores da cidade, torna-se evidente a reprodução de uma lógica classificatória excludente, que reforça desigualdades sociais e simbólicas. Em sua descrição, observa-se menção direta às chamadas “pessoas de 3ª classe de baixo meretrício” e a uma indefinida “2ª classe”, que sequer é nomeada com clareza. Essa classificação, ao mesmo tempo em que estabelece fronteiras simbólicas entre os sujeitos, funciona como instrumento de silenciamento e desvalorização. Desse modo, revela-se uma violência epistêmica que se enraíza na própria linguagem utilizada para rerepresentar a população local.

Em suas palavras Pereira (1997) escreve que:

A grosso modo, podemos dizer que Porto Franco era, socialmente, dividido em três classes, a elite a que chamavam de sociedade; a segunda classe, onde estavam as famílias mais pobres, porém respeitadas e honradas, cujas filhas eram apelidadas de “pipiras”; e, finalmente, a terceira classe, a do baixo meretrício - o “retombo”, das moças conhecidas como “raparigas” ou os “gatos”. Os rapazes de ponta de rua eram os “caboletés”, os “caçotes” ou mesmo os “pontas”. Havia muita diferença social, mas longe de ser segregação, pois todos sabiam que aquela diferença nada mais era que a força dos costumes. O rapaz “social” podia frequentar os “pipirais”, dançar, namorar, mantendo todo o respeito possível, pois nessas festas estavam famílias e não ficava bem para um “social” ser afastado das rodas daquela gente. Quando a família menos rica prosperava, formava-se uma comissão especial da alta sociedade que, num determinado dia, buscava a filha para fazer parte da “sociedade”. Havia então a

apresentação e um baile especial. Já os "retombos", ficavam afastados da cidade e só tinham vida livre nas caladas da noite. Eram locais onde, animados pelas "raparigas", bailes e bebedeiras aconteciam frequentemente (Pereira, 1997, p. 33).

São distinções que precisam ser problematizadas, pois não apenas representam, mas também criam e perpetuam memórias manipuladas e seletivas. Porto Franco, por muitos anos, foi socialmente reconhecida como um município acolhedor. No entanto, como expressa o dito popular, “ninguém é profeta em sua própria terra”. Tornou-se naturalizado que os filhos dos fundadores, que estudaram fora, em cidades como Belém ou Brasília, sejam considerados legítimos detentores da história local, em detrimento daqueles que permaneceram no município durante toda a vida.

Nesse cenário, vozes como a de um idoso participante do Centro de Convivência da Terceira Idade (CCTI) ganham relevo ao revelar a dor do apagamento: “*algum caipira que morou a vida inteira no campo e mal sabe ler e escrever*” dificilmente será reconhecido como alguém capaz de contribuir para a construção da memória porto-franquina. Esse lamento evidencia a hierarquização do saber e da experiência, reforçando a exclusão de sujeitos cujas trajetórias, por não estarem associadas ao capital escolar ou simbólico, são relegadas ao esquecimento, ou pior, à irrelevância histórica.

Para os interlocutores, a condição de subalternidade também está diretamente ligada ao fato de não saber ler e escrever, ou, como afirmam, “não ter ciência do que se tem no papel”. A ausência de letramento, nesse contexto, não é percebida apenas como um marcador de exclusão, mas, sobretudo, como uma expressão de impotência diante das estruturas sociais que determinam quem pode ou não interpretar e acessar o que está registrado. A marginalização, para esses sujeitos, já se tornou uma condição naturalizada, internalizada como parte do cotidiano.

Consiste, portanto, em um sentimento de falta de representação, não apenas porque foram excluídos dos processos de construção da memória oficial, mas porque não se reconhecem com capacidade, ou com o direito, de traçar suas próprias histórias. São condições sociais e históricas que atravessam seus discursos, produzindo memórias marcadas por lacunas e silenciamentos, que, mais do que ausência, revelam uma profunda violência epistêmica.

Neste trabalho, a reflexão sobre como essa hierarquização social contribui para o silenciamento e a subalternização dos sujeitos mostra-se essencial para compreendermos os mecanismos que os tornam invisíveis dentro da estrutura em que estão inseridos. Essa não é uma realidade restrita apenas a Porto Franco, mas um reflexo de um problema social mais

amplo. Ainda assim, enquanto pesquisadora, proponho-me a romper com esse entendimento cristalizado, mesmo que profundamente enraizado nas relações sociais.

Ao reconhecermos o indivíduo como agente ativo na construção de sua própria história e narrativa de vida, contribuimos para a formação de uma memória mais justa e de uma história socialmente mais equitativa. Esse foi o objetivo central deste capítulo: compreender como a metodologia da História Oral pode colaborar para a produção e reelaboração de memórias mais “livres”, ou seja, menos comprometidas com discursos hegemônicos que limitam a representação dos sujeitos, mesmo em contextos de invisibilização e subalternização.

1.4 - Sentidos e Ressignificações dos Lugares de Memória a Partir do Pé de Mirindiba

Ao analisar a escolha dos lugares de memória indicado pelos colaboradores da pesquisa, percebo como os espaços por eles mencionados como os mais marcantes em suas lembranças contrastam significativamente com aqueles apresentados nas fotografias utilizadas no primeiro contato, as quais foram pensadas como uma forma de sondagem inicial. Essa divergência evidencia a existência de múltiplas camadas de significados e revela problematizações relevantes que emergem dos discursos e narrativas construídas ao longo das entrevistas.

A principal questão observada é que os interlocutores ressignificam suas memórias a partir de vivências atravessadas por emoções, sejam elas saudosas e felizes, ou marcadas pela tristeza, pela ausência ou pelo cansaço cotidiano do trabalho naturalizado ao longo dos anos. Isso evidencia que os lugares apresentados nas fotografias, embora componham uma memória coletiva, são reinterpretados a partir de experiências singulares inseridas em um contexto comum. Desse modo, constituem-se memórias individuais sobre espaços coletivos, revelando a complexidade entre o vivido, o sentido atribuído e o que se recorda.

De fato, esses lugares fazem parte da memória dos idosos, mas, dentro do parâmetro que adoto como "lugar de memória", compreendido como espaço carregado de simbolismo e significados afetivos, não necessariamente representam de forma direta a memória coletiva. Trata-se de questões múltiplas, entre as quais se destaca, de maneira mais evidente, a falta de acesso real a esses ambientes. Ainda que se trate de praças públicas, as condições sociais que atravessaram a vida desses sujeitos limitaram uma vivência plena de sociabilidade nesses espaços, comprometendo, assim, sua apropriação simbólica como lugares de pertencimento.

Esta seção, por sua vez, busca aprofundar como esse entendimento se desdobra em exclusões sociais concretas, por meio da análise do Pé de Mirindiba. Em momentos anteriores

desta pesquisa, essa árvore foi mencionada de forma pontual; aqui, entretanto, proponho-me a evidenciar sua relevância simbólica na construção das memórias que sustentam este trabalho.

Não me recordo exatamente desde quando, mas sempre ouvi alguém, ao se referir ao caminho para os bairros Vila Carmelina e Vila Lobão, mencionar o Pé de Mirindiba como um marco geográfico: "*Ah, depois do Pé de Mirindiba*", "*para cá do Pé de Mirindiba*", "*ao lado do Pé de Mirindiba*". A árvore funciona como um ponto de referência para a circulação nesses bairros. Além disso, constitui um espaço de encontro e sociabilidade para os moradores da região, oferecendo sombra nas tardes ensolaradas e abrigo às conversas cotidianas. Mesmo situada em um espaço que escapa à lógica urbanística tradicional, posicionada no meio da rua, sem qualquer tipo de canteiro planejado, ela resiste e sobrevive. Sua presença, embora aparentemente periférica ao planejamento urbano na cidade, é central na experiência afetiva e cotidiana dos sujeitos que ali vivem.

O Pé de Mirindiba dialoga profundamente com os teóricos com os quais busco dialogar nesta pesquisa, especialmente no que se refere à audácia do subalterno em resistir e se fazer ouvir, mesmo em contextos marcados pelo silenciamento. A árvore está ali. Não como “árvore símbolo”, a exemplo da Tarumã descrita por Waldemar Pereira (1997), mas como o simples “Pé de Mirindiba”, uma nomeação coloquial que, apesar de corriqueira, revela um processo de subalternização. Chamar a árvore de “pé” pode, à primeira vista, parecer apenas uma expressão popular. No entanto, essa denominação carrega camadas de significado que merecem ser problematizadas: o rebaixamento simbólico daquilo que não é autorizado a ocupar um lugar de destaque na paisagem urbana ou na memória oficial da cidade.

Curiosamente, apesar de sempre ter notado a árvore, nunca havia me atentado à sua relevância para esta construção até minha última ida a campo. Os questionários já estavam finalizados, as conversas direcionadas concluídas; em tese, eu já possuía todo o material necessário. No entanto, durante uma roda de conversa informal, enquanto perguntava aos moradores sobre a Árvore Tarumã, localizada às margens do rio Tocantins, um senhor, a quem chamarei aqui de seu Bastião, comentou espontaneamente: “*Árvore importante mesmo, ao meu ver, é o Pé de Mirindiba*”. Ao ser questionado, ele reforçou: “*Nem sei que pé de Tarumã é esse... mas sei que o Pé de Mirindiba tá ali todo dia, é rota do caminho do trabalho pra casa, fica numa das entradas da Vila Lobão*”.

Essa fala funcionou como uma chave que abriu uma nova perspectiva. Se a Árvore Tarumã foi, para Waldemar Pereira (1997), o cartão-postal de Porto Franco na época dos tráfegos fluviais, cenário de encontros, despedidas e memórias afetivas da cidade, o Pé de Mirindiba, localizado no cruzamento da Rua Grajaú com a Rua Adalton Filho, pode ser

compreendido, na atualidade, como o “cartão-postal” das Vilas Carmelina e Lobão. Contudo, há uma diferença gritante entre os significados atribuídos a essas árvores.

Enquanto a Tarumã evoca uma narrativa romantizada, marcada por piqueniques e brincadeiras de fim de semana, o Pé de Mirindiba inscreve-se em um contexto de marginalização e subalternização. Ele passou a compor o imaginário estigmatizado associado aos moradores dessas regiões, que, quanto mais afastadas do centro urbano, mais vulneráveis se tornam à invisibilidade simbólica e à estigmatização social. Assim, o Mirindiba não apenas resiste fisicamente no espaço, mas carrega consigo a resistência silenciosa de um grupo historicamente deslocado dos lugares formais de memória da cidade.

Como podemos compreender essa contradição e, mais ainda, romper com os preconceitos enraizados no imaginário dos grupos dominantes em Porto Franco? É intrigante que uma cidade que se autodefine como hospitaleira e acolhedora seja, ao mesmo tempo, capaz de excluir determinados sujeitos dos espaços de visibilidade e pertencimento, sobretudo aqueles provenientes das regiões periféricas. Questões como essa precisam ser enfrentadas com seriedade, pois são justamente os imaginários coletivos, alimentados por representações excludentes, que contribuem significativamente para a constituição das identidades dos sujeitos.

Em busca de aprofundar a importância simbólica e cultural do Pé de Mirindiba para os moradores dos bairros Vila Carmelina e Vila Lobão, compreendo que essa árvore deve, sim, ser valorizada e reconhecida como um símbolo identitário desses territórios. Mais do que um marco associado à marginalização e à subalternização, o Pé de Mirindiba representa uma referência cultural e afetiva profundamente enraizada na memória coletiva local. Afinal, faz parte da história desses bairros e merece ser respeitado e preservado como patrimônio da comunidade.

Ao conversar com seu Bastião sobre a história do Pé de Mirindiba, busquei entender o que ele sabia sobre suas origens. Ele relatou que, quando chegou para morar na região, o Pé de Mirindiba já existia. Na verdade, havia dois pés de mirindiba, plantados antes mesmo da implantação do loteamento que originou os bairros. Seu Bastião não soube precisar se o loteamento se referia especificamente à Vila Lobão, à Vila Carmelina ou a ambos. Um dos pés foi cortado durante o processo de urbanização, restando apenas aquele que permanece até os dias atuais, localizado no meio da rua.

Segundo ele, a intenção inicial era remover também essa segunda árvore após a distribuição dos lotes. No entanto, a comunidade resistiu à ideia, pois aquela era a única fonte de sombra disponível. Os moradores precisavam se proteger enquanto construíam suas casas.

Com o tempo, mesmo após a conclusão das moradias, a comunidade continuou a resistir a qualquer tentativa de corte, protegendo a árvore que, passou a simbolizar não apenas um marco geográfico, mas um elemento de luta, resistência e pertencimento para os moradores locais.

Buscando mais informações sobre a origem do Pé de Mirindiba, uma amiga me colocou em contato com uma moradora da mesma rua, localizada a poucos metros da árvore. Em nossa conversa informal, ela compartilhou uma versão da história semelhante à relatada por seu Bastião e, como forma de contribuir para meu levantamento, enviou-me um vídeo gravado no final de 2024, quando, segundo ela, salvo engano, a Prefeitura Municipal decorou a árvore pela primeira vez.

Embora a gravação tenha sido feita ao anoitecer, comprometendo a qualidade da imagem, especialmente após a captura de um *print* transformado em fotografia (Figura 6), ainda é possível perceber, por meio do registro, a relação de afeto e proximidade entre os moradores e o Pé de Mirindiba. Na filmagem, observa-se que muitos vizinhos permanecem sentados em frente às suas casas, conversando e compartilhando momentos em torno da árvore, uma prática cotidiana que reforça a importância simbólica desse espaço como território de sociabilidade, resistência e pertencimento para a comunidade.

Figura 6 - Pé de Mirindiba com decoração festiva



Fonte: Suzana Silva (dezembro, 2024)

O Pé de Mirindiba, portanto, transcende a noção de simples referência geográfica ou obstáculo urbano. Ele representa resistência, memória e identidade cultural, consolidando-se como um ponto de encontro e conexão afetiva entre os moradores. Esse processo revela como elementos do espaço podem adquirir significados distintos e, muitas vezes, contraditórios, uma vez que, para quem desconhece sua história e importância, a árvore pode ser vista como um empecilho ao trânsito. Para outros, no entanto, ela simboliza pertencimento e trajetória de vida. Compreender essa dualidade é essencial para valorizar as memórias e vozes dos sujeitos que habitam esses territórios.

Retomando a análise, compreender essas duas árvores, a Tarumã e o Pé de Mirindiba, como entrelaçadas em suas representações, significa reconhecer que ambas narram histórias e constroem memórias, sejam elas vinculadas à elite porto-franquina ou aos grupos historicamente subalternizados. Essa análise, portanto, permite resgatar críticas que há muito foram naturalizadas no imaginário local, contribuindo para uma leitura mais plural e justa do passado e do presente da cidade.

Quando Pereira (1997) narra a queda do "velho tarumã", descreve um clima de tristeza que vai além da perda da árvore: trata-se de um lamento simbólico pelo próprio processo de desenvolvimento que a cidade atravessava. Mas o que pensar sobre o bairro que, desde sua fundação, convive com a ausência dessa ascensão? Se os indivíduos que ali vivem são vistos como subalternos, poderíamos considerá-los os "*outsiders*" descritos por Norbert Elias e John Scotson (2000)? Além disso, de que maneira a localização espacial influencia essa diferenciação e reforça hierarquias sociais?

São problemáticas que atravessam esta pesquisa e exigem reflexão, ainda que as respostas possíveis sejam parciais. Porto Franco consolidou-se historicamente como uma cidade pacata, cuja aparência de tranquilidade mascara conflitos sociais latentes, como ocorre em tantas cidades interioranas. Esses conflitos extrapolam o plano simbólico e marcam trajetórias de vida atravessadas por lutas muitas vezes invisibilizadas. Uma dessas lutas refere-se à posição de subalternidade em que determinados sujeitos são inseridos, sendo que nem todos se reconhecem como parte desse lugar social.

Essa posição contribui para o agravamento de estigmas relacionados aos bairros populares, intensificando barreiras sociais e territoriais. O reducionismo com que as pessoas são frequentemente hierarquizadas com base no bairro em que vivem torna-se evidente, classificando como inferiores aqueles que residem em áreas periféricas, como Vila Facão, Vila Lobão, Vila Carmelina, Vila Expansão e o bairro Entroncamento.

Aponto esses bairros a partir do que escuto como pesquisadora, seja nos diálogos desenvolvidos no âmbito desta pesquisa, no CCTI, ou pela minha própria vivência enquanto porto-franquina e moradora do Entroncamento. Diversas vezes percebi olhares atravessados ao mencionar onde morava. Sempre que possível, me perguntavam sobre o bairro. Todavia, durante o período em que ali vivi, sentia-me segura, apesar das ocorrências que, como em qualquer outro lugar, também existiam.

O que, de fato, diferencia os bairros mencionados do centro e de localidades como o Bairro São Emanuel e o Parque Juçara, considerados, segundo discursos recorrentes lugares para se viver, são os perfis sociais dos moradores e as estruturas físicas das casas. Nesses bairros centrais, concentram-se comerciantes, lojistas e empresários; nas periferias, predominam construções mais simples, habitadas majoritariamente por trabalhadores que vivem com um salário-mínimo, ou seja, por aqueles cuja única posse é sua força de trabalho.

Assim, a lógica dos “estabelecidos e *outsiders*”, proposta por Norbert Elias e John Scotson (2000), contribui para compreender como grupos socialmente dominantes produzem normas, reputações e mecanismos de exclusão a fim de preservar sua posição. Entretanto, para além dessas dinâmicas visíveis de exclusão, é necessário avançar com a crítica de Spivak (2010), que denuncia os modos pelos quais os sujeitos subalternizados são silenciados no campo da linguagem e da representação. Nesse sentido, não basta reconhecer quem está “fora” do sistema; é preciso compreender como muitos sequer têm sua experiência traduzida ou escutada dentro da ordem simbólica vigente.

Essa dinâmica se manifesta em Porto Franco quando, ao resistirem ao corte da árvore, os moradores reafirmam seus vínculos com o território e preservam práticas e memórias coletivas. Tal resistência provoca tensões sociais e uma disputa material sobre o uso do espaço urbano. Mais do que um conflito físico, trata-se de um embate simbólico entre a lógica hegemônica da cidade e os significados que os moradores atribuem ao lugar. O que está em jogo não é apenas a permanência do Pé de Mirindiba, mas a defesa de uma identidade local diante de uma racionalidade urbana que tende a apagar referências afetivas e culturais consideradas “fora da ordem planejada”.

Para aprofundar essa análise entre dominantes e subalternos, recorro às contribuições de Milton Santos, que analisa como o espaço urbano é produzido por relações de poder inscritas em uma lógica capitalista. Santos nos ajuda a compreender que: “O espaço é, ao mesmo tempo, produto e condição das ações sociais. É o espaço banal, aquele em que se desenrola a vida cotidiana” (Santos, 1996, p. 58).

Essa citação reforça que o espaço urbano não é neutro: ele reflete as disputas sociais e políticas que estruturam a cidade. No caso do Pé de Mirindiba, vemos como o espaço pode se tornar um campo de resistência. A árvore representa a apropriação simbólica e afetiva de um território por parte dos moradores, mesmo estando à margem da lógica oficial de planejamento urbano. Sua permanência, mesmo diante de tentativas de remoção, expressa a luta por reconhecimento e identidade em meio a processos de exclusão urbana.

Santos (1987) afirma: “O espaço geográfico é uma construção coletiva, mas a cidade, como espaço do cidadão, tem sido apropriada por interesses que excluem a maioria” (p. 72). Assim, mesmo quando bairros como as Vilas Carmelina e Lobão são historicamente marginalizados em relação à infraestrutura e aos benefícios urbanos, seus moradores resistem, ocupam e ressignificam esses espaços.

Eventos como esse evidenciam um embate entre dois modelos de cidade: de um lado, o espaço hegemônico, representado por símbolos valorizados como a árvore Tarumã; de outro, o espaço banal, onde se constrói o cotidiano vivido, como é o caso do Pé de Mirindiba, apropriado como referência geográfica, afetiva e social. Para a lógica dominante, a árvore é vista como um obstáculo ao progresso e ao trânsito; para os moradores, ela representa pertencimento, afeto e memória.

Santos (1987) destaca que o lugar é onde a vida acontece, onde as relações de identidade e pertencimento se constroem. O Pé de Mirindiba não é apenas uma árvore: é um lugar vivido, carregado de narrativas e afetos que compõem a identidade das comunidades vizinhas. Sob sua sombra, cruzam-se histórias de resistência, solidariedade e luta por visibilidade. Ela abriga não apenas corpos cansados, mas também sentimentos que afirmam: esse lugar nos pertence.

No próximo capítulo, avanço na análise teórico-metodológica da oralidade e da memória como instrumentos fundamentais para compreender a cidade de Porto Franco. A partir dessas narrativas, reflito sobre os modos como se constrói uma identidade porto-franquina marcada tanto pelo silenciamento quanto pela resistência dos sujeitos subalternizados. Também busco entender como a posição social que esses indivíduos ocupam contribui para a invisibilidade de suas memórias e histórias, e como, por meio da fala e da escuta, podemos romper com esses apagamentos.

CAPÍTULO 2 - ENTENDENDO PORTO FRANCO COMO UM LUGAR DE MEMÓRIAS

Neste capítulo, proponho uma reflexão sobre a cidade enquanto categoria analítica, entendendo-a, simultaneamente, como campo de pesquisa e território de memórias. Essa abordagem permite compreender de que modo os idosos representam e atribuem sentido aos seus lugares de memória em Porto Franco. A partir dessa construção teórica, busco analisar a cidade como um espaço de disputas simbólicas, no qual as representações urbanas emergem como imagens de uma realidade que, muitas vezes, oculta tensões e conflitos sociais. Trata-se de uma lógica que privilegia memórias hegemônicas, em detrimento das narrativas subalternizadas.

Além disso, pretendo discutir como os referenciais teóricos mobilizados ao longo da pesquisa contribuem para a leitura dos espaços mencionados e colaboram na construção das memórias evocadas pelos interlocutores. Ao explorar essas categorias analíticas relacionadas à cidade e à formação da identidade por meio do espaço vivido, especialmente a partir das fotografias apresentadas durante os encontros, será possível compreender como tais representações são elaboradas, atualizadas e compartilhadas.

Teoricamente, esta seção dialoga com autores que contribuem para a compreensão da cidade como campo de significações e disputas simbólicas. Stuart Hall (1990, 2006) é fundamental para refletir sobre a construção social das identidades, destacando como estas são formadas a partir de processos históricos, culturais e discursivos. No campo dos estudos urbanos e da memória, recorro às contribuições de Paul Ricoeur (2007), Michel de Certeau (1994) e Rogério Veras (2020), cujas obras permitem compreender como os sujeitos se relacionam com o espaço urbano por meio de práticas cotidianas, percursos e narrativas que ressignificam a cidade para além de sua materialidade física.

Em um viés mais crítico e provocativo, apoio-me nos aportes teóricos de Aníbal Quijano (2005), Walter D. Mignolo (2003, 2017) e Marilena Chauí (2006) para tensionar as estruturas históricas de poder, especialmente aquelas fundadas sob uma lógica colonial, que persistem na produção de discursos sobre a cidade e seus sujeitos. Esses autores oferecem ferramentas para pensar uma decolonização das narrativas e das memórias urbanas, propondo a valorização de outras epistemologias e experiências históricas, especialmente aquelas que emergem dos lugares subalternizados. Assim, esta abordagem teórica não apenas amplia a

leitura sobre os espaços de memória em Porto Franco, mas também revela como esses lugares estão implicados em disputas por reconhecimento e pertencimento.

2.1 - Um Olhar sobre a Cidade de Porto Franco

Situado ao sudoeste do estado do Maranhão, o município de Porto Franco encontra-se localizado próximo à divisa com o estado do Tocantins. Geograficamente, integra a Mesorregião do Sul Maranhense⁶ e da Macrorregião⁷ do Oeste Maranhense. A cidade de Porto Franco ocupa uma posição estratégica às margens da Rodovia Bernardo Sayão (BR-010, conhecida nacionalmente como Belém-Brasília) e do Rio Tocantins, fazendo limite com a cidade de Tocantinópolis (Tocantins), o que facilita o seu contato e integração com municípios vizinhos.

Considerando seu caráter predominantemente interiorano e rural, a economia de Porto Franco é essencialmente baseada na agricultura e na pecuária local e regional, complementada pelo comércio e serviços, que atendem tanto à população do município quanto às cidades vizinhas. Outro elemento que contribui significativamente para a economia local é o distrito industrial vinculado à ferrovia Norte-Sul. A instalação desse polo atraiu a atenção de empresas nacionais e multinacionais, como VLI, Bunge, Cargill, Multigrain e Agrex, entre outras ligadas ao agronegócio, que operam por meio de serviços terceirizados, impulsionando o desenvolvimento econômico da região.

Culturalmente, o município de Porto Franco apresenta uma rica diversidade de festividades populares⁸. Entre os eventos mais representativos estão as festas do Divino Espírito Santo, as tradicionais Festas Juninas, dedicadas a Santo Antônio, São Pedro e São João –, além

⁶ Que engloba as cidades de Porto Franco, Açailândia e Imperatriz.

⁷ É uma subdivisão territorial dentro de um estado ou país para organizar o espaço geográfico em economia, infraestrutura, geografia e cultura. A Macrorregião Oeste Maranhense inclui a microrregião de Porto Franco e Imperatriz. A Macrorregião do Oeste Maranhense é de grande importância para o estado, tanto pelo seu dinamismo econômico quanto pela sua posição estratégica, que facilita o escoamento da produção agrícola e industrial para outras regiões do Brasil e para o mercado externo, através do Porto de Itaqui, em São Luís. Fonte: **GOVERNO DO MARANHÃO. Plano de Desenvolvimento Sustentável da Região Oeste Maranhense.** São Luís: Secretaria de Estado do Planejamento e Orçamento, 2020.

⁸ As festividades populares podem ser entendidas como celebrações coletivas tradicionais, movimentos que expressam valores, cultura, religiosidade e memórias por meio dos modos de vida de um povo. Concretamente, elas se apresentam por meio de eventos específicos que reúnem elementos como música, dança, rituais, culinária, entre outros. Transmitidas de forma oral entre gerações, essas festividades estão ligadas à identidade cultural das comunidades, sendo parte integrante da cultura popular. A discussão sobre cultura popular é mais ampla e envolve expressões artísticas, modos de vida e saberes que pertencem a essas comunidades e grupos sociais, especialmente aqueles situados fora dos centros de poder econômico e cultural.

de festas agropecuárias, serestas⁹ (especialmente nas zonas rurais), cavalgadas na zona urbana, tropeadas¹⁰ na zona rural, o Bumba Meu Boi e o tradicional forró pé de serra¹¹.

Mesmo na atualidade, o município de Porto Franco apresenta carência de espaços acessíveis para a prática de atividades de lazer por parte da população. Durante as tardes de verão, especialmente nos fins de semana, os moradores com maior poder aquisitivo costumam usufruir de seus momentos de descanso em clubes aquáticos, como o Gravinne Club, localizado no bairro Jardim Europa, e o Enkantto do Porto Parque Aquático, situado em uma das saídas da cidade, zona rural, acerca de 2 km do perímetro urbano, no sentido da BR-226.

Essa realidade, no entanto, não contempla todos os habitantes. Assim como relataram nossos interlocutores, percebo que grande parte da população nunca frequentou esses espaços, seja pelo custo da entrada, seja pelas exigências de consumo em seu interior, onde não é permitido levar alimentos ou bebidas. Waldemar Pereira (1997), em *Meu Pé de Tarumã Florido*, já observava essa exclusão nas décadas de 1970, 1980 e 1990. Naquela época, o acesso ao então prestigiado, hoje decadente, clube Ingarana era restrito aos que pertenciam à chamada “sociedade”, pois os demais moradores não dispunham de recursos para pagar a entrada ou arcar com os custos da associação. A presença do público geral nesses espaços ocorria apenas em ocasiões excepcionais, quando eventos abertos permitiam o ingresso gratuito.

Isto posto, a beira-rio de Porto Franco se constitui, desde a fundação da cidade, como um espaço de convivência e sociabilidade entre os moradores. No livro de Pereira (1997), é descrito como toda a cidade se desenvolveu ao redor à árvore Tarumã, localizada próxima às margens do rio Tocantins, e como esses espaços eram utilizados para atividades de lazer, como piqueniques, aniversários e festas em geral. Antes da construção da rodovia BR-010, na década de 1950, este cenário, segundo o autor, era ainda mais marcante, uma vez que a beira-rio funcionava como o porto da cidade sendo, portanto, compreendida como sua principal entrada e saída, devido ao intenso tráfego de barcos que ali circulavam, conectando Porto Franco à cidade de Carolina, no Maranhão, a Belém do Pará¹², e a outras localidades por meio do curso do rio Tocantins.

⁹ Nesta região, a seresta pode ser entendida como festas que, na maioria das vezes, ocorrem na zona rural do município ou em áreas mais afastadas do centro. A seresta é uma festa onde se tocam músicas românticas, com uma mistura de letras sentimentais e forró.

¹⁰ Chama-se de tropeada o agrupamento de cavalos passeando por um determinado percurso, caracteristicamente no sertão, muito semelhante à cavalgada, que, por sua vez, ocorre na cidade.

¹¹ O forró pé de serra é um estilo musical que celebra a vida nordestina. Também conhecido como forró tradicional, é tocado tradicionalmente com três instrumentos: acordeão, zabumba e triângulo.

¹² Porto Franco está situado no meio desse trajeto, a 127 km de Carolina (MA) e a 680 km de Belém (PA).

Atualmente, a orla de beira-rio é utilizada de forma multifuncional, abrigando desde práticas esportivas, como corrida na faixa da orla, ciclismo e vôlei de praia na quadra, até momentos de lazer e eventos sociais. As se divertem no barquinho, que, apesar da estrutura simples, continua sendo um grande atrativo. Jovens e adultos organizam piqueniques ao ar livre, aniversários, chás de bebê e revelações de gravidez, entre outras festividades. Festas com som automotivo e aparelhagens, assim como os tradicionais “pós-festas”, tornaram-se eventos frequentes. Além disso, é comum o uso da orla para banho durante o período de veraneio, reforçando seu papel como espaço de convivência e celebração.

Em diálogo com essa vivência, lembro-me até hoje de como, na adolescência, era comum que nós, adolescentes e jovens, inclusive eu, encerrássemos os encontros com uma pausa na orla. Casais de namorados, ou mesmo grupos de amigos, sentavam-se nos bancos para contemplar o rio e finalizar a noite. São episódios que, mesmo com o passar dos anos, permanecem vivos em minha memória e compõem de forma significativa as lembranças da minha juventude.

Pereira (1997) aborda justamente esse sentimento nostálgico que envolve a beira-rio e todas as emoções ali vividas. O autor defende que essas experiências devem ser valorizadas, em consonância com o que Pierre Nora (1993) conceitua como *lugar de memória*: a necessidade de se preservar um suporte material ou simbólico capaz de eternizar a lembrança e fixar um fragmento da história em um espaço específico.

Ao longo de sua obra, Waldemar Pereira (1997) vai traçando a importância simbólica do pé de Tarumã e da beira-rio para a história de Porto Franco. Ainda que não utilize termos técnicos, é possível perceber, em suas descrições, a construção de uma memória coletiva que se impõe como dominante nas representações do passado. Essa percepção se intensifica quando lembramos que o autor era filho de Joaquim Pereira, um dos fundadores de Porto Franco, em 1919.

Esse nome permanece presente na sociedade porto-franquina até os dias atuais, tanto pela origem familiar ligada à elite local quanto pelo fato de nomear uma das duas primeiras ruas inauguradas na cidade, a rua Joaquim Pereira, que liga a antiga praça do Coco (atualmente denominada praça da Família) à beira-rio. Cabe ressaltar que, durante muitos anos, a rua Joaquim Pereira foi um dos principais eixos de circulação de pessoas e de atividade comercial em Porto Franco. Ainda hoje, concentra alguns dos estabelecimentos mais antigos da cidade, carregando consigo a memória viva desses espaços e de sua importância histórica e simbólica.

A partir da leitura da obra *Meu Pé de Tarumã Florido*, de Pereira (1997), até uma observação, ainda que breve, da cidade de Porto Franco nos dias atuais, percebo que ainda persiste uma elite local que, a partir de seus olhares e interesses, define os contornos da identidade porto-franquina.

Essas dinâmicas exercem forte influência sobre a cultura local, algo perceptível, por exemplo, na própria festa do Bumba Meu Boi. Durante anos, Felipe Serrão¹³, popularmente conhecido como “Favela”, teve o privilégio de protagonizar e exaltar essa tradição cultural.¹⁴ Sua figura foi central para a inserção e manutenção do Boi como manifestação simbólica no município, em grande parte, graças às suas articulações políticas.

Mesmo após seu falecimento, sua importância foi reafirmada com a criação de um novo grupo intitulado “Boi do Favela”, o que evidencia como as conexões políticas podem garantir não apenas a continuidade, mas também o destaque de determinadas manifestações culturais em detrimento de outras. Trata-se, portanto, de um exemplo claro de como as relações de poder moldam as expressões da cultura popular, determinando quais as memórias são celebradas e preservadas no imaginário coletivo da cidade.

O mesmo processo poder ser observado na festa do Divino Espírito Santo. Sabemos da forte influência católica trazida pelos colonizadores portugueses ao Brasil, mas também reconhecemos a marcante presença das contribuições dos povos escravizados, especialmente no Maranhão, que reverberam não apenas pelo território maranhense, mas também em outras regiões do país. Em Porto Franco, o que percebo hoje é a expressão do sincretismo religioso¹⁵,

¹³ Felipe Serrão, segundo João Fernandes (2024), era um homem negro, natural do Maranhão, da região de São Luís (capital) que enfrentou múltiplas formas de discriminação racial e regional ao longo de sua trajetória. Ainda em São Luís, já sofria preconceitos por conta da cor da pele e, ao chegar a Porto Franco, continuou a lidar com estigmas, agora também por ser nordestino e forasteiro. Não obstante as adversidades, manteve-se firme em sua atuação cultural, conquistando reconhecimento na cidade por introduzir elementos do carnaval, principalmente, pela implantação do Bumba Meu Boi. Seu protagonismo nessa manifestação popular lhe rendeu visibilidade e respeito local embora, em certa medida, esse reconhecimento tenha se consolidado de forma mais institucional, após sua morte, quando a Companhia de Dança e Teatro - Arte Livre (CIATDAL) com apoio da Secretaria de Cultura, passou a homenageá-lo por meio da criação do grupo "Boi do Favela". A nomeação do grupo, entretanto, suscita questionamentos sobre as tensões entre memória, território e representação social, especialmente considerando o histórico de marginalização vivido pelo próprio homenageado.

¹⁴ Para aprofundar a história do Boi do Favela e a trajetória de vida de Felipe Serrão, pode-se consultar o trabalho de conclusão de curso (TCC) de João Fernandes (2024), intitulado *"Favela: O Mestre da Cultura Popular: Memória, História Oral e Narrativa na Cultura Popular de Porto Franco-MA."* Este trabalho explora em detalhes a relevância de Felipe Serrão, conhecido como "Favela", para a identificação e valorização da cultura popular em Porto Franco, especialmente através de sua influência em movimentos populares, incluindo a sua liderança no Bumba Meu Boi. Disponível em: repositorio.uft.edu.br

¹⁵ O sincretismo religioso se dá como um processo de mistura ou convivência entre diferentes elementos de tradições religiosas, resultando em práticas e símbolos que combinam aspectos de mais de uma religião. Podemos compreender esse fenômeno a partir do contexto colonial, quando os portugueses trouxeram o catolicismo para o Brasil e os africanos, trazidos como escravizados, trouxeram consigo suas religiões, como o candomblé e outras de matriz africana. Para resistir à imposição do catolicismo sobre suas crenças, os africanos passaram a associar seus orixás (divindades africanas) aos santos católicos. Essa associação permitiu que

no qual a apropriação da tradição católica pelas religiões de matrizes africanas é responsável por conformar manifestações como a festa do Divino, que mobiliza amplamente a sociedade porto-franquina¹⁶. Essa mobilização ocorre, em grande medida, com o apoio institucional da atual gestão municipal, composta majoritariamente por membros da elite local, por meio de patrocínio, divulgação e promoção oficial da festividade.

Foi Dona Helena quem, em 2005, consolidou a união dos diferentes grupos devotos da festa do Divino Espírito Santo em Porto Franco. Hoje, aos 70 anos, é reconhecida como caixeira e filha de santo, sendo considerada a matriarca dessa celebração no município. Adepta da Umbanda, nem sempre foi acolhida ou reconhecida como figura de referência pela prefeitura ou pela população em geral, especialmente em razão de suas raízes ligadas às religiões de matriz africana.

O que percebo é que ambas as festas populares, tanto o Bumba Meu Boi quanto a festa do Divino Espírito Santo, compartilham origens afro-brasileiras profundas. São manifestações culturais que emergiram das vivências dos povos escravizados e que, ainda hoje, marcam a cultura nacional e, particularmente, a identidade cultural de Porto Franco.

Interessante notar que os precursores dessas festas, Felipe Serrão (o “Favela”) e Dona Helena, são pessoas negras, afrodescendentes, oriundas das classes populares. Ambos, por diferentes circunstâncias, alcançaram certo destaque e protagonismo durante os períodos festivos, tornando-se personagens centrais dessas tradições. Vale destacar também que nenhum dos dois é natural de Porto Franco, migraram de outras cidades maranhenses ainda jovens, o que reforça a força das migrações internas na composição cultural do município.

Considero fundamental refletir criticamente sobre o fato de figuras como Dona Helena e Felipe Serrão (“Favela”) serem lembradas ou valorizadas apenas durante o período de suas festividades. Pergunto-me: será que, de fato, essas pessoas ocupam um lugar legítimo de fala na construção da memória de Porto Franco? Ou estariam suas manifestações culturais sendo apropriadas pelo poder político e econômico local como instrumentos para promover o consumo turístico e reforçar identidades simbólicas convenientes?

mantivessem seus cultos sob uma aparência cristã, preservando assim sua religiosidade. O sincretismo religioso, portanto, é uma forma de resistência cultural e de adaptação social e espiritual diante de diferentes visões de mundo.

¹⁶Essa relação entre o Divino Espírito Santo e a Umbanda pode ser explorada de forma mais detalhada na dissertação de Bruno Barros, intitulada "*Divinas Caixas e Suas Histórias: As Filhas de Santo/Caixeiras e Suas Representações do Divino Espírito Santo em Porto Franco/MA.*" Esse trabalho examina como as tradições religiosas e culturais de Porto Franco se entrelaçam, destacando a participação das Filhas de Santo/Caixeiras e suas práticas em torno das festividades do Divino Espírito Santo, revelando as conexões entre o catolicismo popular e a Umbanda na região.

Até que ponto essas expressões culturais realmente geram identificação entre os habitantes, ou estariam sendo folclorizadas e exotizadas, esvaziadas de seu conteúdo político e simbólico original? Essas questões precisam ser problematizadas, pois, embora exista um certo reconhecimento, ele ainda se dá de forma desigual, muitas vezes restrito ao plano simbólico e não se converte em políticas públicas concretas de valorização da cultura popular e de suas lideranças.

É nesse contexto que começo a identificar exceções e fissuras na construção desses discursos hegemônicos. Percebo que há disputas, tanto entre os discursos quanto entre as memórias, que revelam uma complexa rede de tensões. Como afirma Pollak (1989), a memória entra em disputa porque reivindica um espaço que nem sempre lhe pertenceu. Ela é atravessada por conflitos, exclusões e negociações simbólicas.

Pierre Nora (1993), ao discutir os chamados “lugares de memória”, aponta como esses espaços são arenas de disputa, onde diferentes grupos buscam legitimar suas próprias versões do passado. Nessa mesma linha, Michel Foucault (2014), ao tratar do poder e do discurso, argumenta que o poder não se concentra em uma instância única e central, mas se exerce de maneira difusa, em rede. O poder atravessa discursos, instituições, saberes e práticas cotidianas, estabelecendo hierarquias que determinam o que será lembrado, o que será esquecido e quem terá o direito de falar.

Compreendo, portanto, a memória como um campo de disputas simbólicas, onde atuam múltiplas forças e micro poderes que influenciam diretamente os sentidos atribuídos ao passado. Trata-se de uma rede de relações de força que produz não apenas visibilidade e reconhecimento, mas também silenciamento e apagamento.

Esse entendimento também é compartilhado por autores como Maurice Halbwachs (1990), Paul Ricoeur (2007) e o próprio Michel Pollak (1989), que concebem a memória como uma construção social, constantemente ressignificada pelos interesses de diferentes grupos. Assim, a memória pode ser valorizada, silenciada ou mesmo suprimida, conforme as dinâmicas de poder vigentes e os discursos dominantes que operam sobre ela.

O jogo de interesses que se constrói em torno da memória exige que eu, como pesquisadora, observe atentamente quem são os detentores de conhecimento e poder que legitimam ou excluem determinados discursos, sobretudo aqueles que se encontram à margem da sociedade. Compreender que a memória é moldada socialmente é reconhecer que ela participa ativamente da construção das identidades sociais, em um processo permeado por discursos, disputas simbólicas e relações de poder.

Como nos mostram autores como Halbwachs, Pollak, Ricoeur e Foucault, essas identidades não são fixas nem essencializadas; ao contrário, são constantemente negociadas e reconstruídas a partir de narrativas hegemônicas e movimentos de resistência. A memória, nesse sentido, não apenas espelha uma identidade já constituída, mas colabora em sua produção, reforçando ou tensionando os sentidos atribuídos ao passado e ao pertencimento coletivo. Pensar por meio dessa perspectiva é perceber que existe discurso que valida contextos e que constroem narrativas e memórias sobre o que se entende como certo ou errado. Não é simples fazer com que os interlocutores se compreendam como sujeitos produtores de memória. Esse entendimento também envolve a necessidade de se enxergarem como agentes de sua história e da construção de sua identidade.

Diversos autores discutem a construção da identidade como um processo social, histórico e discursivo. É necessário, portanto, compreender a partir de quais perspectivas podemos analisar essa ideia e de como ela contribui para o desenvolvimento desta pesquisa. Afinal, ao elaborarmos e produzirmos dados com base tanto em conhecimentos científicos quanto no senso comum, também estamos construindo discursos que influenciam as formas de compreender a memória.

Diante disso, na próxima seção, abordarei de forma mais aprofundada como se constitui uma identidade e de que maneira ela influencia as experiências cotidianas dos sujeitos. Entendo que nossas memórias são produzidas nos espaços de memória em que vivemos e com os quais interagimos. Esses lugares não apenas abrigam recordações, mas também operam como construtores de identidades e de representações sobre os eventos vividos.

2.2 - A Formação da identidade porto-franquina: olhares sobre a cidade e suas narrativas

O conceito de identidade, em uma perspectiva mais tradicional, pode ser abordado por diferentes campos, sociais, culturais, históricos, filosóficos e psicológicos, como um conjunto de crenças, valores e características que distinguem o indivíduo em relação aos demais dentro de um grupo. Trata-se, nesse modelo, de uma noção estável e essencializada, como se a identidade fosse algo fixo, dado e permanente.

No entanto, autores como o sociólogo e teórico cultural Stuart Hall (2006), referência nos estudos sobre identidade, cultura e pós-modernidade, propõem uma ruptura com essa concepção essencialista. Para Hall (2006), a identidade não é uma essência imutável, mas um processo de construção contínua, marcado por deslocamentos, rupturas e reformulações. Ela é constituída por meio de discursos, atravessada por relações de poder e profundamente enraizada

nos contextos históricos e culturais. Trata-se, portanto, de uma produção discursiva que nunca está completa, pois está sempre em movimento.

A identidade social, nesse sentido, pode ser compreendida como o conjunto de vínculos que o sujeito estabelece com grupos sociais, como comunidades, famílias e redes de amizade, e que influenciam diretamente seus comportamentos e formas de interação. Já a identidade cultural diz respeito a práticas, símbolos, crenças religiosas, idioma, valores e costumes que estruturam a pertença a uma determinada coletividade. Por sua vez, a identidade coletiva refere-se à experiência compartilhada por um grupo, formada por meio de memórias, vivências e representações comuns que fortalecem um sentimento de pertencimento coletivo.

Nesta pesquisa, adoto a concepção proposta por Stuart Hall (1990), segundo a qual a identidade é fluida, múltipla e construída nas articulações entre cultura, linguagem e poder. Hall (1990) afirma que a identidade não é uma essência fixa, mas uma produção histórica e cultural, marcada por processos de representação. Como ele mesmo destaca: “A identidade é sempre uma produção, nunca completa, sempre em processo, e que é constituída, não fora, mas dentro da representação” (Hall, 1990, p. 222).

É por isso que compreendo a identidade como uma construção contínua, formada por meio de representações simbólicas que conectam os indivíduos ao coletivo, mas que também operam com base na diferença, isto é, naquilo que se incluem e naquilo que se exclui. A identidade, portanto, é relacional, sendo constantemente atravessada por disputas de sentidos e pelos jogos de poder que regulam o que pode ser representado e reconhecido socialmente.

Nesse entendimento, percebo que um dos fatores que mais influenciam a constituição da identidade são as relações de poder. São essas relações que moldam as estruturas sociais e culturais, determinando quais identidades são legitimadas e valorizadas, e quais são marginalizadas ou silenciadas. Por isso, não é possível falar em uma identidade unificada, fixa ou coerente de forma absoluta.

Segundo Stuart Hall (2006), a identidade é constituída por múltiplas posições e deslocamentos, marcados por diferentes contextos sociais, históricos e culturais. Um mesmo indivíduo pode ocupar distintas posições identitárias ao longo da vida, que se articulam às suas experiências e aos grupos sociais dos quais faz parte. Não se trata de fragmentos isolados, mas de uma multiplicidade de construções identitárias que coexistem e se reconfiguram constantemente.

Nesta perspectiva, Hall afirma que “a identidade é formada na ‘intersecção’ e na ‘descontinuidade’ dos sistemas de representação” (Hall, 2006, p. 4). Com isso, ele nos convida a pensar a identidade como um processo complexo, próprio do contexto pós-moderno, no qual

diferentes sistemas simbólicos se cruzam e se sobrepõem. A ideia de intersecção sugere que a identidade não se forma a partir de um ponto fixo ou vazio, mas do entrelaçamento de múltiplas dimensões, como nacionalidade, etnia, gênero, religião, classe social, entre outras.

Além disso, ao mencionar a descontinuidade desses sistemas de representação, Hall (2006) aponta que a formação da identidade não ocorre de forma contínua ou linear. Ela está sujeita a rupturas, deslocamentos e reinterpretações. Nesse sentido, as identidades são constantemente negociadas, sendo influenciadas pelas transformações das representações sociais e culturais em cada contexto histórico.

Stuart Hall (2006) escreve sobre como a construção das identidades se localiza no espaço e tempo simbólico, uma vez que o ambiente em que convivemos conecta o presente e o passado, sendo por meio de tradições, mitos ou narrativas. Hall (2006) me permite compreender que parte de nossos gostos e valores condizem com o campo em que vivemos, ou seja, o local onde moramos, de modo que:

Todas as identidades estão localizadas no espaço e no tempo simbólicos. Elas têm aquilo que Edward Said chama de suas "geografias imaginárias" (Said, 1990): suas "paisagens" características, seu senso de "lugar", de "casa/lar", ou heimat, bem como suas localizações no tempo - nas tradições inventadas que ligam passado e presente, em mitos de origem que projetam o presente de volta ao passado, em narrativas de nação que conectam o indivíduo a eventos históricos nacionais mais amplos, mais importantes (Hall, 2006, p.71).

O lugar em que vivemos desempenha um papel fundamental na construção de nossas identidades, configurando nossas crenças, valores e comportamentos, características que refletem sobre a cultura e a história desse ambiente. Isso porque, para Hall, nossas identidades não são moldadas apenas pelas experiências pessoais, mas também pelo contexto temporal e social em que ocorrem. Por isso, se entende a identidade como uma construção dinâmica e contínua, influenciada por esses lugares e pela história coletiva que se evoca a partir deles, assim como ocorre estas influências em Porto Franco.

Na citação, Hall (2006) menciona Edward Said a fim de ilustrar como as identidades possuem suas "geografias imaginárias", categoria utilizada para caracterizar suas "paisagens", seu senso de "lugar" ou "casa/lar" (heimat). O termo de Said refere-se às representações e percepções simbólicas que as pessoas têm sobre determinados lugares, mesmo que essas representações não correspondam propriamente à realidade física, mas também influenciam o senso de pertencimento.

Pode-se compreender o senso de pertencimento em relação às memórias dos lugares, partindo do entendimento de que os espaços não são apenas físicos, mas carregam significados simbólicos produzidos e representados socialmente. Nesse sentido, refletir sobre os lugares de

memória é reconhecer a carga simbólica que se constrói em torno deles, perspectiva que orienta a investigação que me proponho a desenvolver nesta pesquisa.

Compreender essa relação intrínseca com o lugar, a partir das contribuições de Hall (2006), implica reconhecer que existem representações simbólicas que moldam esses espaços e os transformam em referências culturais. Hall argumenta que as identidades são continuamente construídas e reconstruídas por meio da interação com os espaços, os lugares, o tempo e os símbolos culturais que compõem esses contextos. Essa relação dinâmica revela a complexidade das experiências humanas e evidencia como as influências culturais e históricas, entrelaçadas, contribuem para a estruturação das identidades dos indivíduos e dos grupos sociais aos quais pertencem.

Nesse cenário, a cidade se configura como um palco onde diferentes gerações performam suas memórias. Cada edifício, monumento ou estrutura urbana carrega fragmentos de histórias e memórias coletivas, que são preservadas, reinterpretadas ou até esquecidas com o passar do tempo. As memórias, por sua vez, se manifestam nos diversos ambientes urbanos, sendo constantemente evidenciadas ou silenciadas, reconstruídas ou apagadas, contribuindo diretamente para a constituição da identidade e para a dinâmica cultural do espaço urbano.

O filósofo Paul Ricoeur (2007) discute essa relação entre memória transgeracional e arquitetura, destacando como as cidades operam como mediadoras simbólicas entre gerações. Ele observa que diversos monumentos, por meio de suas formas arquitetônicas, são capazes de expressar diferentes narrativas históricas, representando memórias diversas espalhadas pela geografia urbana. Assim, a cidade não apenas abriga a memória, mas a torna visível, acessível e passível de disputa.

Uma mediação comparável a essa memória transgeracional é assegurada pela arquitetura. A cidade constitui nesse sentido um espetáculo extraordinário de mediações mais do que transgeracionais. Ao lado daqui (no Quartier Latin, em Paris), temos a igreja Sainte-Geneviève e o Panteão; e a alguns passos temos o Louvre e ainda por cima uma pirâmide egípcia. Que prodigioso atalho, temporal inscrito na pedra: estilos múltiplos, monumentalidades heterogêneas impõem sua coexistência no mesmo espaço urbano! Basta pensar na confrontação entre a Torre Eiffel, com sua arrogância de ferro, e a catedral de Paris, com seu orgulho de pedra. Diversos estratos da memória coletiva encontram-se assim empilhados e esparramados pela geografia da cidade. Existiria lugar mais eloquente de contemporaneidade do não-contemporâneo do que a cidade? (Ricoeur, 2001, p.135).

Ao utilizar o exemplo da cidade de Paris, onde coexistem, no mesmo espaço urbano, diferentes momentos históricos e estilos arquitetônicos, Paul Ricoeur (2007) explora a ideia de que os monumentos urbanos expressam distintos estratos da memória coletiva. Cada espaço carrega consigo fragmentos que mantêm vivas determinadas lembranças, conectando o espaço

físico a tempos históricos diversos e a múltiplas gerações. Trata-se de uma relação intrínseca entre passado e presente, mediada pelas camadas simbólicas que a cidade abriga.

Ricoeur (2007) me instiga a compreender que essas múltiplas histórias, entrelaçadas às arquiteturas que as expressam, oferecem um ambiente propício ao encontro e até ao confronto das memórias. Essa sobreposição permite uma mediação entre o tempo presente e o tempo passado, ativando a evocação da memória coletiva. As cidades, nesse contexto, evocam múltiplas camadas de história e cultura, manifestando o que o autor chama de “temporalidades atemporais”, ou seja, a permanência de marcas do passado que, mesmo pertencendo a épocas distintas, continuam a influenciar a vida cotidiana.

Ao mencionar que as cidades expressam essas “temporalidades atemporais”, refiro-me à noção de que diferentes tempos históricos coexistem de forma simbólica no espaço urbano. Ainda que originadas em épocas diversas, essas marcas permanecem visíveis e atuantes, configurando um ambiente no qual o passado e o presente estão em constante diálogo. A partir das reflexões de Ricoeur, passo a compreender que as ruas, os prédios e os monumentos das cidades são depositários vivos de memórias, locais onde as experiências coletivas são encenadas, reinterpretadas e disputadas pelas gerações.

Figura 7- Pé de Mirindiba



Fonte: Arquivo autoral (janeiro, 2025)

Figura 8 - Localização do Pé de Mirindiba



Fonte: Arquivo autoral (janeiro, 2025)

Busco me voltar para Porto Franco enquanto cidade, com o intuito de refletir sobre como, à semelhança do exemplo de Paris apresentado por Ricoeur (2007), também é possível identificar, nesse território, múltiplas memórias sobre os mesmos espaços urbanos. Em Porto Franco, podemos reconhecer essa pluralidade de significados elementos como os antigos casarões ainda existentes, as praças e as igrejas, construídas em diferentes períodos históricos, mas que continuam a fazer parte do cotidiano dos moradores. Esses espaços, embora inseridos em um cenário marcado por novas construções e mudanças na paisagem urbana, preservam fragmentos de tempos passados e, assim, tornam-se depositários de memórias coletivas

Ainda que não se tratem de patrimônios turísticos reconhecidos internacionalmente, como a Torre Eiffel em Paris, proponho-me a compreender que mesmo lugares aparentemente simples, como uma árvore localizada no meio da rua, podem adquirir valor simbólico e tornar-se espaços de memória. É o caso do pé de Mirindiba¹⁷, situado na divisa entre os bairros Vila Carmelina e Vila Lobão, que se configura como um marco identitário para os moradores da região, carregando consigo histórias e afetos compartilhados (Figura 7 e 8).

¹⁷ Mirindiba é uma árvore ornamental utilizada na ornamentação urbana. É comum em áreas de vegetação de cerrado e floresta tropical.

O Pé de Mirindiba, localizado no cruzamento da Rua Grajaú com a Rua Adalton Filho, entre os bairros Vila Carmelina e Vila Lobão, carrega consigo uma história curiosa e simbólica para a comunidade local. Situada no meio da rua, essa árvore permanece naquele local há muitos anos, resistindo ao tempo e às transformações urbanas. Segundo os relatos dos interlocutores, moradores antigos da região, em determinado momento, a equipe da prefeitura tentou removê-la, mas os próprios moradores se mobilizaram e não permitiram o corte. Para eles, a Mirindiba representa mais do que um obstáculo urbano: ela é ponto de encontro, de convivência e de afeto. Ao final do dia, é comum ver vizinhos reunidos à sua sombra, conversando, compartilhando experiências e fortalecendo os laços comunitários.

Vale lembrar que os bairros Vila Lobão e Vila Carmelina são historicamente considerados como espaços marginalizados, conforme aponta Pereira (1997). Muitos dos seus moradores são oriundos da zona rural e, por conta da rotina intensa de trabalho, não dispunham de tempo para frequentar a beira do rio, local onde se encontra o pé de Tarumã, espaço que, segundo o autor, configura-se como um lugar de memória e sociabilidade na cidade.

No entanto, nas conversas que tive em espaços de convivência, percebi que o mesmo sentimento de pertencimento atribuído ao pé de Tarumã por alguns moradores pode ser identificado, de forma semelhante, em relação ao pé de Mirindiba. Para os habitantes da Vila Lobão e da Vila Carmelina, esse espaço também representa um ponto de encontro, de afeto e de resistência. Um exemplo marcante disso foi o momento em que os próprios moradores conseguiram impedir que a árvore, mesmo localizada no meio da rua, fosse derrubada pela prefeitura. Tal ação revela o valor simbólico atribuído a esse local, demonstrando que ele também pode ser compreendido como um espaço de memória coletiva e de construção identitária, especialmente entre aqueles que historicamente estiveram à margem das representações hegemônicas da cidade.

Na construção das narrativas sobre o pé de Mirindiba, foi possível observar a evocação da memória coletiva, que se manifesta por meio do processo de rememoração do passado. Quando buscamos lembrar de um acontecimento ou fato, frequentemente recorremos a “quadros de referência”, estruturas que nos auxiliam a organizar e resgatar experiências vividas. No caso da árvore, por exemplo, esses quadros de referência emergem como imagens mentais de uma realidade compartilhada, situadas em um tempo e espaço socialmente determinados.

Segundo Halbwachs (1990), os quadros de referência são fundamentais para a constituição da memória, pois representam os contextos sociais e culturais que fornecem as bases para que os indivíduos possam lembrar. São essas estruturas coletivas que conferem sentido às lembranças, permitindo que elas sejam integradas a uma narrativa coerente com a

vivência do grupo. Assim, o processo de rememoração não se dá de forma isolada, mas em articulação com os ambientes e as relações sociais que moldam e sustentam a memória.

Por isso, Halbwachs (1990) questiona a possibilidade de uma memória estritamente individual. Isso porque não vivemos isoladamente na sociedade; nossas ações e lembranças são atravessadas por uma coesão estabelecida coletivamente. A consciência individual, nesse sentido, é continuamente influenciada pela consciência coletiva, de modo que a memória pessoal é, na verdade, construída e sustentada pelas interações dentro do grupo social ao qual pertencemos.

Nesse contexto, compreendo que, enquanto alguns interlocutores, ao se referirem à “árvore”, rememoravam o pé de Tarumã, situado na beira-rio e tradicionalmente associado a um lugar de memória segundo Pereira (1997), outros imediatamente mencionavam o pé de Mirindiba, localizado entre os bairros Vila Lobão e Vila Carmelina. Isso revela como diferentes grupos sociais mobilizam quadros de referência distintos para reconstruir suas memórias, conforme suas experiências e pertencimentos simbólicos dentro da cidade.

No entanto, por mais que as memórias estejam relacionadas a situações já vividas, elas podem ser ressignificadas e reconstruídas a partir de novas influências sociais, o que muitas vezes gera confrontos entre diferentes versões do passado. Isso ocorre porque a memória, conforme defende Halbwachs (1990), não se constitui como uma simples soma de lembranças individuais, mas sim como uma construção social, constantemente moldada e sustentada pelos chamados quadros de referência.

Esses quadros de referência oferecem a estrutura necessária para que os indivíduos possam lembrar, sendo fundamentais tanto para a evocação quanto para a preservação e a reconstrução das memórias. Embora o termo "quadro" possa sugerir algo estático ou visual, como uma fotografia, é importante destacar que ele não se refere literalmente a imagens emolduradas, como as que apresento na pesquisa. As fotografias, ainda que individuais, podem funcionar como dispositivos de fixação da memória coletiva, especialmente quando assumem um caráter simbólico e passam a representar emblemas do passado de uma comunidade ou sociedade.

Outros exemplos de quadros de referência envolvem elementos como a estrutura familiar (pais, mães, avós, irmãos), redes de amizade, rituais religiosos, festividades populares, espaços físicos como escolas e igrejas, instituições como universidades e meios de comunicação, além de ambientes de trabalho e espaços comunitários. São nesses lugares e relações que nossas memórias se ancoram; são eles que despertam a vontade de lembrar. Assim,

a consciência individual recorre a esses quadros quando tenta reorganizar o passado e dar sentido às experiências vividas.

A princípio, esse é o objetivo da apresentação das fotografias aos idosos: Por meio delas, busco estabelecer uma ponte entre o presente e o passado vivido, despertando memórias que, por vezes, permanecem esquecidas ou adormecidas. O processo de rememoração não acontece de forma espontânea ou automática; é preciso que haja uma vontade de memória, uma disposição subjetiva que permita a reconstrução dessas lembranças.

Durante o trabalho de campo, percebi que essa vontade variava significativamente entre os interlocutores. Enquanto alguns permaneceram entre 30 minutos e uma hora em diálogo, compartilhando lembranças com fluidez, outros levaram cerca de 10 minutos apenas para responder aos questionários e não se sentiram à vontade para aprofundar ou prolongar a conversa.

Esse movimento de resistência em falar sobre si, caracterizado pelo evitamento de determinadas lembranças ou experiências vividas, reconheci e respeitei essa postura como parte integrante do processo investigativo. Michel Pollak (1989) aborda essa questão ao afirmar que existem memórias traumáticas que preferem permanecer esquecidas, pois sua reemergência pode provocar dor e sofrimento. São recordações que carregam marcas profundas e, por isso, muitas vezes resistem ao resgate. Nesse momento sentido, Halbwachs (1990) contribui para a compreensão dessa dimensão da memória ao reconhecer que nem todas as experiências são socialmente elaboradas ou compartilhadas de forma igual. Assim, compreendo que tanto as memórias silenciadas quanto as expressas evidenciam a complexidade dos processos de lembrança e esquecimento, principalmente quando atravessados pela dor e pelo trauma.

Para Pollak (1989), memórias marcadas por experiências traumáticas provocam sofrimento psicológico e, por essa razão, não são acessadas da mesma forma que as chamadas memórias “convencionais”. Frequentemente fragmentadas, tais lembranças, quando reveladas, podem significar o reviver de acontecimentos cuidadosamente guardados ao longo dos anos. Narrá-las e dar testemunho pode, por um lado, constituir um caminho para ressignificar os eventos vividos, possibilitando novos sentidos ou interpretações; por outro, esse mesmo processo pode reabrir feridas ainda não cicatrizadas.

Enquanto pesquisadora, compreendo a necessidade de manter atenção constante aos limites dessa escuta. É fundamental discernir até que ponto posso adentrar a narrativa do outro, evitando que nossa interação se converta em uma forma de intromissão em memórias ainda dolorosas. Afinal, compreender a dor do outro nunca é tarefa simples. O que consigo apreender, ao retomar a perspectiva de colaboração entre interlocutor e pesquisador, é que muitas dessas

memórias não emergem de forma espontânea e, mesmo quando emergem, apresentam limites que devem ser rigorosamente respeitados.

Nesse aspecto, Pollak (1989) nos alerta para a complexidade que envolve essas lembranças, e reforça a importância de abordá-las com sensibilidade e responsabilidade. É somente a partir dessa escuta cuidadosa que se pode, eventualmente, provocar uma espécie de reconciliação entre o passado vivido e o presente, criando um espaço seguro onde a memória, ao invés de causar novas dores, possa promover elaboração e, talvez, algum tipo de cura simbólica.

Embora não se trate de experiências vividas diretamente pelo interlocutor, nossas memórias individuais, como destacado, originam-se a partir de quadros de referência construídos no interior de uma memória coletiva. Isso significa que determinadas lembranças traumáticas podem ser incorporadas por sujeitos que não as viveram pessoalmente, mas que as absorvem como parte de um imaginário social compartilhado.

Memórias coletivas de grande escala, como guerras e regimes autoritários ou desordens sociais, envolvem amplos setores da sociedade e podem assumir diferentes significados, uma vez que múltiplos sujeitos experienciam esses eventos a partir de posições distintas. Assim, ainda que ocupem o mesmo espaço histórico, suas percepções não são necessariamente convergentes.

Essas diferentes perspectivas contribuem para a multiplicidade e complexidade da memória coletiva, evidenciando que ela não consiste em um relato homogêneo ou unívoco, mas sim em um campo dinâmico onde narrativas concorrentes coexistem, se confrontam e se reconstróem continuamente. Essa pluralidade de lembranças reflete as disputas simbólicas que permeiam a construção da identidade social, indicando a necessidade de compreendermos a memória como um processo aberto, marcado por tensões entre o esquecimento, o silenciamento e a rememoração ativa.

A memória é um fenômeno vivo, entendida como um processo constante de reelaboração das lembranças, que se dá de forma dinâmica, sendo continuamente reinterpretada e reconstruída. Influenciada pelos contextos sociais, culturais e políticos, ela desempenha um papel fundamental na construção da identidade dos indivíduos. O quadro de referência que conecta passado e futuro mantém a memória em um processo ativo de coesão social, produzindo influências e padrões que orientam a compreensão do passado vivido.

Conforme argumenta Chartier (1991), a cidade, em suas diferentes formas e significados, possibilita diversas leituras e interpretações por parte dos seus “leitores”, ou seja, os indivíduos que a percorrem e a vivenciam. Isso deve ao fato de que a cidade não é um espaço

homogêneo; seus bairros, ruas, praças e monumentos apresentam características específicas e distintas. Essa diversidade espacial e simbólica gera diferentes conexões entre os habitantes e o ambiente urbano, dando origem a variadas experiências e significados. Por exemplo, uma mesma praça pode ser percebida por jovens como um espaço de lazer e convivência, enquanto para outros pode representar um local de trabalho ou passagem cotidiana.

A própria cidade proporciona uma leitura diversa aos seus “leitores do espaço”, pois as pessoas a interpretam a partir de suas vivências e conhecimentos acumulados. Ao considerar o conceito de “leitor do espaço”, compreendo que qualquer indivíduo que percorre as ruas da cidade se insere nesse papel: cada um possui seu próprio percurso e estabelece com ele uma relação singular. No entanto, por mais que essas experiências pareçam individuais, elas não são construídas de forma isolada, já que a interpretação dos espaços urbanos é compartilhada e influenciada pelas práticas sociais e culturais do grupo ao qual pertencemos.

Nesse sentido, Michel de Certeau (2014) amplia essa compreensão ao afirmar que os lugares não se restringem a espaços físicos; eles são moldados pelas experiências e práticas das pessoas que os vivenciam. Por isso, são “lugares praticados”, espaços que adquirem significado por meio das interações cotidianas. Assim, compreendo que os lugares não devem ser vistos apenas como demarcações geográficas, mas como contextos carregados de atividade humana, onde a cidade se configura como palco de manifestações da memória individual e coletiva. São essas práticas que conferem sentido simbólico a espaços aparentemente ordinários, tornando-os significativos na narrativa de quem os ocupa.

Em *A Invenção do Cotidiano*, Certeau (2014) desenvolve sua teoria sobre “os modos de fazer”, a fim de demonstrar como os sujeitos interagem com o espaço urbano e reinterpretam seu significado a partir das ações diárias. Tais práticas formam uma teia de significados e discursos produzidos na relação entre os indivíduos e a cidade, permitindo que a experiência urbana seja marcada pela criatividade e pela apropriação simbólica do espaço.

Nesse contexto, é possível estabelecer um diálogo com o conceito de “não lugares” desenvolvido por Marc Augé (2012), que se refere a espaços de transição, como aeroportos, rodoviárias ou shoppings, os quais seriam desprovidos de identidade própria por seu caráter funcional e passageiro. No entanto, Certeau (2014) apresenta uma crítica a essa concepção ao afirmar que mesmo esses espaços aparentemente neutros podem ser ressignificados a partir das interações humanas. Ou seja, os sujeitos são capazes de transformar esses ambientes em lugares dotados de sentido e memória, por meio de suas experiências subjetivas.

A partir disso, compreendo que os “modos de fazer” descritos por Certeau (2014) também se aplicam a esses “não lugares”, pois demonstram como, por meio das práticas

cotidianas, esses espaços adquirem significados sociais e culturais. As perambulações diárias dos sujeitos, suas rotinas e afetos, produzem narrativas que transformam o espaço urbano em território de memórias e de construções simbólicas. O espaço, portanto, deixa de ser apenas um cenário e passa a ser um agente ativo na construção de identidades, um dispositivo cultural em constante transformação.

A ressignificação dos espaços depende do compartilhamento de experiências e das interações sociais que ocorrem nesses ambientes. Um mesmo lugar pode parecer anônimo ou irrelevante para alguns, enquanto para outros carrega histórias, afetos e lembranças. Isso evidencia a capacidade de adaptação dos lugares frente às dinâmicas sociais, revelando como os espaços urbanos, além de suas funções práticas, contêm camadas simbólicas atribuídas por diferentes sujeitos e grupos.

Em diálogo com Roger Chartier (1991), percebo que os espaços urbanos são interpretados a partir das experiências culturais de seus usuários, o que implica reconhecer que tais narrativas estão situadas em campos culturais específicos. Chartier (1991) destaca que a cidade permite múltiplas leituras, pois não é homogênea: seus bairros, ruas e praças carregam sentidos distintos para diferentes grupos. Assim como Certeau, ele reconhece a agência dos indivíduos na apropriação do espaço, reforçando a ideia de que a cultura urbana é constantemente dinamizada por esses usos, ressignificações e práticas sociais.

O historiador Rogério Veras (2020) nos convida a refletir sobre a cidade como um espaço de descoberta contínua, no qual tanto os lugares de memória oficialmente reconhecidos quanto os espaços cotidianos, muitas vezes invisibilizados, podem revelar múltiplas realidades e camadas de significados. Ao estudar a cidade, compreendo a importância de adotarmos uma postura investigativa e sensível, dispostos a descobrir narrativas e experiências que muitas vezes escapam dos registros hegemônicos. A proposta de Veras nos leva a compreender que as cidades não se esgotam nas histórias consagradas, mas estão em constante produção de memórias, abrindo possibilidades para novas interpretações sobre o passado e o presente urbano. Em suas palavras:

A cidade pode ser o local dessa experiência da descoberta do novo quando a abordamos com o olhar curioso e contemplativo do flâneur: Dessa forma, não somente os lugares de memória e patrimônio oficiais aguçam a curiosidade, como também os lugares não consagrados, não celebrados pela memória coletiva, podem permitir a descoberta de diferentes realidades e diferentes memórias (Veras, 2020, p. 116).

Com base nessa perspectiva, Veras (2020) sugere que, ao explorar a cidade com um olhar atento e contemplativo, somos capazes de revelar e valorizar não apenas os patrimônios

já reconhecidos, mas também aqueles espaços do cotidiano que, muitas vezes, nos escapam por sua aparente banalidade. Esses lugares, ainda que não consagrados pela memória coletiva, oferecem valiosos indícios sobre as múltiplas camadas sociais, culturais e históricas que compõem o tecido urbano. Assim, compreendo que a cidade deve ser lida como um território em constante transformação, no qual as memórias emergem tanto dos monumentos quanto das vivências ordinárias.

Por isso, irradiar outros olhares sobre lugares frequentemente invisibilizados possibilita ao pesquisador captar múltiplas narrativas que coexistem em torno de uma mesma cidade. O conceito de *flâneur*, evocado por Walter Benjamin, refere-se à figura que percorre a cidade de forma contemplativa e sensível, aberta às experiências do cotidiano urbano. Trata-se de um olhar atento ao banal, ao não dito, ao que escapa das narrativas oficiais. Ao adotar essa postura investigativa, passo a perceber que mesmo os espaços menos celebrados, como o mencionado Pé de Mirindiba, adquirem relevância simbólica e podem contribuir significativamente para a construção da identidade coletiva da cidade de Porto Franco.

Ao reconhecer e valorizar esses espaços, é possível oferecer uma visão mais completa e inclusiva da história e cultura local. A *flânerie*, enquanto prática de observação e descoberta, permite que os pesquisadores e habitantes revelem camadas ocultas de significado presentes nos detalhes do ambiente urbano, promovendo um entendimento mais profundo e plural do que constitui a memória e a identidade de uma cidade. Trata-se de um olhar que vai além da contemplação passiva, comprometido com a busca por múltiplas significações e narrativas que emergem nesse processo de escuta e atenção ao cotidiano. Nessa perspectiva:

Essa dimensão subjetiva da experiência urbana contemporânea nos ajuda a perceber os limites e dificuldades de tomarmos a cidade como objeto de reflexão. Daí, talvez, advém a escassez de trabalhos e pesquisas que pensem a cidade não como um espaço neutro, ou um produto fechado da ação humana no tempo, mas que abordem a cidade enquanto artefato humano construído e permanentemente reconstruído, passível de múltiplas significações e indagações; uma imbricação de diferentes processos no espaço - do global ao local - e de diferentes temporalidades: vivenciando o presente, aberta para o futuro, mas repleta de vestígios de épocas anteriores. Enfim, tomar a cidade para análise impõe-nos a experiência do flâneur. E só possibilitando a atitude do flâneur é que a cidade poderá ser um lócus de fruição cultural e do encontro dos diferentes grupos sociais com suas memórias (Veras, 2020, p.111).

Para analisar os espaços de uma cidade, é necessário adotar uma abordagem que contemple essa multiplicidade de fatores e influências que moldam a experiência urbana. O *flâneur*, nesse contexto, representa justamente essa figura sensível e investigativa que percorre a cidade de maneira contemplativa e curiosa, atento às suas nuances, contradições e complexidades. Essa postura não se limita ao olhar distanciado, mas possibilita o encontro com

diferentes grupos sociais e com as memórias que os atravessam, o que transforma a cidade em um verdadeiro lócus de fruição cultural.

Assumir essa perspectiva me permite, enquanto pesquisadora, acessar camadas mais sutis e, por vezes, ocultas de significados que atravessam o espaço urbano de Porto Franco. Compreender o campo dessa maneira não apenas enriquece a percepção da cidade, como também valoriza as múltiplas experiências e narrativas que a constituem. Trata-se de reconhecer a cidade como um espaço dinâmico, multifacetado e continuamente ressignificado pelas práticas e memórias dos sujeitos que a habitam.

Essa eloquência poética do espaço urbano nos remete novamente à experiência do flâneur, contemplação e fruição podem possibilitar a reconciliação dos lugares de memória com a vida, as culturas e as memórias sociais dos diferentes grupos que construíram e constroem esses mesmos lugares da cidade (Veras, 2020, p. 117).

Diante disso, Veras (2020) nos lembra que a cidade não se reduz a um amontoado de edificações ou à sua infraestrutura funcional; ela é, sobretudo, um espaço vivo, onde diferentes gerações, culturas e práticas se entrecruzam. Refletir sobre a cidade sob essa ótica amplia nossa capacidade de abordá-la de forma sistemática e sensível, permitindo não apenas a apreciação dos lugares consagrados como patrimônio oficial, mas também a valorização dos espaços urbanos que, por vezes, permanecem invisíveis aos olhos de determinados grupos sociais.

Nesse sentido, pretendo, por meio desta abordagem, possibilitar a reconciliação dos lugares de memória com as experiências e histórias de vida, integrando as culturas e memórias sociais dos diferentes grupos que habitam a cidade. Ao valorizar tanto os patrimônios consagrados quanto os espaços menos celebrados, busco construir uma compreensão mais detalhada, plural e inclusiva da história e da identidade porto-franquina.

Para tanto, concluo essa reflexão sobre a cidade a partir das ideias concebidas por Veras (2020), que nos permitem compreender a cidade como um artefato humano em constante reconstituição, carregado de múltiplas significações e temporalidades. A atitude do *flâneur*, em diálogo com essas ideias, possibilita a exploração dessa complexidade ao revelar as diversas histórias e memórias que compõem o espaço urbano de Porto Franco. Essa abordagem contribui para valorizar tanto os marcos históricos já conhecidos quanto os espaços cotidianos, promovendo uma visão mais complexa e inclusiva da cidade e suas múltiplas narrativas.

Partindo desse ponto de vista, explorarei na próxima seção como a construção da identidade, em correlação com a cidade, pode contribuir para a formação dos patrimônios culturais. Isso porque esses lugares, produtores de história e memória, pertencem a uma

identidade tanto coletiva e individual. Assim, reconhecer a importância desses espaços significa também dar visibilidade a sujeitos historicamente marginalizados, que carecem de reconhecimento e representatividade no contexto cultural e científico.

2.3 - Decolonizando o Entendimento de Patrimônio: Uma Perspectiva Crítica

Ao longo deste trabalho, proponho-me a refletir sobre a construção social dos lugares, considerando que é nessa perspectiva que se forma a identidade do indivíduo. A identificação com o lugar envolve uma dimensão afetiva, pois esses espaços carregam simbolismos e representações vinculados ao cotidiano das pessoas, bem como desejos de consciência e pertencimento.

Por exemplo, meu lugar de memória pode ser uma casa simples de madeira, onde vivi minha primeira infância, enquanto, para um colega, pode ser a Torre Eiffel, um local onde ele jamais esteve, mas que conhece por meio da internet e outras fontes, nutrindo o sonho de visitá-lo. Nesse sentido, percebo o idealismo presente em relação a esses espaços: no meu caso, revisito o passado vivido; no caso do outro, cria-se uma memória a partir da representação de uma imagem construída por terceiros, que pode ou não corresponder às expectativas.

Introduzo, para este capítulo, o conceito de patrimônio como elemento que enriquece o debate, embora, devido, à limitação de tempo, não possa aprofundá-lo como gostaria. O patrimônio apresenta-se como uma categoria fundamental para compreender a construção social e histórica dos lugares. O conceito de “lugares de memória”, segundo Pierre Nora (1993), surge da necessidade de preservar determinadas memórias, preservação esta que, muitas vezes, atende prioritariamente aos interesses das elites e classes dominantes.

Entendo, no entanto, que o patrimônio transcende a herança material ou financeira. Além do valor econômico, possui valor cultural e histórico fundamental à formação do indivíduo social. Estabelecem-se, assim, relações complexas entre sujeito e patrimônio, isto é, entre o indivíduo e os símbolos culturais. O patrimônio, material ou imaterial, integra o conceito mais amplo de patrimônio cultural, representando a cultura de um indivíduo ou grupo dentro de uma sociedade, cujo valor social frequentemente supera o valor financeiro.

Compreende-se que o maior patrimônio de uma pessoa reside em seus costumes e tradições, elementos aprendidos ao longo da vida e transmitidos às gerações futuras. Essa compreensão é plural e passível de múltiplas abordagens. Partindo dessa concepção, reflito sobre a aplicação da noção de patrimônio aos lugares de memória, concebendo-os tanto como espaços físicos quanto como construções simbólicas e imateriais. Nora (1993) também

reconhece essa perspectiva, ao afirmar que os lugares de memória podem ser intangíveis, carregando emoções e significados atribuídos por indivíduos e coletividades.

Buscando um diálogo mais contemporâneo e menos eurocêntrico, aproximo para este debate autores que discutem a pluralidade do patrimônio. Defendo que ele não deve ser representado apenas pelo que historicamente foi hegemônico. Não se trata de excluir o que se encontra consolidado e detém valor histórico, mas, de ampliar perspectivas e reconhecer contribuições que moldaram e ainda moldam, nossa trajetória coletiva. É necessário, portanto, lançar novos olhares e evidenciar vozes que extrapolem aquelas tradicionalmente legitimadas.

Diante disso, dialogo com Aníbal Quijano (2005), que propõe o conceito de colonialidade do poder, mostrando como a modernidade impôs uma hierarquia racial e cultural que marginaliza modos de vida e saberes não europeus. Questiono, assim, como os patrimônios são valorizados e compreendidos. Historicamente, o eurocentrismo pautou o processo de patrimonialização, privilegiando artefatos da cultura europeia. No Brasil, cuja formação está enraizada nesse modelo, são comuns os exemplos de lugares patrimonializados que representam o processo de colonização, como o centro histórico de São Luís, no Maranhão.

Enquanto isso, expressões culturais e elementos simbólicos de povos indígenas, quilombolas e outras comunidades historicamente subalternizadas raramente são reconhecidos na mesma proporção. Quando o são, frequentemente passam por processos de ressignificação mediados por interesses externos, como o turismo. É o caso da cidade de Alcântara, no Maranhão, onde o legado arquitetônico colonial é explorado sob uma ótica mercantil, em detrimento das experiências culturais das populações locais.

A colonialidade impôs modelos baseados em moldes eurocêntricos ocidentais. No Brasil, emergem lutas e resistências que reivindicam a preservação não apenas do patrimônio material, mas também dos saberes imateriais, modos de fazer, oralidade e práticas espirituais. Tais expressões, sustentadas pela memória coletiva, permanecem vivas na cultura desses sujeitos e são centrais na construção de suas identidades. É imprescindível reconhecê-las como patrimônio a partir de uma perspectiva decolonial, pois desafiam os modelos patrimoniais historicamente impostos pelas elites culturais.

O conceito de patrimônio decolonial propõe uma revisão crítica dos critérios e paradigmas que orientam a definição do patrimônio cultural e sua preservação. Essa abordagem evidencia como, tradicionalmente, a patrimonialização prioriza heranças europeias e narrativas dominantes. Pensar sob essa ótica possibilita escutar outras memórias, ressignificar espaços e valorizar práticas e saberes apagados ou desvalorizados ao longo da construção histórica.

O patrimônio decolonial emerge do diálogo entre estudos sobre patrimônio cultural e a perspectiva decolonial, movimento teórico-crítico que se fortalece a partir da década de 1990, especialmente com intelectuais latino-americanos do grupo Modernidade/Colonialidade, como Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Catherine Walsh, Enrique Dussel, entre outros, cujas contribuições serão mobilizadas ao longo desta discussão.

Nessa lógica, o lugar de memória deve ser ressignificado: não mais visto apenas como registro cristalizado no tempo, mas como valor histórico e cultural atribuído por grupos e comunidades subalternizadas. Nesta pesquisa, não busco patrimonializar os lugares evocados pelos interlocutores, mas valorizá-los como expressão de suas memórias individuais e coletivas.

No caso de Porto Franco, onde não há registros oficiais de bens tombados nem políticas públicas estruturadas de preservação, observo que o patrimônio cultural vive nas práticas cotidianas, nas narrativas orais e nas manifestações simbólicas que compõem a memória coletiva. Essa realidade reforça as questões levantadas por Quijano (2005) e por Dignolo (2003; 2017), que discute a colonialidade do saber e propõe a “desobediência epistêmica” como estratégia para romper com o sistema eurocêntrico de hierarquização dos saberes e valorizar conhecimentos locais.

Nesta perspectiva, a abordagem de Aníbal Quijano (2005) torna-se fundamental para refletir criticamente sobre quem detém o poder de definir o que é considerado patrimônio, quem decide o que deve ser lembrado ou esquecido, e quem, de fato, se beneficia dos processos de patrimonialização e reconhecimento identitário. Compreendo que tais decisões não são neutras; pelo contrário, estão permeadas por disputas simbólicas e políticas, uma vez que a seleção do que deve ser preservado se vincula diretamente à construção de representações sociais capazes de produzir, reforçar ou transformar significados.

Estabelecendo um diálogo com outros autores, considero as contribuições de Walter Dignolo (2003, 2017), um dos principais teóricos da perspectiva decolonial latino-americana, que, em *Histórias Locais/Projetos Globais e Desobediência Epistêmica*, amplia essa reflexão ao evidenciar que o colonialismo não se encerrou com o fim formal das administrações coloniais. Inversamente, suas estruturas seguem operando por meio da colonialidade do poder, do saber e do ser, moldando as formas pelas quais o conhecimento é legitimado, a cultura é valorizada e o patrimônio é definido e reconhecido. Assim como Quijano (2005), compreendo que Dignolo propõe uma crítica contundente ao epistemicídio imposto pela lógica eurocentrada e enfatiza a necessidade de reconhecer saberes e práticas historicamente marginalizados como legítimos e constitutivos das identidades coletivas.

Dando continuidade ao debate sobre colonialidade e patrimônio, recorro às contribuições de Walter D. Mignolo (2003), que evidenciam como a colonialidade do saber interfere diretamente nas formas pelas quais o conhecimento é concebido, validado e preservado. Ao analisar criticamente o legado colonial presente nas formas hegemônicas de produção de saber, identidade e cultura, o autor propõe uma ruptura com os modelos epistêmicos ocidentais que ainda estruturam os critérios pelos quais valorizamos ou desvalorizamos, determinadas expressões culturais. Em minha leitura, as reflexões de Mignolo são particularmente relevantes por problematizarem o modo como o conhecimento produzido no Sul Global é sistematicamente marginalizado. Essa constatação reforça, em minha compreensão, a urgência de uma “desobediência epistêmica” como estratégia de resistência e de reconstrução de saberes historicamente silenciados.

Essa perspectiva oferece um olhar crítico que me auxilia a compreender o processo de patrimonialização em Porto Franco, ou mesmo a ausência dele. Percebo que, em Porto Franco e em outras cidades, a cultura local, por vezes, não é tombada ou protegida oficialmente, o que revela como certas memórias de lugares são invisibilizadas em função da identidade de determinados grupos sociais. Ressalto que essa ausência de políticas patrimoniais não ocorre de forma aleatória; ela reflete estruturas históricas e ideológicas que determinam quais expressões culturais merecem reconhecimento institucional. Nesse sentido, Mignolo (2017) introduz a noção de “desobediência epistêmica”, compreendida como a ruptura com o sistema eurocêntrico de hierarquização dos saberes, propondo, em contrapartida, a valorização de formas alternativas de conhecimento.

Nesta pesquisa, fundamentada nas reflexões sobre patrimônio e colonialidade, aproveito as contribuições de Walter D. Mignolo (2003, 2017) para enfatizar que o patrimônio não deve ser compreendido apenas como aquilo reconhecido institucionalmente, mas também como um processo vivo de construção identitária, enraizado nas práticas e experiências sociais das comunidades locais. É por essa perspectiva que proponho caminhar.

Para aprofundar o diálogo entre patrimônio e colonialidade, recorro a Boaventura de Sousa Santos, especialmente do conceito de ecologia dos saberes. Em *Para Além do Pensamento Abissal* (2007), Santos discute a lógica abissal do conhecimento ocidental moderno, que separa radicalmente o que é considerado conhecimento válido daquilo que é descartado como irrelevante ou inexistente. Essa lógica sustenta a ideia da colonialidade do saber, tema que conecta diretamente com as reflexões de Aníbal Quijano (2005) e Walter D. Mignolo (2003, 2017).

Ao propor a ecologia dos saberes, Boaventura (2007) busca romper com essa hierarquia epistemológica, valorizando formas de conhecimento historicamente marginalizadas. Defende a coexistência e o diálogo entre diferentes saberes, sem que um precise suprimir o outro. Essa abordagem reforça a necessidade de repensar o conceito de patrimônio e os critérios que definem essa categoria. Considerando que o patrimônio tem sido tradicionalmente estabelecido por critérios eurocêntricos e institucionais, a ecologia dos saberes permite reconhecer novas formas de memória, pertencimento e significado cultural que não se enquadram nos moldes dominantes.

No contexto de Porto Franco, utilizando a categoria de ecologia dos saberes de Boaventura de Sousa Santos (2007), compreendo que a ausência de tombamentos e políticas patrimoniais não implica a inexistência de patrimônio cultural. Contrariamente, ela revela uma forma de conhecimento que se mantém viva na memória coletiva e opera fora das instituições formais, mas que possui relevância e significado para os sujeitos locais. Boaventura (2007) nos instiga a ir além da busca pela institucionalização dessas memórias, defendendo a construção de um conceito ampliado de bem cultural, que inclua saberes, práticas e narrativas próprias das comunidades.

Assim, o diálogo entre Quijano (2005), Mignolo (2003) e Boaventura (2007) fortalece o debate desenvolvido ao longo deste trabalho. A crítica à colonialidade do saber e do patrimônio permite propor alternativas para o reconhecimento e a valorização das memórias, das culturas e identidades historicamente invisibilizadas. Descolonizar o patrimônio não significa apenas sua institucionalização, mas implica um novo olhar que ressignifique a memória e a identidade de grupos marginalizados.

Para analisar como a cultura popular e os saberes tradicionais são marginalizados, Marilena Chauí (2006) contribui com esse debate, pois discute a lógica que privilegia a cultura erudita e institucionalizada. A autora nos permite visualizar como a cultura no Brasil é marcada por desigualdade, sendo dividida entre a cultura "legítima", reconhecida pelo Estado e pelas elites, e a cultura popular, frequentemente vista como secundária ou inferior. Essa divisão ecoa o conceito de colonialidade do saber de Quijano (2005) e Mignolo (2003), que evidencia a desvalorização dos conhecimentos e expressões dos grupos populares e subalternizados.

No caso de Porto Franco, a ausência de políticas patrimoniais reflete processos de marginalização cultural e epistemológica. Essa perspectiva dialoga com Chauí (2006) e Boaventura Santos (2007), que enfatizam a necessidade de ampliar o reconhecimento cultural e superar hierarquias que excluem saberes populares. Portanto, o reconhecimento do patrimônio

não deve se basear exclusivamente em critérios eurocêntricos e institucionalizados, mas também deve valorizar as práticas, experiências e memórias vivas nas comunidades locais.

Ao refletir sobre a estrutura social brasileira, Chauí (2006) destaca que a cultura sobre uma hierarquização entre cultura erudita, valorizada e legitimada, e cultura popular, desqualificada e reduzida a folclore ou tradição sem reconhecimento oficial. Um problema central dessa hierarquização é a exclusão das memórias e saberes de populações tradicionais, indígenas e quilombolas, como ocorre com os idosos de Porto Franco. Essa exclusão não é acidental, pois a cultura funciona como instrumento de poder, conforme argumenta Chauí (2006). A escolha do que merece preservação e do que é descartado evidencia essa dinâmica de reprodução de desigualdades.

Ainda que a memória coletiva persista mesmo sem reconhecimento oficial, como no caso das memórias dos idosos em Porto Franco, reconheço a importância de refletir sobre as omissões e esquecimentos gerados por essa ausência institucional. A tentativa mesmo que inconsciente, de apagar certas narrativas compromete a construção de identidades e pertencimentos, ressaltando a necessidade de ampliar as formas de reconhecimento cultural.

Para concluir este diálogo sobre patrimônio e descolonização, aproximamos as ideias de Milton Santos (1994), que reforçam a importância de analisar o patrimônio cultural e os saberes tradicionais em relação às dinâmicas territoriais e sociais que os moldam. Santos entende o território não apenas como espaço físico, mas como espaço vivido, carregado de significados, memórias e práticas culturais em constante transformação.

Sob essa perspectiva, o patrimônio cultural deixa de ser visto como um conjunto fixo de bens materiais e imateriais oficialmente reconhecidos e passa a ser compreendido como parte da vivência cotidiana, continuamente ressignificada pelas populações locais. Valorizar os saberes dos idosos em Porto Franco, portanto, não significa apenas resgatar memórias, mas reconhecer o território como espaço dinâmico de produção cultural. Milton Santos (1994) também nos lembra que, apesar da globalização tender a uniformizar as culturas e impor uma lógica dominante, existem sempre resistências e possibilidades de reinvenção.

Assim, concluo que ampliar as formas de reconhecimento dos saberes populares é fundamental para construir uma visão mais inclusiva sobre o patrimônio, que contemple experiências e identidades historicamente silenciadas. Este novo olhar não exclui o que já é reconhecido como memória e história locais, mas busca incorporar novas perspectivas, valorizando vozes e lugares marginalizados.

Na próxima sessão, apresentarei as 12 fotografias exibidas aos interlocutores. O objetivo dessa etapa, que encerra o capítulo, é promover a análise e reflexão sobre como esses

espaços são compreendidos e representados pelos idosos interlocutores, bem como entender de que maneira esses lugares podem representar a memória e identidade porto-franquina, considerando as oposições subalternas ou dominantes.

2.4 - Lugares que Contam Histórias: os espaços de memória de Porto Franco

Nesta seção, apresento as doze localidades selecionadas para serem mostradas aos interlocutores. Justifico a escolha desses lugares com base nas reflexões de Veras (2020) e Ricoeur (2007), que destacam a importância da memória coletiva e sua relação intrínseca com a história, evidenciando como os lugares de memória constituem elementos fundamentais para a identificação das experiências e da identidade dos diversos grupos sociais. Por esse motivo, optei por iniciar o trabalho de campo com essas fotografias, a fim de que, por meio das memórias dos idosos, fosse possível promover reflexões sobre as experiências vividas nesses espaços.

Todas as fotografias foram localizadas e retiradas do site IBGE Cidades¹⁸, referente a Porto Franco. Inicialmente, eu não clareza sobre quais lugares apresentaria aos interlocutores, tampouco sobre a forma adequada para realizar essa apresentação. Diante desse cenário, iniciei uma busca na internet e acessei o site do IBGE Cidades, onde consegui identificar imagens históricas relacionadas ao passado de Porto Franco.

Nesse portal, consegui identificar algumas fotos do passado porto-franquino. No entanto, para evitar o risco de escolher espaços que reforçassem uma visão centrada em um grupo hegemônico, optei por selecionar, dentro do site, imagens de espaços de sociabilidade, lugares onde fosse possível tentar identificar como os idosos se relacionam com o lazer e os espaços de socialização do município.

Contudo, para evitar o risco de selecionar espaços que reforçassem uma visão centrada em um grupo hegemônico, optei por escolher, dentro do acervo disponível, fotografias de locais de sociabilidade, espaços onde seria possível buscar compreender como os idosos se relacionam com o lazer e as práticas sociais do município.

Desde o início, desejei que, neste primeiro momento, as fotografias apresentadas aos interlocutores fossem imagens do passado, com o objetivo de favorecer a reconstrução de memórias e a evocação de possíveis eventos vividos em épocas anteriores. Considerei essa

¹⁸ [IBGE | Cidades@ | Maranhão | Porto Franco | História & Fotos](#)

escolha alinhada à obra de Pereira (1997), que se refere predominantemente ao século passado, tendo isso como uma diretriz metodológica para a pesquisa. Reconheço, contudo, que atualmente talvez optasse por incluir também imagens contemporâneas, a fim de enriquecer a análise e compreender as transformações desses espaços no presente. Entretanto, durante o trabalho de campo, essa limitação não se configurou como um problema ou preocupação relevante.

Minha intenção inicial foi apresentar conteúdos que estimulassem a reflexão dos interlocutores acerca da formação histórica desses lugares, explorando suas percepções, conhecimentos e experiências relativas a esses espaços, bem como as relações de sociabilidade desenvolvidas nos ambientes de convivência.

Apresento estas fotografias fundamentada na teoria de Roland Barthes (1984), que, especialmente em sua obra, que se intitula *A Câmara Clara: Nota sobre a Fotografia* (1984), me permite afirmar que a fotografia, para além de uma simples evidência, pode se configurar como uma montagem, uma fragmentação de uma cena manipulada tanto pelo fotógrafo quanto pelo fotografado. Barthes (1984) explora a natureza ambígua da fotografia, argumentando que ela não apenas captura momentos, mas também pode ser interpretada e manipulada. Ele reconhece que a fotografia possui o poder singular de evocar a presença do que está ausente, mas é também um objeto subjetivo, condicionado pelo olhar de quem fotografa e pelo contexto em que é apreciada.

Sob essa perspectiva, compreendo que a fotografia é simultaneamente um registro do passado e uma construção do presente. Não temos controle absoluto sobre as formas como ela é manipulada, utilizada ou interpretada, o que se revela um ponto fundamental para a problematização do método. Ademais, nenhuma das imagens apresentadas reflete exatamente a configuração atual dos espaços retratados, o que configura uma problematização inicial a ser considerada no desenvolvimento desta pesquisa.

A produção de uma montagem fotográfica está cada vez mais presente em nosso cotidiano, seja quando sorrimos mesmo estando tristes, quando arrumamos a fachada de nossas casas, ainda que o interior esteja desorganizado, ou quando enfeitamos algo que se encontra em processo de deterioração. Essa espécie de "maquiagem" representa um problema que preciso mencionar ao trabalhar com materiais suscetíveis à manipulação.

As imagens que utilizei provocam questionamentos, pois retratam cenários que não existem mais, carecem de dados precisos e não há controle sobre a autoria ou a propriedade dos arquivos, exceto o fato de estarem disponíveis no site do IBGE. Posso considerar esses aspectos como um primeiro dado de pesquisa, pois tais imagens são vestígios que indicam como e quem

detém o poder de preservar memórias, sobretudo quando se trata de registros alojados em um portal institucional federal.

Poderia ter solicitado fotografias diretamente aos idosos, e inclusive conversei com alguns sobre essa possibilidade, mas a maioria, sobretudo aqueles cuja memória remonta ao período anterior aos anos 2000, não atentava para a importância de tais registros, além de não possuir meios tecnológicos para realizá-los. Conforme relataram, as fotografias eram caras e, quando tinham oportunidade, preferiam guardar imagens de seus lares e familiares.

A própria disponibilização dessas imagens no site do IBGE gera problemáticas, pois, embora retratem a história de Porto Franco, não apresentam registros visuais de outros espaços do município, particularmente aqueles considerados marginalizados. Não há fotografias que destoem do discurso oficial, como, por exemplo, imagens de cabarés ou da feira coberta, espaços que fogem a um padrão organizado e idealizado. Isso é especialmente relevante se considerarmos relatos dos anos 1990 sobre pobreza nas periferias e indícios da existência de bordéis e cabarés em outras áreas da cidade.

Apesar de essas imagens reforçarem a representação idealizada por uma elite, apresento-as como parte da análise para questionar se, de fato, elas produzem essa mesma representação para as demais camadas sociais, às quais os idosos interlocutores pertencem. Busco aqui um diálogo com Veras (2020), que sugere explorar a cidade com curiosidade crítica e não apenas contemplação, isto é, valorizar não somente os espaços já conhecidos, mas buscar outros olhares e perspectivas que possam suscitar memórias alternativas.

Neste trecho, assim como no campo, não me dediquei a uma história substancial e detalhada de cada espaço apresentado, devido às limitações da pesquisa e porque esse não é o único enfoque que busco, mas um dos vários caminhos possíveis. Apresento um panorama breve sobre os usos, dinâmicas e funções desses locais, bem como as motivações para a escolha dessas fotografias. Cabe ressaltar que a seleção dos lugares foi uma decisão individual minha, com o intuito de, por meio desses espaços, irradiar outras áreas de memória presentes no cotidiano porto-franquino, caso os interlocutores não se identificassem ou não reconhecessem tais locais como lugares de memória em suas trajetórias.

Procurei, a partir das 12 fotografias, extrair, por meio das narrativas dos idosos, tanto suas experiências quanto as ausências delas, para construir um discurso mais inclusivo e diversificado acerca dos espaços de sociabilidade e memória do município. Nesta seção, não apresentarei todos os dados e diálogos obtidos a partir de cada imagem, mas dediquei atenção especial aos relatos mais significativos dentro da perspectiva adotada para análise.

Apresentei as fotografias individualmente a cada colaborador em campo. Durante esse processo, tive à disposição uma sala improvisada, a sala da enfermeira, onde apresentei as fotos de forma pausada, enquanto, assim como eu, os interlocutores as analisavam. Nas figuras 9 e 10, respectivamente, e como exceção ao uso de nomes fictícios, podem ser vistas Dona Amélia e Dona Lindioneza no momento da análise. Para fins de registro, solicitei que posassem para a foto, o que fizeram respeitosamente.

Figura 9 - Dona Amélia, 75 anos



Fonte: Arquivo autoral (maio de 2024)

Figura 10 - Dona Lindioneza, 70 anos



Fonte: Arquivo autoral (maio de 2024)

Mesmo que, ao longo do trabalho, eu apresente nomes fictícios para os interlocutores a fim de preservar o sigilo dos dados, optei por apresentar estas duas fotos, assim como outras anteriormente exibidas do Centro de Convivência, com a intenção de promover também a visibilidade não apenas de suas imagens, mas de suas histórias e da relevância histórica de Porto Franco na construção desse diálogo.

A seguir, apresento as fotografias mostradas aos interlocutores. Ressalto que, em campo, foram exibidas apenas aquelas que retratam esses espaços no passado. Contudo, para este texto, incluo também algumas imagens atuais de parte desses locais, buscando oferecer, além da representação histórica, uma visão do presente. Essa escolha se justifica pelo fato de que tais lugares ainda não são plenamente conhecidos, nem pelos interlocutores, nem pelo público em geral.

Na primeira fotografia (Figura 11), observa-se a Rua Joaquim Pereira, a primeira a ser inaugurada em Porto Franco, em 7 de setembro de 1953. Atualmente, é considerada uma das vias mais movimentadas da cidade, embora a imagem do passado não registre a presença de transeuntes no momento do clique. Apesar da existência de outras ruas com características semelhantes, a Rua Joaquim Pereira mantém intensa movimentação devido à variedade de estabelecimentos comerciais que abriga, como supermercados, lojas de artigos esportivos,

vestuário, utensílios domésticos, eletrodomésticos, casas agropecuárias, lojas de materiais de construção, drogarias, clínicas laboratoriais, clínicas de estética e cosmética, entre outros (Figura 12).

A escolha dessa rua como possível lugar de memória relaciona-se ao papel que desempenha no cotidiano dos porto-franquinos. Trata-se de um espaço urbano de intenso fluxo, onde muitos habitantes transitam, trabalham e constroem suas experiências diárias. A fotografia foi registrada cerca de 300 metros acima do ponto anterior, revelando uma mudança significativa na paisagem: enquanto o trecho anterior apresentava predominância de edificações residenciais e, possivelmente, alguns prédios públicos, este novo ponto caracteriza-se como área de comércio varejista, marcada por maior movimentação e dinamismo. Essa transição espacial evidencia que a memória urbana é também moldada pelos usos sociais e econômicos atribuídos aos lugares ao longo do tempo.

Figura 11 - Rua Joaquim Pereira (1969)



Fonte: [IBGE | Biblioteca | Detalhes | Rua Joaquim Pereira: Porto Franco, MA](#)

Figura 12 - Rua Joaquim Pereira em janeiro de 2025



Fonte: Arquivo autoral (janeiro de 2025)

Ao evocar as reflexões dos autores, observo que todos os interlocutores reconhecem a rua Joaquim Pereira, embora nem sempre por meio da fotografia da década de 1960, já que poucos se recordam desse retrato específico. No entanto, ao afirmarem frases como: *“Ah, trata-se da Rua Joaquim Pereira, a rua do comércio”*, percebo que imediatamente evocam memórias associadas a esse espaço de circulação, destacando sua relação com o consumo, os encontros e as interações cotidianas. Um dos idosos relata: *“Sempre que eu ia ao Supermercado Monteiro, que fica mais abaixo, via outras pessoas que moravam na roça.”* Esse depoimento evidencia a Rua Joaquim Pereira como um local de passagem e encontro, uma centralidade simbólica na dinâmica urbana de Porto Franco. Tal percepção dialoga diretamente com a provocação de Certeau (2014), ao discutir as “perambulações nos espaços das cidades” e como os usos cotidianos e transitórios geram narrativas e significados, ainda que não necessariamente vinculados à permanência no espaço.

Ressalto que nem todos os interlocutores residiam na área urbana de Porto Franco à época em que a fotografia foi registrada. Alguns viviam na zona rural, enquanto outros vinham

de municípios vizinhos. Ainda assim, muitos relataram ter circulado esporadicamente pela Rua Joaquim Pereira, justamente por ser reconhecida, ainda naquele período, como a “rua do comércio”, espaço central na vida econômica e social da cidade. Assim, mesmo sem presença contínua, o espaço ativa memórias e produz sentidos coletivos sobre o lugar.

Percebo que, ao falarem sobre essa mesma rua comercial, os idosos apresentam percepções distintas quanto ao seu uso dinâmico. Tal constatação corrobora a perspectiva de Certeau (2014) de que o espaço não é apenas um recorte físico, mas também um construtor social e cultural da identidade dos indivíduos. Nesse sentido, observo que o chamado “não lugar”, conceito de Marc Augé (2012), também pode gerar simbolismos e significados para aqueles que por ali transitam, criando múltiplas identidades associadas a um mesmo espaço.

Além disso, ao analisar essa fotografia, percebo que esse lugar, comumente percebido apenas como um espaço de passagem, entre casa e trabalho, entre casa e o consumo, entre diferentes trajetórias cotidianas, revela-se, na verdade, como um irradiador de múltiplas representações. Seu uso e sua compreensão mostram que ele se transforma em um espaço carregado de significados, cujas interpretações se alteram a partir das práticas e experiências diárias.

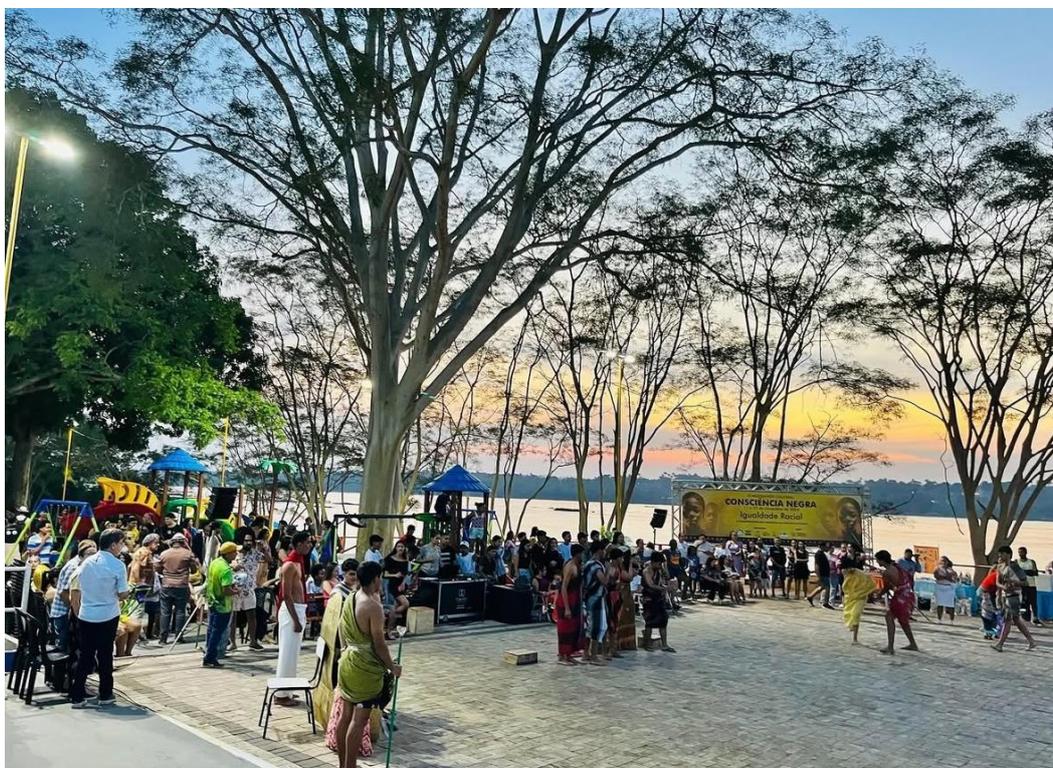
A segunda imagem retrata a antiga Praça do Mercado (Figura 13). Embora a fotografia registre essa denominação, atualmente o local é conhecido como Praça da Bandeira. Localizada às margens da beira-rio, a praça, mesmo antes da publicação do livro *Meu Pé de Tarumã Florido*, de Waldemar Pereira (1997), já se consolidava como um importante espaço de sociabilidade, reunindo práticas e interações que marcaram a vida cotidiana da cidade.

Figura 13 - Praça do Mercado (sem datação)



Foto 7: Praça do Mercado : Rio Tocantins : Porto Franco, MA (climaonline.com.br)

Figura 14- Beira Rio em festividade



Fonte: Instagram da Prefeitura Municipal de Porto Franco

Durante os dias, e principalmente nas férias de verão (junho a agosto), uma diversidade de pessoas se reúne no local, sobretudo no fim da tarde, para atividades de lazer. No livro, Pereira (1997) descreve como, na década de 1990, o espaço era utilizado para piqueniques e brincadeiras próximas ao pé de tarumã, situado ao lado.

Hoje, na área da frontal da imagem, que à primeira vista parece vazia, é comum, nos fins de semana ou em dias próximos a eles, encontrar famílias realizando piqueniques, assim como jovens e idosos praticando atividades físicas, como corrida ou vôlei, na quadra de areia localizada na orla, junto ao rio Tocantins. Além disso, o espaço abriga aniversários, chás de revelação, reuniões de grupos de jovens e outras atividades variadas.

Diante dessa diversidade de usos e do fato de os moradores de Porto Franco considerarem-no um “refúgio” para o lazer no fim do dia, incluo-o entre os espaços que reconheço como lugares de memória.

Além disso, são realizados aniversários, chá de revelação, reuniões de grupos de jovens e outras atividades diversificadas. Considerando essa variedade de usos e o fato de que os moradores de Porto Franco percebem esse local como um “refúgio” para o lazer nas horas livres ao fim do dia, permito-me incluí-lo entre os espaços inicialmente compreendidos como lugares de memória.

Na Figura 14, observo um momento de celebração e valorização cultural registrado durante o encerramento do III Movimento Cultural da Consciência Negra, que contou também com a I Edição da Feirinha do Porto. O evento, organizado pela Secretaria Municipal de Cultura e financiado pela Prefeitura, reuniu a comunidade na Beira Rio, promovendo apresentações culturais, saraus, exposição de artesanato e comidas típicas, evidenciando a riqueza da diversidade local.

Ao refletir sobre como os idosos interpretam essa fotografia, percebo que nem todos vivenciaram as experiências retratadas ou reconhecem essa imagem específica do passado, mas certamente reconhecem o espaço em sua configuração atual. Todos conhecem a Praça da Bandeira, embora a maioria a denomine simplesmente “praça”. Atualmente, em seu entorno, localizam-se o prédio dos Correios, a Câmara Municipal, a Prefeitura Municipal e o primeiro templo da Igreja Batista, que hoje abriga o Museu Municipal. Essa centralidade na paisagem urbana contribui para que o espaço permaneça como um marco na memória coletiva local, mesmo que sua denominação oficial não seja amplamente utilizada.

Na provocação deste diálogo, apresento a terceira fotografia (Figura 15), que retrata a Praça Getúlio Vargas, reconhecida como a primeira praça do município. Tanto a Praça Getúlio Vargas quanto a antiga Praça do Mercado foram selecionadas com o objetivo de incentivar os

interlocutores a refletirem sobre as praças em geral como espaços de sociabilidade e convivência. Pretendo, assim, explorar a relação desses locais com o lazer e o entendimento dos idosos acerca dessas experiências. O propósito é questionar quem são as pessoas que frequentaram, conhecem ou tiveram contato com este ou outros ambientes semelhantes em Porto Franco.

Figura 15 - Praça Getúlio Vargas (1969)



Fonte: [IBGE | Biblioteca | Detalhes | Praça Getúlio Vargas : Porto Franco, MA](#)

Sendo também vistas como um espaço de passagem, a praça remete a memórias distintas entre os interlocutores. Alguns idosos revelam que atividades de lazer não faziam parte do seu cotidiano. Como compartilha Seu Francisco, um dos interlocutores:

Quando eu era menino, nunca tinha tempo para fazer piquenique na beira do rio, muito menos nas praças. Vejo minha neta saindo quase todo fim de semana com os amigos e a comida dela para lá, mas eu nunca fui. Só ia quando precisava resolver alguma coisa nesses lugares. Resolvia e voltava para casa. Hoje vejo que deveria ter aproveitado mais minha vida e ter tido mais momentos como ela tem.¹⁹

Após essa fala, procurei mostrar ao interlocutor que sua vida ainda não terminou e que ele ainda pode viver esses momentos, mesmo que tenha a percepção de que o tempo já passou e que agora seja tarde demais. Notei que essa não é uma fala isolada; outros idosos também

¹⁹ Entrevista concedida por Seu Francisco em maio de 2024.

expressaram sentimentos semelhantes ao se referirem ao lazer na juventude. Uma interlocutora comenta: “Eu via as moças sentadas nas praças, conversando, mas nunca tive tempo para isso. Tinha que ajudar em casa”.

Paul Ricoeur (2000) discute como a memória é constantemente reconstruída e ressignificada ao longo do tempo. O paralelo entre o tempo histórico e o tempo vivido pode nos auxiliar a compreender que o "tempo perdido" pode, ser um tempo vivido que, por sua natureza, não foi reconhecido ou valorizado no momento em que ocorreu, possibilitando, assim, a atribuição de um novo significado.

O interlocutor não deixou de viver, mesmo reconhecendo que perdeu momentos de lazer devido ao trabalho. Essa reflexão evidencia como sua percepção do tempo passado exerce um papel crucial na construção de sua identidade, visto que sua relação com esse tempo se desenvolve não apenas por meio dos espaços de sociabilidade, mas também pela experiência laboral que marcou sua trajetória.

A quarta fotografia (Figura 16) oferece uma perspectiva mais recente da Praça da Bandeira, destacando especialmente a Igreja presente no local, já que atualmente as duas estruturas estão integradas. Como porto-franquina, percebo que a Praça da Bandeira exerce um forte papel simbólico para o município, sobretudo no que diz respeito aos espaços de sociabilidade. Ela representa, para muitos, um local de encontro, lazer e convivência, refletindo as relações e memórias da comunidade ao longo do tempo.

A igreja presente na imagem é conhecida como a Primeira Igreja Batista do município. Fundada em 1935, o edifício funcionou como templo religioso até que, após vários anos, a congregação se transferiu para outro endereço. Em 2015, a prefeitura decidiu revitalizar o prédio, transformando-o em um espaço cultural, destinado a abrigar um museu ou biblioteca.

Atualmente, o interior da igreja abriga o Museu Municipal Virginia Macedo (Figura 17). Esse espaço preserva objetos históricos, como eletrodomésticos antigos, móveis, livros e quadros de pessoas consideradas relevantes para a história de Porto Franco, segundo a perspectiva local.

No entanto, não ouvi relatos que mencionassem a presença de objetos representativos da cultura popular, indo além dessa perspectiva considerada “erudita”, isto é, associada a itens ligados a antigos governantes e ao processo de fundação do município. Apresento essa imagem na pesquisa com o objetivo de questionar e buscar compreender como os idosos percebem o patrimônio relacionado a esse espaço, ao refletirem sobre o museu e estabelecerem uma conexão com o processo de preservação histórica.

Figura 16 - Praça da Bandeira (1969)



Fonte: [IBGE | Biblioteca | Detalhes | Praça da Bandeira : Porto Franco, MA](#)

Figura 17 - Visita de alunos do IEMA ao Museu Virginia Macedo



Fonte: Instagram (iemaportofranco)

Mesmo após anos da inauguração do museu, nunca tive a oportunidade de visitá-lo e conhecer seu interior. Percebo, portanto, a importância de ampliar a divulgação sobre a

possibilidade de visitação, bem como informar as condições do espaço, os horários de funcionamento e se o museu está efetivamente aberto ao público interessado.

Registros indicam que alunos do Instituto Estadual do Maranhão (IEMA) já realizaram fazendo visitas ao local, o que representa um avanço significativo nesse processo, pois possibilita aproximar a juventude da percepção sobre o passado e o presente, contribuindo para a construção de nossa identidade enquanto indivíduos.

As visitas a esses espaços são importantes, mesmo que não haja, no acervo, artigos que representem de forma abrangente toda a diversidade cultural presente no município. A partir da visibilidade e do contato com esses locais, podem emergir outras provocações, pois o público, ao interagir com o museu, pode começar a reconhecê-lo como um espaço de identificação histórica, algo fundamental para fomentar reflexões críticas sobre esses ambientes.

No interior do museu, destaca-se também a Biblioteca Waldemar Gomes Pereira, integrada ao Museu Virginia Macedo. Essa coleção reúne textos de autores diversos, com o objetivo de resgatar a história local, maranhense e outras produções literárias. O projeto do museu foi idealizado e financiado pela Prefeitura e pela Secretaria de Cultura do Município de Porto Franco, visando promover o acesso da população porto-franquina à sua própria história.

Chama atenção o fato de o museu estar sediado no prédio que abrigava o primeiro templo da Igreja Batista no município. Embora eu não tenha obtido informações detalhadas sobre como se deu esse processo de transição, se o prédio foi comprado, desapropriado, doado ou cedido, é possível levantar hipóteses acerca dos sentidos dessa transformação. Na imagem analisada, observa-se que o salão ainda preserva uma inscrição da denominação religiosa anteriormente estabelecida, evidenciando uma permanência simbólica relevante.

Esse dado pode ser interpretado como parte de um processo de patrimonialização que envolve não apenas a história secular da cidade, mas também a incorporação de marcas religiosas em espaços públicos de memória. Mesmo sem registros documentais dos trâmites institucionais dessa transição, o fato de o antigo templo ter sido convertido em museu pelo poder público suscita reflexões acerca das memórias, inclusive religiosas, que são reconhecidas, legitimadas e ressignificadas nas políticas locais de memória.

Não obstante, o que percebo, em consonância com a análise representada por João Fernandes (2024), em seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), é a existência de uma invisibilidade do museu perante o público porto-franquino e a comunidade em geral. Fernandes, ao entrevistar Edvan Oliveira, Secretário de Cultura e Turismo, destaca que:

Edvan Oliveira menciona como os livros de Waldemar Pereira, sobre a história da cidade, não são conhecidos do público local e destaca a falta de parceria com a Secretaria de Educação, por exemplo, para criar laços através das escolas e tornar esses livros conhecidos pelos alunos. Ele também menciona o Museu Virginia Macedo, que possui pouca visibilidade entre os porto-franquinos e a comunidade em geral. (Fernandes, 2024, p.39)

Figura 18 - Museu Virginia Macedo



Fonte: Instagram (prefeituraportofranco)

A ausência de visibilidade do museu pode ser compreendida como um processo de silenciamento e violência epistêmica, conforme abordado por Gayatri Spivak (2010). Embora o museu possa ser visto como um espaço de preservação da história e da memória de um povo, ele também revela a ausência de grupos marginalizados, que frequentemente não são representados muitas vezes não são representados ou são invisibilizados nesse cenário de preservação cultural. Mesmo reconhecendo que a guarda promovida pelo Museu Virginia Macedo não pretende se configurar como uma instituição elitista, de Porto Franco não busque uma instituição elitista, sua organização sob o núcleo da Secretaria Municipal de Cultura contribui para a reprodução de padrões hegemônicos.

Historicamente, o museu, enquanto instituição de memória, tende a produzir narrativas dominantes, estabelecendo o que deve ser considerado oficial e legítimo pela sociedade hegemônica, ao mesmo tempo em que negligenciam ou distorcem a história dos grupos subalternizados. O Museu Virginia Macedo exemplifica essa ausência de visibilidade. Assim

como eu, nenhum dos idosos entrevistados conhecia suas dependências, e muitos sequer tinham conhecimento de sua existência enquanto instituição.

Esse desconhecimento não deve ser interpretado como um dado natural, mas como a consequência da ausência de participação desses sujeitos na construção do espaço museal, o que favorece a manutenção de narrativas que não representam os saberes e experiências de todas as parcelas da sociedade. Reconheço, conforme aponta Fernandes (2024), a necessidade urgente de políticas que ampliem a visibilidade desses espaços, pois essa ausência configura uma violência simbólica que reprime discursos e obstrui a emergência de narrativas alternativas.

Em diálogo com José de Sousa Martins (2021), compreendo que a produção do desconhecimento resulta, fundamentalmente, da ocultação de informações e da desvalorização dos saberes tradicionais, manipulando assim as narrativas sobre esses espaços, como evidenciaremos na análise da fotografia a seguir.

Diante disso, fica claro que o desconhecimento fortalece ainda mais a invisibilidade e o silenciamento; sem conhecer, não podemos reivindicar aquilo que nos é negado, e sem entender, permanecemos excluídos de um discurso ao qual deveríamos ter acesso.

A quinta fotografia (Figura 19) retrata a Prefeitura do município de Porto Franco em 1969. Apresento essa imagem do prédio público com o intuito de aproximar os idosos da discussão sobre as transformações ocorridas nesse espaço. Embora o prédio tenha passado por diversas reformas ao longo dos anos, ainda conserva uma estrutura interna que preserva traços históricos significativos.

A imagem da parte exterior remete a 1969, e hoje, mais de 50 anos depois, diversas características originais não estão mais presentes, conforme pode ser observado na Figura 20, que mostra uma fotografia de 2020. O propósito ao utilizar essa imagem é provocar reflexões nos interlocutores sobre o processo de mudança e sua necessidade, buscando compreender como essas transformações impactam, ou não, seu cotidiano.

No que diz respeito ao objetivo da pesquisa, percebo que, para os idosos a quem apresentei a imagem, a Prefeitura não representa algo que vá além de um espaço de representação política. Durante a apresentação da fotografia, percebi certa frustração, pois os interlocutores não manifestaram reações que colaborassem de forma mais direta para a construção de memórias ou afetos associados ao lugar.

Figura 19 - Prefeitura Municipal de Porto Franco (1969)



Fonte: [Biblioteca IBGE - Prefeitura de Porto Franco](#)

Figura 20 - Prefeitura Municipal de Porto Franco (2020)



Fonte: [Prefeitura Municipal de Porto Franco](#)

No entanto, essa ausência de envolvimento também pode ser interpretada como um dado relevante: talvez a Prefeitura, enquanto espaço institucional e formal, não configure um espaço de sociabilidade para esses sujeitos. Diferentemente da praça, da rua do comércio ou da feira, que aparecem carregadas de lembranças e encontros, a sede do poder público parece

operar à margem das experiências cotidianas e das relações afetivas dessas pessoas. É possível, portanto, considerar que o silêncio ou o distanciamento frente à imagem não expressam desinteresse puro e absoluto, mas sim a falta de uma relação simbólica e vivida com aquele espaço. A Prefeitura pode ser reconhecida como lugar de poder, mas não como lugar de memória para os interlocutores deste estudo, embora certamente o seja para outros grupos.

Reconheço que esse dado ainda não havia me ocorrido ao propor essa perspectiva para o local. Essa frustração, mesmo que inconsciente, me levou a refletir sobre como o discurso dominante tende a propagar a ideia de que os órgãos públicos são naturalmente representativos e exclusivos nesse processo administrativo. No entanto, essa visão se distancia da realidade, pois, na prática, existem grupos privilegiados que, por seus vínculos políticos com o município, reconhecem esses espaços como lugares de memória e pertencimento, enquanto outros permanecem à margem desse processo.

Considerando que o diálogo com pessoas que historicamente inviabilizadas e subalternizadas, como poderia esperar que se sentissem representadas por esses espaços institucionais? A ausência de memórias e significações afetivas em relação à Prefeitura reforça a ideia de que esses lugares não fazem parte da identidade socialmente construída desses indivíduos.

As únicas lembranças e suposições apresentadas pelos idosos referem-se à estrutura física do espaço, destacando as mudanças no cenário e na construção ao longo dos anos. Contudo, essa transformação não parece apresentar relevância para eles. A partir disso, posso concluir que o fato de um espaço ser público não implica necessariamente que ele seja representativo. Além disso, ser público não garante o livre acesso a todos, como é o caso da Prefeitura e de outros espaços institucionais.

A sexta fotografia (Figura 21) retrata o antigo Salão Paroquial, a Igreja Matriz e o Convento de Porto Franco. Escolhi esse local devido à grande quantidade de histórias que permeiam a cultura porto-franquina, especialmente relacionadas ao convento e às festividades religiosas realizadas nesse espaço. Além do convento, esta foi a primeira igreja católica do município, então conhecida como Igreja de Nossa Senhora Imaculada Conceição. Em função da necessidade de mais espaço, a igreja foi posteriormente transferida para o centro da cidade.

Figura 21 - Salão Paroquial, Igreja Matriz e Convento de Porto Franco (sem datação)



Fonte: [IBGE | Cidades@ | Maranhão | Porto Franco | História & Fotos](#)

Figura 22 - Vista Panorâmica da Capela do Sagrado Coração de Jesus e do Prédio do Instituto Educacional do Maranhão (IEMA).



Fonte: <https://g.co/kgs/oTXoska>

Atualmente, esse espaço é conhecido como Capela do Sagrado Coração de Jesus, enquanto o prédio ao lado, anteriormente compreendido como convento e salão paroquial é hoje ocupado pelo Instituto Educacional do Maranhão (IEMA). Antes de sediar o IEMA, essa edificação teve outras funções, como ilustrado na figura 22. Escolhi esse local com o propósito

de incentivar os idosos a refletirem sobre como essa estrutura, situada também às margens do rio, influenciou a cultura local e suas trajetórias de vida.

Nenhum dos idosos recorda explicitamente o espaço enquanto convento, tampouco conhece sua organização e funcionamento. Assim como eu, eles possuem histórias e memórias transmitidas por outras pessoas. Historicamente, o convento em Porto Franco era conhecido como Convento Franciscano e é lembrado por ter proporcionado a muitas pessoas a oportunidade de estudo.

Contudo, existem diversas lacunas nessas informações: quem poderia estudar nessas dependências? O convento atendia meninas ou meninos? Qual era a faixa etária dos estudantes? Uma idosa relatou que seu maior medo era cometer alguma infração e ser enviada para o convento. Outra interlocutora reforçou: "*Tenho medo do que faziam ali, pois nunca conheci*".

Sem uma datação precisa do início ou término das atividades do convento, bem como de sua organização social, essa memória torna-se suscetível a manipulações na lembrança dos porto-franquinos. Retomando as reflexões de Halbwachs (1990), compreendo que podemos possuir memórias de eventos que não vivenciamos diretamente; entretanto, essas memórias podem ser reinterpretadas e até manipuladas com o passar do tempo.

Ao decidir apresentar essa imagem aos idosos, imaginei que muitos se recordariam ou conheceriam histórias sobre a primeira igreja católica fundada no município. Contudo, em campo, percebi que, no passado, a maioria deles não dispunha de tempo para atividades religiosas, tampouco para lazer. Por outro lado, no presente, conseguem relatar sobre a Capela do Sagrado Coração de Jesus, especialmente a respeito das festividades do Divino, cuja abertura anual ocorre nesse espaço (Figura 23).

Figura 23 - Abertura da festa do Divino Espírito Santo em 2017



Fonte: Facebook da Prefeitura Municipal de Porto Franco

Compreendi, portanto, que essa memória religiosa não é homogênea, assim como qualquer outra, pois reflete a diversidade religiosa presente na cidade, o que também caracteriza a realidade brasileira. No meu contato com os interlocutores, identifiquei facilmente católicos e evangélicos, além de alguns poucos espíritas, que se mostraram um pouco mais reservados. No entanto, nenhum dos entrevistados afirmou abertamente pertencer a religiões de matriz africana, como Umbanda e Candomblé, possivelmente em razão do estigma ainda presente sobre seus adeptos.

A sétima fotografia (Figura 24) apresenta a Paróquia Nossa Senhora da Imaculada Conceição, espaço que representa no município uma estrutura que ultrapassa o âmbito religioso, configurando-se também como local de festividades. Na fotografia mais atual (Figura 25), é possível observar a quadra e os espaços exteriores, onde são realizados eventos de natureza pública e privada, tais como aniversários, convenções, festas escolares, bailes, quermesses, festas religiosas, como a do Divino Espírito Santo, de cunho protestante, além de eventos promovidos pela maçonaria, entre outros, com ou sem fins lucrativos. Escolhi esse espaço com o intuito de provocar nos interlocutores uma reflexão sobre as memórias e lembranças vinculadas a ele.

Como destaquei na análise anterior, Porto Franco, assim como o Brasil, apresenta uma diversidade religiosa bastante visível, especialmente em relação aos adeptos do catolicismo e do protestantismo. Ainda assim, ambas as tradições integram o cristianismo, o que constitui um elemento central na identidade desses indivíduos, uma vez que seus ideais e ideologias são construídos a partir de uma lógica cristã, moldando profundamente suas percepções e vivências.

Figura 24 - Paróquia Nossa Senhora da Imaculada Conceição (sem datação)



Fonte: [IBGE | Biblioteca | Detalhes | Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição](#)

Figura 25 - Vista Panorâmica Paróquia Nossa Senhora da Imaculada Conceição (2018)



Fonte: [Paróquia Nossa Senhora da Imaculada Conceição](#)

Entre os interlocutores, todos reconhecem e compreendem a funcionalidade da Igreja Imaculada Conceição, situada no centro da cidade. A própria construção desse templo já foi motivo de conflitos, como aponta Waldemar Pereira (1997). Enquanto parte da população defendia a manutenção da igreja no bairro Beira Rio, local onde atualmente se encontra a Capela do Sagrado Coração de Jesus (Figura 24), outros argumentavam a favor de sua transferência para o centro.

Ao analisar essa disputa, percebo que a mudança da localização da igreja gerou tensões e conflitos de interesse entre os cidadãos, especialmente entre os moradores do bairro Beira Rio da área central. É relevante destacar que até mesmo fiéis protestantes participaram do debate, manifestando suas opiniões sobre a mudança. Vale destacar que até mesmo os protestantes participaram desse debate, expressando suas opiniões sobre a mudança.

Retomando o que foi apresentado pelos interlocutores, fica evidente que esses espaços possuem um valor simbólico que transcende sua função estritamente religiosa. Muitas das memórias associadas a esses lugares não se vinculam diretamente às práticas de fé, mas a acontecimentos marcantes na trajetória pessoal, como um casamento realizado na igreja, a formatura de um filho ou até mesmo o desfile de “Garota Expofran” de uma neta.

Essas lembranças evidenciam como os espaços podem ser ressignificados e reinterpretados a partir dos usos que lhes são atribuídos. Observando os relatos, percebo que a maior parte dessas recordações não está diretamente associada à função religiosa do espaço, mas aos eventos que nele ocorreram e que marcaram a vida dessas pessoas.

No meu caso, assim como no de outros dois idosos entrevistados, guardo lembranças das procissões que saíam da igreja, percorriam parte do centro da cidade e retornavam ao templo. Recordo a alegria de reencontrar amigos após as festividades e de aproveitar a quermesse. Esse tipo de experiência também foi relatado por outros entrevistados, que ressaltaram que o local não se restringe ao culto religioso, mas funciona como um espaço de sociabilidade e convivência, um ponto de encontro para jovens, adultos, idosos e grupos de amigos.

Na oitava fotografia (Figura 26) está registrada uma das primeiras escolas de Porto Franco, a Escola Clarindo Santiago. Muitas pessoas com mais de 40 anos que estudaram no município cursaram o ensino fundamental nesse prédio. Atualmente, a escola não funciona mais como instituição municipal, pois suas dependências foram cedidas ao Instituto Federal do Maranhão (IFMA).

Apresento essa imagem para, a partir desse espaço, compreender como ocorreu o processo de escolarização dos interlocutores e quais lembranças guardam sobre ele. Busco

identificar se tiveram contato com a escola na condição de alunos, pais ou avós e examinar como se deu sua relação com o processo de ensino e aprendizagem ao longo do tempo.

Figura 26 - Escola Clarindo Santiago (sem datação)



Fonte: [IBGE](#) | [Biblioteca](#) | [Detalhes](#) | [Grupo Escolar Clarindo Santiago : Porto Franco, MA](#)

Figura 27 - Fachada do Instituto Federal do Maranhão (IFMA), 2024



Fonte: [Instituto Federal do Maranhão \(IFMA\)](#)

O que identifico ao apresentar esta fotografia é que nenhum interlocutor reconhece esse espaço como um local de memória. Ainda que não compreendam explicitamente o conceito nos termos de Pierre Nora (1993), percebo que é possível traçar um paralelo, pois não atribuem simbolismo ou representação à imagem apresentada. Os idosos desconhecem a fotografia do passado e tampouco reconhecem o exterior (a fachada) do edifício na atualidade (Figura 27).

Esse fato se deve, em grande parte, ao histórico educacional dos interlocutores. Nenhum deles se escolarizou na idade prevista e, entre os dez entrevistados, apenas quatro sabem ler e escrever, tendo concluído, no máximo, a 4ª série que, à época, correspondia ao ensino primário. Essa modalidade foi extinta com a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) de 1971, quando o ginásio passou a integrar o 1º grau, unificando os antigos primário e ginásio em uma única etapa de ensino obrigatório.

Entre os demais, quatro estudaram na Educação de Jovens e Adultos (EJA) já na fase adulta e consideram ter concluído o ensino fundamental e médio. Dois, no entanto, apenas sabem desenhar o próprio nome, ou seja, não são alfabetizados. Ao relatarem essa parte de sua história de vida, percebo que se emocionam, revelando que a ausência de memória vinculada ao campo educacional remete a uma experiência dolorosa no território, marcada por dificuldades no acesso à educação.

Michel Pollak (1989), ao estudar as “memórias subterrâneas”, memórias marginalizadas e, no caso da educação, reprimidas por grupos sociais dominantes, demonstra como certas lembranças, quando associadas a experiências de exclusão e repressão, dificultam a relação de determinados grupos com espaços e instituições. Essa perspectiva pode ser aplicada ao campo educacional, no qual a exclusão e o acesso desigual à escolarização afetam especialmente populações rurais, pobres e indígenas. No caso dos idosos entrevistados, todos passaram a infância e adolescência na zona rural, sem acesso ou permanência garantida no sistema escolar. Esse passado foi marcado por métodos pedagógicos violentos e repressivos, como castigos físicos, punições morais e desvalorização cultural. Um dos interlocutores, por exemplo, recorda o uso da palmatória para punir aqueles que não demonstrassem aprendizado.

Outro fator agravante foi o deslocamento até as instituições de ensino, geralmente localizadas a grandes distâncias de suas residências. Há sessenta anos, inexistiam estradas adequadas e meios de transporte acessíveis que facilitassem o percurso. Ressalto que, mesmo na atualidade, ainda é possível encontrar reportagens e notícias destacando as dificuldades de acesso ao sistema escolar no meio rural de Porto Franco. Embora a legislação contemporânea assegure o direito ao ensino básico e a garantia de acesso à educação, a distância e a precariedade da infraestrutura ainda representam desafios para muitas comunidades.

Tais condições contribuíram para a estigmatização desses idosos, culminando na evasão escolar e no que, à época, era considerado “fracasso escolar”. Esse contexto gerou medo e resistência em relação aos espaços educacionais. Observo que o fato de a maioria não reconhecer a escola como um espaço de memória revela que esse processo de esquecimento foi, em certa medida, imposto, já que sua experiência educacional não foi legitimada como parte da memória oficial.

A nona fotografia, elaborada para dialogar com a anterior, apresenta a Unidade Integrada Centro Educacional (Figura 28), popularmente conhecida apenas como “Centro”. Trata-se de uma das escolas mais tradicionais da história de Porto Franco, construída entre as primeiras instituições de ensino do município. Localizada na região central, foi incluída nesta pesquisa para provocar reflexões sobre o processo de formação escolar e marginalização.

Figura 28 - Unidade Integrada Centro Educacional de Porto Franco (sem datação)



Fonte: [IBGE | Biblioteca | Detalhes | Centro Educacional de Porto Franco: Porto Franco, MA](#)

Por ser uma das maiores escolas do município em termos de estrutura física, muitos porto-franquinos passaram por suas dependências, seja como alunos, seja como pais. No entanto, a instituição também carrega, dentro do contexto local, uma imagem associada à marginalização. Com a inauguração de novas escolas, houve um período em que o Centro Educacional deixou de ser a escolha das famílias com melhor aquisitivo, perdendo demanda para unidades recém-criadas.

Nesse novo cenário, a escola passou a atender um público distinto, composto majoritariamente por alunos que não estavam matriculados nas instituições com melhores desempenhos e avaliações municipais, como a Unidade Integrada Francisco Pereira Primo e a Unidade Integrada Marcolina Magalhães, ambas próximas ao centro da cidade e reconhecidas como as melhores escolas públicas do fundamental II do município.

Com essa migração, o Centro Educacional passou a receber estudantes vistos como excluídos ou que apenas buscavam concluir mais uma etapa escolar. Esse processo alimentou o imaginário de um “centro de marginalidade”, ideia propagada por grupos que se consideravam socialmente superiores e que mantinham restrições quanto aos alunos vindos da zona rural ou dos bairros periféricos, público que, ainda hoje, constitui a base da matrícula da escola.

Em minha experiência pessoal, ao cursar o ensino médio no Centro Educacional Fortunato Moreira Neto, entre 2015 e 2017, observei como a estigmatização se manifesta não apenas no ambiente escolar, mas também nas interações sociais e na formação das identidades estudantis. As formas como os alunos eram tratados em escolas como o Centro Educacional, a Escola Artur Milhomem e a Escola Ercília Bento evidenciam desigualdades sociais e barreiras invisíveis que atravessam a vida escolar e comunitária.

O uso de apelidos depreciativos, como “artus com fome” e “Ecília Bento, entra burro e sai jumento”, ilustra o modo como o preconceito social e territorial se materializa no cotidiano escolar. Tais expressões revelam não apenas discriminação, mas também a função da escola como reflexo da sociedade mais ampla, na qual as classes populares e os bairros periféricos são historicamente marginalizados. O fato de que esses estigmas eram reforçados não apenas pelos alunos, mas também por professores, demonstra o poder das normas sociais na construção das identidades escolares e na perpetuação das desigualdades.

O contraste entre o estigma antes atribuído à Escola Ercília Bento e sua posterior transformação em Colégio Militar ilustra como uma mudança de status institucional pode alterar a percepção social de um espaço educacional. Entretanto, tal mudança nem sempre resolve as questões estruturais e históricas que sustentam a exclusão.

Ao analisar as trajetórias dos idosos entrevistados, percebo que muitos, embora tenham vivenciado experiências semelhantes de marginalização escolar, não reconhecem explicitamente a relação entre o local de estudo e o estigma social carregado ao longo da vida. Isso ocorre porque memórias e percepções sociais se constroem ao longo do tempo, e frequentemente não há clareza de que a exclusão escolar foi um fator determinante na marginalização social. Em muitos casos, as marcas da exclusão educacional permanecem invisíveis para quem a viveu, dificultando a reflexão sobre suas causas.

Essa dificuldade de reconhecimento pode estar relacionada à influência de fatores subjetivos, como nostalgia, adaptação e normalização das desigualdades. Quando rememoram a experiência escolar, os idosos nem sempre conectam os espaços de estudo às estruturas de poder e discriminação que moldaram suas trajetórias. Entretanto, ao resgatar essas memórias, é possível revelar a complexidade dessas relações e compreender os impactos duradouros da exclusão educacional e social.

Em síntese, a estigmatização no contexto escolar não é apenas resultado das experiências individuais, mas também produto de estruturas sociais mais amplas que perpetuam desigualdade e marginalização. Ao dar voz aos idosos e às suas memórias, é possível identificar a persistência dessas marcas ao longo das gerações e compreender como a exclusão educacional colabora para a manutenção de uma sociedade desigual. Essa reflexão sobre o passado pode abrir caminhos para a compreensão das dinâmicas atuais de exclusão e para a busca de soluções mais inclusivas e igualitárias. Assim, concluo que a ausência de escolarização e o fraco vínculo afetivo com a instituição escolar indicam que, para esses idosos, a escola representava mais um espaço de exclusão do que de pertencimento.

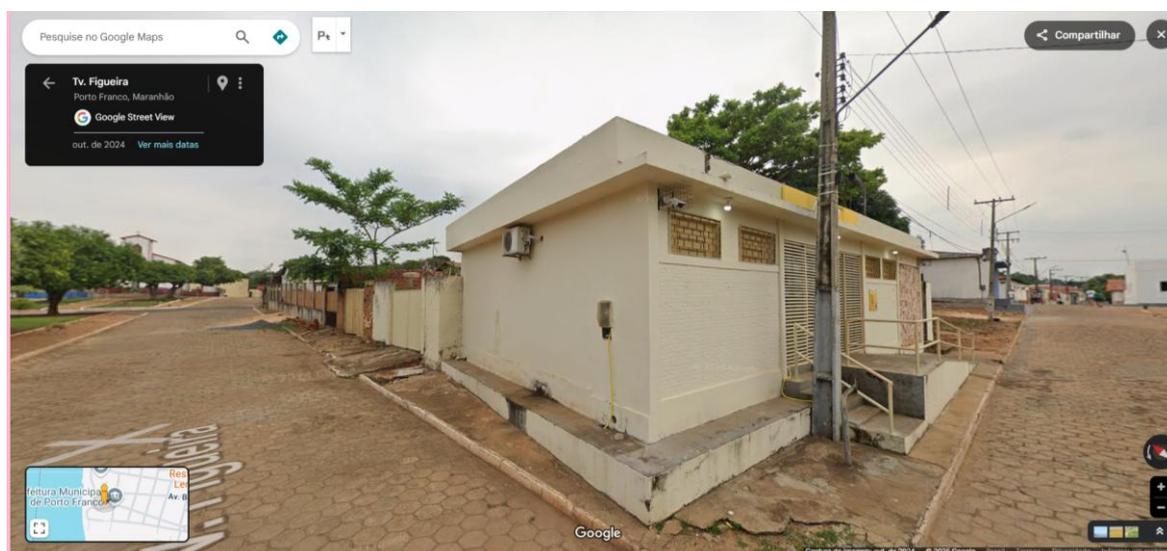
A décima imagem apresentada corresponde ao prédio dos Correios e Telégrafos (Figura 25), um dos poucos edifícios de Porto Franco que ainda preserva suas características arquitetônicas. Localizado na Praça da Bandeira (Figura 29), foi incluído nesta análise para compreender como a permanência de uma estrutura física emblemática pode influenciar a memória coletiva da comunidade. Meu objetivo é identificar de que maneira esse espaço se conecta às lembranças e histórias compartilhadas pelos habitantes da cidade.

Figura 29 - Correios e Telégrafos (sem datação)



Fonte: [IBGE | Biblioteca | Detalhes | Correios e Telégrafos: Porto Franco, MA](#)

Figura 30 - Vista Panorâmica do Prédio dos Correios (2024)



Fonte: [Tv. Figueira - Google Maps](#)

Para analisar os Correios frente o debate sobre exclusão e pertencimento, considero fundamental refletir sobre o acesso aos serviços públicos e ao espaço urbano. Nesse sentido, questiono: quem acessava os Correios no passado e quem os acessa hoje? Além de facilitar a conexão de Porto Franco com outras localidades por meio do envio e recebimento de encomendas e correspondências, a instituição também evidencia a exclusão histórica dos

moradores da zona rural, que não recebem entregas em suas residências e precisam deslocar-se até a agência para retirar seus pacotes.

Nos últimos anos, com a expansão da internet e do comércio eletrônico, a compra de produtos online tornou-se uma prática comum entre jovens e adultos. Contudo, esse novo cenário pouco contempla os idosos, seja pela dificuldade de acesso às tecnologias, seja por limitações financeiras que restringem o consumo. Isso revela um descompasso entre o discurso dominante, que associa o comércio eletrônico à economia e acessibilidade, e a realidade vivida por grande parte da população idosa.

Todos os idosos entrevistados conhecem a estrutura física dos Correios e compreendem sua função. Entretanto, nem todos fizeram ou fazem uso de seus serviços. Uma senhora relembra com saudosismo a importância do envio de cartas no passado: *"Eu colecionava selos, era muito bom. Uma pena que isso acabou... Meus netos nem sabem o que é um selo."* Por outro lado, há aqueles que não compartilham dessa memória, pois o hábito de escrever cartas exigia habilidades de leitura e escrita que muitos não possuíam. Para grande parte dessa população, os Correios eram, portanto, um espaço distante. Um entrevistado comenta: *"Os Correios, ao meu ver, eram decadentes, uma instituição falida. Mas agora vejo os carteiros sempre nas ruas entregando pacote"*.

Enquanto instituição pública de comunicação e transporte, os Correios desempenham papel essencial na integração entre diferentes camadas da sociedade. No entanto, historicamente, nem sempre foram acessíveis a todos. Assim, embora o edifício possa simbolizar conectividade, também pode representar exclusão, dependendo do grupo social analisado. Afinal, quem podia enviar cartas regularmente? Em grande medida, a elite porto-franquina. Para outras camadas da população, o envio de correspondências era esporádico e condicionado a possibilidades financeiras.

A reflexão proposta por Milton Santos (1994) sobre o espaço urbano auxilia a compreender como a infraestrutura impacta a mobilidade e, ao mesmo tempo, reforça desigualdades. Em Porto Franco, os Correios funcionaram como elemento de integração territorial, mas também reforçaram barreiras para populações marginalizadas. Assim, equipamentos públicos podem tanto conectar quanto segregar, sendo apropriados de formas distintas por diferentes segmentos sociais.

Essa constatação nos leva a reconhecer realidades invisibilizadas pelo discurso hegemônico. Ao investigar a memória coletiva da cidade e incluir os Correios como ponto de referência, perturbamos a visão homogênea que ignora o distanciamento estrutural vivido por

grupos marginalizados. Tal perspectiva dialoga com Boaventura de Sousa Santos (2006) e sua teoria da *Sociologia das Ausências*.

Segundo o autor, determinadas realidades e experiências de grupos subalternizados são invisibilizadas diante do conhecimento dominante e das estruturas de poder. Assim, o edifício dos Correios, embora visível e carregado de significado histórico, não representa plenamente as vivências de todos. Ele se insere no processo de produção de ausências ao não contemplar, em sua lógica de funcionamento e acessibilidade, as experiências daqueles que dele permaneceram distantes.

A décima primeira fotografia (Figura 31) apresenta o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Porto Franco, remetendo ao passado agrícola e ao processo de formação do município. A partir dela, busco explorar a relação entre o rural e o urbano, procurando compreender de onde vêm e onde se encontram hoje os idosos que fizeram parte dessa história. Essa análise também considera o trabalho como espaço de memória, materializado no ambiente do sindicato rural e nas trajetórias de vida que ele evoca.

Figura 31 - Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Porto Franco-MA (sem datação)



Fonte: [IBGE | Biblioteca | Detalhes | Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Porto Franco-MA](#)

Unanimemente, essa é a imagem com a qual todos os interlocutores se identificam. O sindicato, segundo seus relatos, é percebido como um espaço de direitos e socialização. Em suas dependências, realizavam-se inúmeras reuniões nas quais os trabalhadores encontravam amigos e conhecidos, compartilhando vivências da zona rural. Essa participação não se restringia aos homens: as mulheres também organizavam encontros, inclusive fora do sindicato,

nas próprias fazendas. Uma interlocutora recorda: *"Era muito bom, a gente levava bolos e sucos e fazia um lanche compartilhado, às vezes até almoço."*

Outro entrevistado comenta: *"Todos nós tínhamos que nos filiar ao sindicato para poder nos posicionar contra a opressão rural. Desde cedo, nos envolvemos em suas atividades, pagamos um valor simbólico e participamos dos eventos. Por muitos anos, o sindicato foi um grande alívio para a comunidade rural. Hoje, não vejo mais essa participação tão significativa, parece que os tempos mudaram."*

Todos os entrevistados trazem trajetórias de vida ligadas à zona rural do município e, portanto, inserem o sindicato em suas memórias afetivas. Ainda que nem sempre o reconheçam explicitamente como um lugar de memória, compreendo-o como um campo de disputa memorial. Apesar de sua relevância para os trabalhadores, o espaço também se associa à elite local, já que tanto pequenos agricultores quanto grandes empresários rurais mantinham vínculos com a instituição.

Um depoimento revela que os grandes fazendeiros, com maior poder aquisitivo, eram frequentemente os primeiros beneficiados: *"Os caras ricos tinham condições de pagar, mas ainda assim usufruíam dos direitos do sindicato, enquanto muitos que realmente precisavam não recebiam esse benefício."*

Essa percepção confirma que, embora os sindicatos sejam reconhecidos como espaços políticos e de defesa de direitos, na prática, muitas vezes privilegiam grupos que não enfrentam as maiores vulnerabilidades, perpetuando desigualdades e invisibilizando pequenos agricultores e trabalhadores rurais. Em Porto Franco, alguns desses nomes ligados à elite eram, simultaneamente, os maiores proprietários de terras e detentores de poder sobre esses espaços.

Ao refletir sobre a memória do trabalho, retomo Ecléa Bosi (1994), que discute como ele se integra à identidade e às trajetórias individuais e coletivas, ultrapassando o caráter puramente econômico. O trabalho é também um espaço simbólico, afetivo e de socialização. Bosi demonstra que, para os idosos, as lembranças desse período não se restringem a metas concretas, mas carregam afetos, ora de saudade, ora de frustração.

Assim, compreendo que o sindicato rural, para além de sua função política, constitui-se como espaço de sociabilidade e formação de vínculos. Entretanto, como aponta Bosi (1994), experiências laborais de grupos populares e idosos são frequentemente marginalizadas e apagadas da memória coletiva. No meu caso, ao tratar das condições rurais, percebo que a precarização e a perda de espaços de trabalho também moldam as formas como essas memórias são construídas e silenciadas.

Bosi (1994), em sua pesquisa, reforça como os idosos entrevistados frequentemente recordam as dificuldades e as relações com esse ambiente de trabalho, o que evidencia como essas transformações do trabalho ocorreram ao longo do tempo. Identifica-se que as lembranças do trabalho não são necessariamente relativas a objetivos concretos, mas carregam afetividade, seja com relação à saudade ou frustrações vivenciadas.

Para tanto, a forma como os idosos lembram, neste caso do sindicato rural, reflete como essas estruturas sociais da sociedade (no caso da pesquisa de Bosi com a industrialização, mas na minha com as condições de trabalho rurais) são lembradas pela precarização e invisibilidade da perda de espaços ocupacionais.

Essa abordagem dialoga com Boaventura de Sousa Santos (2006), que problematiza a invisibilidade de determinados grupos sociais, e com Milton Santos (1994), que analisa o impacto das infraestruturas sobre as relações de trabalho. Ambas as perspectivas ajudam a compreender como as vivências associadas ao sindicato foram, ao mesmo tempo, significativas e submetidas a processos de esquecimento.

A décima segunda imagem apresenta a antiga rodoviária de Porto Franco (Figura 32). Situada estrategicamente em relação às cidades vizinhas, a cidade exerceu, por muitos anos, papel central no deslocamento regional, recebendo diariamente passageiros que vinham resolver questões de trabalho e vida pessoal. A rodoviária, nesse contexto, foi um ponto de desembarque crucial.

Ao exibir essa fotografia, busco provocar nos interlocutores não apenas recordações da rodoviária em si, mas também reflexões sobre o que a imagem insinua: a feira coberta ao fundo, a praça ao redor, a Praça da Rodoviária, e sua função social. Esse espaço concentra lanchonetes, padarias, supermercados, farmácias e serve como ponto de encontro noturno, devido à diversidade de opções gastronômicas.

Além disso, a praça é palco de shows, eventos escolares, festividades religiosas e atividades promovidas pelo município, como carnaval, festas juninas e enduros. Desde o início dos anos 2000, com a inauguração do Espaço Cultural Waldemar Gomes Pereira, o local se consolidou como polo cultural. Ao trazer essa imagem, busco estimular memórias e narrativas que iluminem não apenas a funcionalidade do espaço, mas também suas múltiplas dimensões de sociabilidade.

Figura 32 - Estação rodoviária (sem datação)



Fonte: [IBGE](#) | [Biblioteca](#) | [Detalhes](#) | Estação rodoviária: Porto Franco, MA

Todos os idosos reconheceram a fotografia da antiga rodoviária municipal. É denominada "antiga" porque deixou de desempenhar a função de principal terminal de passageiros, transferida para o bairro Entrocamento. Apesar disso, o espaço mantém suas funcionalidades, com vendedores de diversos produtos e lanchonetes, compondo, junto à feira municipal, um local de intenso movimento diário.

Uma interlocutora recorda: *“Costumava ir sempre à rodoviária; lá vendem um dos melhores salgados que já comi”*. Outra rememora: *“Quando morava na zona rural, precisava esperar o ônibus das 15 horas. Se o perdesse, só viajaria no dia seguinte”*. Uma terceira acrescenta: *“Ir à rodoviária sempre era sinal de que encontraria algum conhecido; aproveitávamos para conversar e atualizar as novidades”*. Um senhor relata: *“Gostava tanto de ir à rodoviária que, quando passei a morar na cidade, ia lá apenas para passear e visitar a feira ao lado”*.

A rodoviária, portanto, pode ser compreendida como um espaço simbólico de conexões, físicas, sociais e históricas. Mais do que um ponto de embarque e desembarque, funcionou como centro de mobilidade e sociabilidade, articulando experiências e histórias diversas.

O deslocamento da rodoviária para o bairro Entrocamento esteve relacionado ao crescimento populacional e às novas demandas de transporte. Embora a decisão atendessem a

questões logísticas, afetou a rotina de moradores do Centro, que passaram a enfrentar maior distância e custos adicionais para acessar o terminal. Um idoso comentou: *“Não gostei quando a rodoviária mudou. Demorei a me acostumar com a distância e, agora, gasto com mototáxi para pegar a van”*. Essa mudança gerou, entre parte da população, uma sensação de exclusão social, que pode estar associada não apenas ao deslocamento físico, mas também à perda simbólica do espaço para outro bairro, dentro de uma lógica de significação que forçou a construção de novos caminhos, físicos e simbólicos para a nova rodoviária.

A análise desse caso permite refletir sobre a função social e cultural da rodoviária. Seu entorno, composto por lanchonetes, mercados, farmácias e outros estabelecimentos, integra a dinâmica cotidiana da cidade, servindo também como ponto de encontro em eventos culturais, religiosos e festivos. Nesse sentido, retomo Milton Santos (1996), ao discutir como o espaço urbano pode reforçar ou mitigar desigualdades sociais. A rodoviária exemplifica um espaço onde diferentes grupos sociais se encontram, mas cuja acessibilidade não é garantida a todos, especialmente em um município sem transporte público estruturado.

A observação das fotografias dos espaços urbanos, associadas às memórias dos idosos de Porto Franco, evidencia como os lugares são ressignificados ao longo do tempo, preservando marcas de vivências individuais e coletivas. A fotografia, nesse contexto, atua como instrumento de evocação, conectando presente e passado, e permitindo o resgate de memórias, muitas vezes esquecidas ou silenciadas.

Os conceitos de “lugar de memória” (Nora, 1993) e “memória coletiva” (Halbwachs, 1990) dialogam diretamente com esta investigação, pois demonstram que, mesmo em espaços públicos, a memória é construída de forma coletiva, mas atravessada por experiências particulares. As transformações urbanas e sociais alteram a percepção dos sujeitos sobre a cidade e sua história, despertando, por vezes, nostalgia e orgulho, mas também revelando exclusões e silenciamentos.

Embora a fotografia seja uma ferramenta importante, percebo que a oralidade, em muitos casos, mantém papel central. O ato de ouvir os sujeitos a partir de sua própria perspectiva representa uma dimensão essencial da pesquisa. Nesse sentido, a imagem funciona como suporte, mas é a voz do colaborador que garante a quebra do silenciamento e a construção de narrativas.

Assim, esta pesquisa contribui para compreender a relação entre memória e espaço urbano em Porto Franco, ressaltando a importância de valorizar e registrar as lembranças dos idosos como patrimônio cultural. Tal compreensão reforça a necessidade de políticas públicas

voltadas à preservação histórica local, garantindo que as próximas gerações tenham acesso às narrativas e transformações que moldaram a identidade porto-franquina.

Encerrando este capítulo, compreendo Porto Franco como um lugar de memória, construído a partir das relações que os indivíduos estabelecem com seus espaços. As fotografias apresentadas em campo permitiram identificar representações reconstituídas pela memória, revelando como cada local contribui para a identidade da cidade. No próximo capítulo, analisarei os lugares de memória individuais mencionados pelos idosos, distintos daqueles compartilhados coletivamente, buscando compreender como tais espaços expressam histórias próprias, fortalecendo a agência e a voz dos sujeitos na construção de suas narrativas.

CAPÍTULO 3 - PODE O SUBALTERNO LEMBRAR?

Desenvolvo este capítulo com o propósito de apresentar os lugares de memória e de afeto que os idosos reconhecem como parte constitutiva de suas identidades, a partir de suas experiências de vida. A aproximação com o texto “*Pode o Subalterno Falar?*”, de Gayatri Chakravorty Spivak (2010), sustenta-se na ideia de que recordar e narrar memórias configura-se também como um processo de luta simbólica. Nesse sentido, estabeleço diálogo com as reflexões de Veena Das (2011) para compreender os simbolismos implicados no silenciamento dessas lembranças. Busco, em um primeiro momento, identificar quais espaços os idosos elegem como marcos de memória e quais sentidos e ressignificações lhes são atribuídos. Assim, este capítulo contribui para compreender como se formam e se consolidam as representações sobre memórias e lugares na cidade de Porto Franco.

3.1 - Desvendando as Representações dos Espaços Urbanos

Ao longo deste trabalho, proponho-me a buscar, de forma analítica, caminhos para compreender as representações dos idosos acerca dos lugares de memória. Pode-se observar que o discurso dominante, construído por uma elite, não reflete as representações manifestadas pelos idosos, que aqui são tratados como portadores de memórias subalternas.

A noção de representação assume papel central nas Ciências Humanas e Sociais, sendo abordada sob múltiplas perspectivas teóricas. De um lado, há abordagens tradicionais que a consideram como um retrato fiel da realidade, um reflexo direto do mundo em sua descrição. De outro, sob uma ótica mais plural e crítica, a representação é entendida como um processo ativo de construção de sentidos, no qual elementos culturais, ideológicos e históricos moldam a interpretação e a percepção do mundo.

Autores como Stuart Hall (2016) aprofundam essas discussões ao demonstrar que a representação não é um fenômeno neutro, mas sim um campo de disputa em que os significados são constantemente negociados, contestados e ressignificados. Desde o início, deixo claro que é nessa perspectiva que pretendo conduzir o percurso teórico deste trabalho.

Para compreender o conceito de representação conforme Stuart Hall, é fundamental recorrer aos estudos culturais e à teoria crítica. Representação envolve a produção de significados relativos à arte, aos símbolos e a outras formas de manifestações culturais.

De acordo com sua teoria, a representação não é um mero reflexo da sociedade, mas uma construção interpretativa do que entendemos por sociedade. Essas representações têm o poder de moldar a realidade social ao construir sentidos e disseminar ideologias dominantes e hegemônicas. Hall (2016) enfatiza que o processo de representação envolve constantes disputas e negociações entre diferentes grupos sociais.

Além disso, as representações são sempre situadas em contextos históricos e espaciais específicos, capazes de definir os marcos políticos e culturais de um determinado lugar, campo ou espaço. Para Hall, compreender a representação é fundamental não apenas para entender como uma sociedade se constitui, mas também para analisar o campo cultural em que essa sociedade está inserida, destacando seu papel central na construção das identidades e das estruturas sociais que a configuram.

Para Hall (2016), a representação se constrói quando a linguagem é utilizada para expressar significados, visões de mundo ou manifestações culturais. Trata-se, portanto, de um elemento essencial, produzido pela interação entre linguagem e cultura, que possibilita a construção de compreensões sobre a realidade.

Nessa mesma perspectiva, Heloise Chierentin Santi e Vilso Junior Chierentin Santi (2008), ressaltam, de forma sintética, que:

Hall (1997) fala ainda de três teorias que abordam a discussão da representação: a reflexiva, a intencional e a construcionista. Cada uma delas tem abordagens diferenciadas para a interpretação dos significados nas mensagens: na reflexiva, a linguagem funciona como espelho que reflete o verdadeiro significado que já existe no mundo; na intencional, o falante impõe o significado através da linguagem; e, na abordagem construcionista, a linguagem é tomada como um produto social onde os significados são construídos através dos sistemas de representação. É nessa terceira visão que o autor encontra melhor ajuste à sua percepção da representação (Santi; Santi, 2008, p.5).

Nas palavras dos autores, Hall (1997) se aproxima principalmente da terceira perspectiva teórica: a concepção construcionista de representação. Essa visão provoca a compreensão de que a imagem é um produto social dinâmico, resultado de um processo contínuo, moldado pelas interações culturais e sociais. entender que a imagem é um produto social dinâmico. A representação não pertence a um entendimento fixo, mas sim a um processo construído através das interações culturais e sociais. Assim, o significado não é algo pré-determinado ou meramente refletido, mas produzido ativamente nas práticas culturais e sociais.

Para ilustrar esse processo, Santi e Santi (2008) recorrem ao exemplo dos semáforos, cujas cores, verde, amarela e vermelha, recebem significados atribuídos de forma arbitrária com a função de organizar o trânsito. O semáforo, portanto, não carrega um sentido natural, mas

representa um significado construído e compartilhado socialmente. Desse modo, evidencia-se que não há uma relação direta e imediata entre signo e significado; todo processo de representação demanda reflexão e a compreensão da interdependência entre linguagem e cultura.

[...]as culturas nacionais são compostas não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações. Uma cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos (Hall, 2006, p. 50).

Nesse sentido, entendo o discurso, no que tange à representação, como uma centralidade, quando “[...] usar a linguagem para dizer algo com sentido sobre, ou para representar de maneira significativa o mundo a outras pessoas” (Hall, 2000, p. 109). Compreendo que essa representatividade repercute diretamente sobre as identidades, pois o contexto no qual estamos inseridos influencia a forma como podemos representar, afetando, assim, as narrativas que produzimos e compartilhamos.

Refiro-me à função central da linguagem no processo de representação. Para Hall (2000), esse processo não se limita a descrever ou refletir passivamente a realidade, mas constitui um ato ativo e situado, que evidencia a não neutralidade da linguagem. A linguagem, portanto, não apenas nomeia o mundo, mas constrói enunciados sobre ele, atribuindo múltiplos significados. Essas negociações configuram um campo de disputa simbólica, no qual diferentes grupos tentam impor suas visões de mundo. Assim, sintetizo que a representação não possui um significado fixo e universal, sendo continuamente constituída e reconfigurada por meio de mudanças e reinterpretações linguísticas.

O entendimento presente nas teorias sobre representações indica que estas são forjadas em cenários permeados por conflitos e relações que sustentam estruturas de poder. Os efeitos dessas relações são perceptíveis no campo porto-franquino, especialmente quando os sujeitos da pesquisa não se identificam, ou sequer reconhecem, certos lugares institucionalmente associados à memória da cidade. Em diversos casos, tais espaços ou imagens são legitimados por agentes como o poder público, pesquisadores, memorialistas ou instituições como o IBGE. No entanto, essas representações nem sempre dialogam com a vivência cotidiana dos interlocutores, evidenciando tensões entre a memória oficial e as memórias sociais ou subalternizadas.

As nuances desse descompasso entre representação e pertencimento se intensificam diante da ausência de discurso ou, mais grave ainda, da invisibilidade do poder de discursar que muitos indivíduos subalternizados vivenciam por não ocuparem determinadas posições sociais.

Como ressaltam os autores que embasam esta pesquisa, o campo da memória é profundamente desigual e marcado por disputas simbólicas, sendo, por isso mesmo, passível de reestruturação. Nesse cenário, percebo que a compreensão das representações não pode ser dissociada das condições históricas e sociais que definem quem pode falar, o que pode ser dito e quais memórias são legitimadas, elementos centrais para entender as dinâmicas identitárias e a construção de pertencimento em Porto Franco.

Como foi possível observar na última seção do Capítulo 2, intitulada, "*Lugares que Contam Histórias: Os Espaços de Memória de Porto Franco*", os lugares selecionados e apresentados evocam memórias específicas sobre esses espaços. Reconheço minha própria participação nesse processo de escolha, ancorada em concepções que carrego sobre tais locais. Compreendo que, se outro pesquisador tivesse realizado essa seleção, com diferentes critérios e fotografias, os resultados certamente seriam distintos.

No entanto, ao trabalhar com os dados que produzi em campo, em colaboração com os idosos, percebo que esses espaços representam, em maior medida, as elites, em detrimento das camadas populares, que aqui denomino como subalternizadas. Essa relação reflete as desigualdades sociais, culturais e econômicas presentes não apenas em Porto Franco, mas que traduzem um retrato histórico do país desde sua formação.

Trata-se de questões profundas, que não me permito explorar em extensão neste trabalho. Contudo, entendo que essa realidade se reproduz no contexto porto-franquino e influencia diretamente os dados obtidos. As memórias dos idosos revelam vivências e trajetórias de vida majoritariamente ligadas ao campo, onde viveram por muitos anos, mudando-se para a cidade em busca de melhores condições de conforto.

Esses idosos buscam reintegração à sociedade por meio do lazer e da sociabilidade, encontrando acolhimento no Centro de Convivência da Terceira Idade (CCTI). Com esta pesquisa, busco genuinamente contribuir para a dignidade desses sujeitos, após uma vida marcada por apagamentos e silenciamentos que os colocaram à margem da sociedade.

Diante disso, e em diálogo com os dados produzidos, retomo Halbwachs (1990), que me fez refletir sobre como as lembranças constituem trajetórias e refletem experiências representadas por nós ou por uma memória coletiva. Afinal, seria possível a existência de uma memória estritamente individual? Trata-se de um debate extenso, mais adequado a outras produções. O que destaco aqui é o poder de influência de uma cultura sobre outra, capaz de produzir discursos que se reproduzem e permanecem no imaginário, neste caso, dos idosos entrevistados.

Ao propor-me a estudar a memória desses sujeitos, busco apresentar mais sobre sua própria história, uma história que lhes pertence, mas que, por vezes, eles não reconhecem como parte de seu discurso. Isso porque não se percebem como produtores dessa memória. Surge, então, a inquietação: se eu não me reconheço como produtor de um discurso, ele ainda me pertence? Será que o subalterno pode lembrar? Pode ter essa audácia, mesmo em um contexto cultural no qual existem ditadores da memória?

É a partir dessas questões que se desdobra o Capítulo 3: “*Pode o Subalterno Lembrar?*”. O campo em que esta pesquisa se desenvolve não é qualquer campo. Apresento, portanto, o CCTI não apenas como espaço físico, mas como lugar de relações e memórias, que não deve ser reduzido a um “lugar puro”.

Os lugares transmitem representações, e esse é um dos pontos que aprofundarei ao longo do capítulo. Cabe, inicialmente, refletir sobre Porto Franco, cidade cuja identidade se vincula ao hino municipal, escrito por Antônio Gomes Pereira em 1941: “*Tão ditoso e hospitaleiro / Ouvindo o Tocantins em sonhos / Abençoado Porto Franco / Linda cidade de um porvir risonho.*”

Esse trecho expressa uma idealização do espaço que permanece até os dias atuais. Reforça um imaginário romantizado e idealizado da cidade, mas que, muitas vezes, oculta questões sociais, históricas e econômicas. Embora o hino tenha como objetivo ressaltar os aspectos positivos, ele nos convida a refletir sobre como tal visão pode representar também uma omissão dos desafios enfrentados, como desigualdades, problemas sociais e complexidades culturais.

Cabe questionar se esse verso da década de 1940 ainda reflete a realidade atual, ou se algum dia o fez. É inegável que, cantado com zelo e orgulho, o hino expressa um projeto cultural de valorização do território, mas também marca exclusões.

Nos últimos anos, a imagem de Porto Franco como cidade pacata e ditosa tem sido tensionada pelo aumento de assaltos, homicídios e outros crimes. Esse fenômeno não é exclusivo da cidade, mas integra um contexto nacional de intensificação da violência e insegurança. Essa transformação afeta diretamente o cotidiano dos porto-franquinos, comprometendo a ideia de proteção que outrora caracterizava o município.

José de Souza Martins (2021), ao discutir a desumanização do homem, propõe o conceito de fronteira, entendido não apenas como limite físico, mas como espaço social de tensão, negociação e confronto entre diferentes modos de vida, temporalidades e pertencimentos. Aplicando essa noção a Porto Franco, percebo que nenhuma cidade é singela

ou pacata em essência: todas carregam disputas simbólicas e materiais, presentes tanto nos espaços físicos quanto nas narrativas sobre eles.

Considerando essas disputas, dialogo também com as provocações de Gayatri Spivak (2010), que problematiza quem fala por quem e quem é autorizado a discursar nos espaços públicos e institucionais. A autora questiona se o subalterno pode falar ou ser ouvido, sem ser silenciado ou representado por discursos hegemônicos. Essa reflexão é fundamental para compreender por que grupos como idosos rurais e moradores periféricos raramente se reconhecem nos espaços oficialmente legitimados como representações da memória local. Assim, a fronteira de Martins também se revela discursiva e epistêmica, apontando para a urgência de se considerar vozes historicamente apagadas.

A história de Porto Franco é marcada por conflitos, desde o período da Boa Vista do Padre João (Tocantinópolis), com disputas por terras envolvendo povos indígenas e colonizadores, que se estenderam à cidade vizinha e influenciaram a formação do município. Waldemar Pereira (1997) relata que Porto Franco teria se originado do povoamento por fugitivos desses embates. Outro marco é a Operação Mesopotâmia (1971), ocorrida durante a ditadura civil-militar na região do Bico do Papagaio, episódio de repressão e violência cujos efeitos ainda reverberam no cotidiano na região.²⁰

Embora não desenvolva aqui o debate sobre essas lutas, reconheço que elas compõem a identidade porto-franquina e influenciam diretamente este trabalho. Essa dinâmica de exclusões e disputas motiva a pesquisa, pois revela como certos discursos são invisibilizados, dificultando a construção de uma história mais inclusiva.

Martins (2021) nos lembra: “Passamos um longo período de nossas vidas nos questionando: ‘Por que não somos de outro jeito? Por que temos que ser assim?’” (p. 51). Nossa história cultural é atravessada por mazelas que moldam nossa identidade até hoje. Ignoramos ou negligenciamos nossa própria origem, o que nos leva a pensar na urgência de trabalhos que valorizem a fronteira local, a identidade e a memória de indivíduos marginalizados, rompendo com *ethos* socialmente reproduzidos.

Por meio dessa abordagem, busco refletir sobre como, enquanto agentes, podemos dar visibilidade a essas questões e promover o entendimento intercultural, reconhecendo que somos, também, produtores e responsáveis pelo discurso que aqui apresento. Nesse sentido,

²⁰ Mais aprofundamentos sobre essa discussão e a relação com o município de Porto Franco podem ser encontrados na dissertação de mestrado de Wellson Rafael Barros Silva, intitulada “A roda grande vai passar por dentro da roda pequena”: um estudo do esquecimento e silenciamento das memórias sobre a Operação Mesopotâmia em Porto Franco-MA. Disponível em: [Teses e Dissertações: “A roda grande vai passar por dentro da roda pequena”: um estudo do esquecimento e silenciamento das memórias sobre a operação mesopotâmia em Porto Franco-MA](#)

José de Souza Martins (2021) contribui ao propor a categoria de desconhecimento e fronteira como chaves para compreender silenciamentos e omissões históricas, que precisam ser superadas para uma memória mais inclusiva.

Para Martins (2019), fronteira é uma categoria de análise que ultrapassa o espaço físico ou geográfico: trata-se de um espaço simbólico e social, onde diferentes formas de poder, dominação e resistência se encontram. Ela demarca distinções entre o “eu” e o “Outro” e se apresenta como “[...] um cenário altamente conflitivo de humanidades que não forjam no seu encontro o homem e o humano idílicos [...]” (p. 9). A fronteira, assim, revela contradições, conflitos e desigualdades moldadas por relações históricas, culturais e sociais.

Tomando como ponto de partida a ideia de que a fronteira é movimento, sugerimos que podemos analisar essas diferentes concepções dos sujeitos na (e sobre a) fronteira a partir de suas contradições, bem como das diversas disputas por diferentes formas de apropriação da fronteira. Entendemos que essas contradições das relações sociais, na fronteira, desafia a ideia de limite, pois se imbricam nos processos que aí se desenvolvem. Assim é que, a nosso ver, o movimento da fronteira opera em um não limite, não obedecendo a essas classificações que separam os “lados de cá” e “de lá” (Silva, 2021. p.35).

Leandro Silva (2021), nesse diálogo com Martins (2019), provoca-me a refletir sobre como o conceito de fronteira emerge a partir de um dinamismo permeado por disputas e interações. Sua proposta desafia-me a compreender a fronteira como um espaço de possibilidades que, por seu caráter não fixo e marcado por constantes movimentações e contradições, dá origem a novas formas de análise das relações humanas e territoriais.²¹

Essa linha tênue entre fronteira e lugar conduz a outros debates, como o do sertão, mais especificamente, o sertão maranhense, e as produções discursivas que são oriundos desse lugar. Nesse sentido, o sertão em que vivemos é concebido como algo que ultrapassa as noções geográficas convencionais. Conforme afirma Martins (2021, p. 63), “não era um lugar, não era uma característica geográfica”. Na “terra dentro” que habitamos, o regionalismo busca, especialmente na literatura brasileira, a construção de uma identidade marcada por preconceitos, preconceitos e xenofobia.

Para Martins (2021), o sertão é muito mais do que um espaço físico ou uma característica regional; trata-se de uma construção social, histórica e simbólica que, assim como

²¹ Leandro Silva (2021) realiza uma análise aprofundada sobre o conceito de fronteira em José de Souza Martins (2019) e outras conexões teóricas em sua dissertação de mestrado intitulada *Fronteiras em Movimento: resistências, protagonismos e lideranças indígenas na Amazônia Maranhense*. Disponível em - [Dissertações no ano de 2021 - Google Drive](#)

o conceito de fronteira, carrega contradições. O sertão evidencia tanto processos de exclusão quanto formas de resistência presentes nas relações sociais.

Nesse aspecto, compreendo o sertão como um espaço simultaneamente marcado pela precariedade material e social e pela riqueza cultural. É um território de resistência e reinvenção, situado na tensão entre modernidade e tradição, entre centro e periferia. Assim, configura-se como metáfora e realidade que simbolizam, de forma indissociável, as desigualdades e as possibilidades de transformação social que caracterizam o Brasil.

Faço essa referência para refletir sobre o cenário atual, especialmente em algumas cidades do sudoeste do Maranhão. Trata-se de uma região em que trabalhos de relevância nacional, como *O Sertão* (1924), de Carlota Carvalho, são invisibilizados regionalmente e pouco conhecidos pela cultura popular ou, em outras palavras, pelos meus interlocutores: idosos historicamente subalternizados. Nesse contexto, o único livro que narra a história de Porto Franco, *Meu Pé de Tarumã Florido: Um Retrato de Porto Franco* (1997), de Waldemar Gomes Pereira, é “desconhecido” pelos mais velhos e sequer chega ao conhecimento dos mais jovens. Eu mesma só tive acesso a essa obra no ambiente universitário.

Carlota Carvalho (1924) evidencia, em sua obra, que algumas cidades do interior do Maranhão, como Grajaú e Carolina, cultivavam a cultura escrita e a erudição; em contrapartida, aponta a ausência de “amor às letras” em municípios como Imperatriz. Porto Franco, que integrava esse território, teria sido igualmente impactada por essa característica histórica?

A análise dos relatos dos meus interlocutores revela que todos desconhecem essas obras. Muitos sabem quem foi Waldemar Pereira por sua atuação pública, secretário de cultura, filho de um ex-prefeito e um dos fundadores do município, cujo nome homenageia a primeira rua da cidade, Joaquim Pereira, mas não o reconhecem por sua produção literária. Isso se deve, em grande parte, ao fato de não saberem ler, assinarem o próprio nome com dificuldade ou apenas identificarem algumas palavras.

A sociedade é continuamente silenciada e subalternizada quando não busca informações ou permite que outros as forneçam sem questionamento. Frequentemente, somos manipulados por desconhecimento ou falta de acesso ao conhecimento. Como esperar que os idosos conheçam tais obras se muitos mal sabem ler?

Ampliando essa reflexão, questiono: por que as instituições de ensino não divulgam esses materiais aos estudantes da educação básica? São obras raras na literatura porto-franquina. Estudei por 15 anos em escolas de Porto Franco e nunca tive conhecimento ou acesso a elas, fato que só ocorreu quando ingressei na graduação em Ciências Sociais, na Universidade Federal do Tocantins (UFT), em Tocantinópolis.

Diante desse cenário, Martins (2021) me levou a refletir sobre a importância de conhecer aquilo que desconhecemos. A sociologia do desconhecimento nos convida a pensar que não se trata apenas do que sabemos, mas de como conhecemos. Muitas vezes, acreditamos compreender nossa história social e cultural, sem perceber que o que estudamos é uma versão limitada, construída a partir de uma visão que homogeneiza e apaga a diversidade das demais regiões.

Mesmo eu, enquanto porto-franquina e escolarizada no período previsto, não tive acesso a essa literatura que apresenta uma perspectiva histórica do município. Isso me leva a questionar: se um autor como Waldemar Pereira que teve certa visibilidade por ser filho de um dos fundadores da cidade é pouco conhecido, o que ocorreria com um autor subalternizado? Certamente, o desconhecimento seria ainda maior.

Percebo que essa ausência de acesso nos priva do entendimento dos processos de formação social e cultural, mesmo que tais temas não estejam diretamente vinculados à nossa área de interesse. Talvez, durante minha educação básica, esses temas não tenham despertado minha curiosidade, mas ter contato com eles poderia ter me proporcionado outros olhares sobre minha própria história enquanto porto-franquina.

Nesse sentido, José de Souza Martins, em sua obra *Sociologia do Desconhecimento* (2021), reflete sobre a crescente tendência da sociedade contemporânea ao desconhecimento e à ignorância, fenômenos produzidos socialmente. O cerne do debate está em compreender que essa ignorância não é simplesmente um “não saber”, mas uma construção sistemática, entrelaçada às estruturas de poder, aos meios de comunicação e às próprias relações sociais.

A obra de Martins (2021), num contexto mais amplo, nos ajuda a compreender as inter-relações entre conhecimento, poder e exclusão, tanto no cenário brasileiro quanto no global. São questões que elucidam a posição subalternizada dos meus interlocutores e, de certa forma, a nossa enquanto pesquisadores e produtores de conhecimento científico na Amazônia Maranhense.

Martins também destaca que, entre os brasileiros, especialmente os nordestinos, o alto fluxo migratório contribuiu para a transformação, ou como prefiro pensar, a dinamização das características culturais. Esse processo, muitas vezes interpretado como “perda”, pode ser melhor compreendido como deslocamento e ressignificação. No capítulo “A sociedade do avesso: o brasileiro da travessia”, Martins (2021) evidencia como somos concebidos como um povo hipotético, construído no imaginário da cultura dominante e marcado por estereótipos simplificados.

No entanto, conforme Stuart Hall (2006), é fundamental tensionar a ideia de “perda de identidade”. Para Hall, a identidade não é algo essencial ou fixo que possa se perder, mas um processo contínuo de construção e negociação. Assim, os deslocamentos provocados pela migração, longe de apagar a identidade, produzem novas formas de pertencimento, reconfiguram vínculos culturais e criam outras narrativas de si mesmos. A identidade, portanto, não desaparece; ela se reinscreve, frequentemente em condições de desigualdade e resistência.

A narrativa dominante sobre a identidade brasileira frequentemente negligencia ou marginaliza nossas origens mestiças, negras e indígenas, promovendo uma imagem nacional que nem sempre reflete a diversidade e a complexidade da realidade vivida por grande parte da população. Essa construção de um imaginário homogêneo, muitas vezes sustentada por discursos hegemônicos, legitima figuras como Zé Carioca ou Pedro Malasarte como representações do “povo malandro”, associadas a estereótipos como o “jeitinho brasileiro” e o “homem cordial”, conceitos amplamente discutidos por Sérgio Buarque de Holanda (1995).

No entanto, cabe problematizar: quem desconhece essas origens? Quem narra esse “esquecimento”? Frequentemente, trata-se de uma perspectiva oriunda dos vencedores, do projeto nacional oficial, que invisibiliza ou deslegitima os saberes, memórias e narrativas dos povos subalternizados. Como aponta Spivak (2010), a dificuldade não reside apenas em falar, mas em ser ouvido dentro de um sistema de representações que define o que é legítimo como conhecimento. Assim, o que se denomina desconhecimento pode ser, na verdade, uma operação de silenciamento, e não uma ausência genuína de consciência identitária.

A reflexão que busco construir até aqui consiste em correlacionar esses pontos e evidenciar que o sertão em que somos formados, e que molda nossa identidade, contribui para a subalternidade a que estamos expostos. Essa subalternidade permeia o próprio cenário em que o sujeito está inserido, o que explicaria, por exemplo, a pouca visibilidade das obras de Waldemar Pereira, mesmo ele estando ligado a uma elite porto-franquina.

O fato de Porto Franco ocupar uma posição de fronteira, não apenas entre as regiões Nordeste e Norte, mas também entre as cidades de Porto Franco e Tocantinópolis, desencadeia múltiplos significados e facetas que reforçam essa perspectiva de disputa, assim como simbolismos mascarados que acabamos por naturalizar, como esse silenciamento. Embora os entendimentos possam ser diversos e plurais, a conclusão que pretendo destacar nesses fragmentos é a de que esse silenciamento é programado.

Programado não apenas por uma elite local que busca monopolizar os discursos e as vozes, mas também por uma hegemonia externa que, desde o processo de formação social e cultural do Brasil, contribui para a construção de um imaginário colonizado que carregamos e,

muitas vezes, desconhecemos. Esse desconhecimento não se limita ao “não saber”, como ocorre no caso dos idosos analfabetos entrevistados, mas também se manifesta na ausência da construção de novas formas de reinventar caminhos e abrir possibilidades para a superação dessa condição.

O que percebo é que essa posição de subalternidade só poderá ser superada quando novos discursos comecem a ecoar, conquistando a visibilidade e a apropriação que merecem. É exatamente o que Spivak (2010) propõe: não se trata apenas de “deixar o subalterno falar” ou de ouvir passivamente suas vozes, mas de criar meios que garantam, de forma contínua, que esses sujeitos possam ter voz e condições reais de se expressar. Esse é um caminho longo e desafiador, que demanda um entendimento profundo e uma desconstrução que ultrapasse o âmbito social, alcançando também a dimensão histórica. elementos que colaboram para a manutenção dessa posição subalterna.

3.2 Dos Idosos aos Lugares

No capítulo 2, intitulado “Entendendo Porto Franco Como um Lugar de Memórias”, apresentei doze fotografias antigas de diferentes locais de Porto Franco. O objetivo foi provocar com nos idosos a observação dessas imagens para que pudessem expor o que elas representavam para eles, buscando identificar se algum desses espaços seria reconhecido como um lugar de memória.

Mesmo sem compreenderem plenamente o conceito de "lugar de memória", os entrevistados compartilharam lembranças e relatos que ressignificam as imagens apresentadas. Observei, entretanto, que muitos desconheciam os locais retratados no passado, ou ao menos não os reconheciam da forma como estavam representados nas fotografias.

A seleção dessas imagens foi realizada de forma autônoma por mim, enquanto pesquisadora, a partir de fotografias extraídas do site “IBGE Cidades”. Por se tratar de uma plataforma institucional e de domínio público, as imagens traziam um ponto de vista oficial, porém sem informações precisas acerca de datas e autoria. Ainda assim, compreendi que a maioria delas foi produzida na segunda metade do século XX.

O propósito ao utilizar essas fotografias foi explorar as memórias dos idosos a partir desses recortes visuais, na expectativa de que evocassem lembranças e sentimentos relacionados aos espaços representados. Optei por apresentar os lugares de forma aberta, com

poucos dados pontuais, justamente para compreender se os locais que delimitar como possíveis “lugares de memória” também pertenciam às lembranças dos interlocutores.

Considerando que este trabalho visa valorizar as memórias dos idosos, reconhecendo-os como colaboradores essenciais da pesquisa, optei por destacar um lugar de memória para cada um dos cinco interlocutores com os quais me aprofundei mais. Embora desejasse incluir outros participantes, reconheço que essa etapa demandaria maior tempo e dedicação. Por essa razão, filtrei aqueles que já haviam sido previamente selecionados para contribuir com a pesquisa.

Para identificar os cinco lugares apresentados, dirigi-me a cada interlocutor com a pergunta: “Qual é o seu lugar de memória? Aquele espaço que você sente carregar uma simbologia e um sentimento que guarda consigo, algo que te moldou enquanto pessoa?” Deixei tempo para refletir, e, nesta seção, apresento as respostas que me foram concedidas.

3.2.1 - Dona Maria

Dona Maria nunca participou de uma festa no sertão, e seus relatos refletem essa ausência em sua trajetória. Ao ser questionada sobre seu lugar de memória, menciona o portão do Clube Ingarana. Embora jamais tenha entrado, por proibição do esposo, a imagem do local é profundamente marcante. Recordar-se de passar em frente ao clube, ouvindo a música e imaginando como seria estar ali, nos bailes e festividades que tanto a encantavam.

Ela expressa, com nostalgia, o desejo não concretizado. Com o tempo, o clube entrou em decadência e fechou suas portas, tornando impossível a realização desse sonho. Dona Maria lamenta as normas sociais que a restringiam a permanecer em casa, cuidando dos filhos, sem acesso ao lazer. Mesmo após a separação, as limitações financeiras continuaram a dificultar sua participação nesses espaços de convivência.

Toda vez que eu passava em frente ao Clube Ingarana... ah, eu parava um pouquinho. Ficava ouvindo a música, olhando as luzes... imaginando como era lá dentro. Via as pessoas entrando, rindo, dançando... e eu ali, do lado de fora. Meu marido nunca deixou. Dizia que não era lugar pra mulher. E eu só sonhando... sonhando em dançar um baile ali. Mas agora... agora o clube fechou. E esse sonho... ficou só na lembrança.²²

O Clube Ingarana representa, para Dona Maria, um lugar de memória carregado de significado afetivo e simbólico, ainda que ela jamais tenha vivenciado diretamente suas

²² Entrevista concedida por Dona Maria em abril de 2024

dependências. Esse espaço tornou-se um símbolo de desejo e exclusão, permanecendo vivo em sua memória mesmo após duas décadas de seu fechamento.

A partir da reflexão de Pierre Nora (1993), compreendo que lugares de memória não são apenas concretos, mas também simbólicos e subjetivos. No caso de Dona Maria, o clube materializa um anseio não realizado e uma parte da sua identidade reprimida pelas normas sociais vigentes. Essa perspectiva permite analisar ainda as questões de desigualdade de gênero e classe que permeiam sua experiência.

A relação de Dona Maria com esse lugar evidencia que experiências não vividas também fazem parte da memória individual. A coerção imposta pela memória coletiva molda tanto a representação do passado quanto a posição dos indivíduos na sociedade. Isso reforça minha compreensão de que a memória individual está atravessada por estruturas sociais que definem quem pertence ou não, a determinados espaços.

Embora o clube promovesse momentos de lazer e sociabilidade, ele era um ambiente socialmente restrito, condicionado não apenas pelo controle masculino, mas também pelas limitações financeiras que impediam o acesso de certos grupos. Essa realidade demonstra que o direito à memória não é universal. Com base em Halbwachs (1990), percebo que a coesão da consciência coletiva orienta a memória, tornando-a seletiva e limitada. Tal limitação não decorre apenas da ausência de lembranças, mas também da exclusão física e simbólica desses espaços.

Em consonância com essa reflexão, Joan Scott (1995) propõe que o gênero deve ser compreendido não apenas como uma diferença biológica, mas como uma categoria socialmente construída que legitima desigualdades. No caso de Dona Maria, a proibição imposta pelo marido para que ela não frequentasse o clube revela o controle patriarcal sobre o espaço, restringindo seu acesso ao lazer e à sociabilidade. Tal situação reafirma a histórica associação das mulheres ao espaço privado, enquanto os homens predominam no espaço público.

No entanto, essa divisão, embora naturalizada em muitas sociedades, deve ser compreendida como resultado de construções históricas que atribuíram às mulheres papéis ligados ao cuidado e à domesticidade. Percebo, a partir do relato de Dona Maria, como essa lógica afeta diretamente sua circulação e acesso ao lazer, limitando sua autonomia. Além disso, fica evidente como essas relações de poder se manifestam no cotidiano e refletem normas sociais brasileiras que perpetuam a subordinação feminina.

Ao considerar as dimensões de classe e geração, noto que, para mulheres das camadas populares e pertencentes a gerações mais conservadoras, como é o caso de Dona Maria, essas restrições tendem a ser ainda mais intensas, devido ao peso das tradições e normas culturais

rígidas nesses contextos. Contudo, também reconheço as formas de resistência que emergem frente a essas imposições.

Mesmo diante da proibição, o desejo de Dona Maria de frequentar o clube expressa sua vontade de transgredir essas normas impostas e sua busca por espaços de sociabilidade e autonomia. Refletir sobre o gênero como categoria analítica, conforme propõe Scott (1995), me leva a questionar não apenas as relações entre homens e mulheres, mas também como essas relações se entrelaçam com outras estruturas sociais. Esse exercício desafia a naturalização das desigualdades e abre caminhos para uma reflexão mais profunda sobre os papéis socialmente atribuídos aos sujeitos em diferentes contextos.

Retornando ao clube, observo que, embora não realize mais atividades atualmente, até a década de 1990 era um dos principais pontos de encontro da elite municipal, cujos membros eram sócios da instituição. Waldemar Pereira (1997) relata que, em ocasiões específicas, o clube promovia festas comunitárias abertas ao público. Ainda assim, certamente existiam barreiras que dificultavam o acesso de mulheres como Dona Maria, seja pela dificuldade de transporte, exigências quanto à vestimenta ou outras restrições sociais.

Concluo, portanto, que o Clube Ingarana não representa apenas um lugar de memória para Dona Maria, mas também um símbolo histórico da exclusão das mulheres dos espaços públicos e de lazer. Isso reforça a ideia de que a memória não se constrói apenas a partir das experiências vividas, mas igualmente a partir daquilo que foi negado.

3.2.2 - Seu José

Seu José é um homem sábio, mas expressa um sentimento de impotência ao abordar a pesquisa. Ele acredita que um diálogo com Vaner Marinho traria informações muito mais valiosas, revelando sua percepção de que seu relato precisa ser legitimado por terceiros. Para ele, o lugar que mais lhe evoca memórias é seu curral de gado. Apesar da simplicidade, esse espaço simboliza sua trajetória de luta e superação ao longo dos anos. Ao falar sobre o curral e o gado, seus olhos brilham e sua voz se enche de emoção genuína. Sua memória está profundamente vinculada ao mundo rural e ao trabalho, a que dedicou toda a sua vida.

Ah, moça... eu até falo, mas acho que quem sabe mesmo dessas coisas é o Vaner Marinho. Ele sim tem muito pra contar... eu, sou só um homem simples. O que eu sei, aprendi no trabalho, no dia a dia. Meu lugar mesmo é ali, no curral. Passo os olhos por aquele cercado... vejo as vacas, o cheiro da terra, o som do gado ruminando... É

ali que eu lembro de tudo que já vivi. Foi muita luta, viu? Mas também foi minha vida toda... e não me vejo longe disso, não.²³

O discurso de Seu José revela uma necessidade de validação externa para que seu conhecimento seja reconhecido como legítimo. Essa dinâmica se aproxima das reflexões de Halbwachs (1990), para quem a memória individual é moldada pelas memórias coletivas estruturadas pelos grupos sociais aos quais pertencemos.

A relação de Seu José com o curral evidencia como o trabalho configura sua identidade e memória. Conforme argumenta E. P. Thompson (1987) em *A Formação da Classe Operária Inglesa*, o trabalho transcende a mera atividade econômica, configurando-se como elemento central na construção de identidades e na organização da vida social.

Ao refletir sobre a construção identitária a partir da experiência laboral, percebo que Seu José não rememora o curral apenas como um espaço físico, mas como um símbolo de sua própria existência. Sua trajetória de luta e superação está profundamente vinculada ao trabalho rural. Assim como os trabalhadores rurais analisados por Thompson (1987) forjaram sua identidade coletiva a partir das condições de trabalho, Seu José constrói sua memória individual inserida no contexto agrário.

No discurso de Seu José, percebo que o trabalho não se configura apenas como um meio de sobrevivência, mas também como uma vivência emocional e afetiva que molda sua identidade e trajetória de vida. Esse espaço, portanto, vai além da função produtiva, tornando-se um símbolo de resistência. Nesse sentido, Bosi (1994) destaca que a atribuição de significados emocionais e sociais às lembranças ocorre por meio da reconstrução das memórias, conferindo-lhes um valor que transcende o material.

Outro aspecto importante a ser discutido refere-se à invisibilidade e à busca por legitimação da memória popular. Bosi (1994) aponta que as memórias dos idosos tendem a ser socialmente desvalorizadas, frequentemente ignoradas ou suplantadas por discursos mais legitimados institucionalmente. Essa dinâmica se manifesta claramente na postura de Seu José, que demonstra certa insegurança ao buscar validar seu relato por meio de Vaner Marinho.

A autora ainda observa que essa situação é comum entre trabalhadores manuais e idosos, que internalizam a ideia de que suas experiências possuem menor valor em comparação aos discursos acadêmicos ou oficiais. Esse fenômeno está associado ao que Bosi denomina “memória subterrânea”, enfatizando como as narrativas desses grupos são frequentemente apagadas ou subestimadas pela sociedade.

²³ Entrevista concedida por Seu José em maio de 2024

Nesse contexto, a reflexão de Gayatri Spivak (2010) contribui para compreender essa posição de impotência. Para ela, a subalternidade ultrapassa a mera ausência de voz, residindo na dificuldade de ser ouvido e ter seu discurso reconhecido no espaço dominante. No caso de Seu José, a internalização da necessidade de validação externa por um “especialista” revela como grupos como idosos e trabalhadores rurais são sistematicamente excluídos da produção do conhecimento e da memória oficial.

Ao estabelecer a conexão entre memória, legitimidade e subalternidade, torna-se possível compreender os mecanismos históricos de silenciamento de determinados grupos sociais. Bosi (1994) enfatiza que as memórias dos idosos e trabalhadores manuais são frequentemente invisibilizadas, substituídas por discursos socialmente legitimados. Essa percepção de apagamento dialoga diretamente com a análise de Spivak (2010), evidenciando como a subalternidade de Seu José e sua busca por validação externa refletem a marginalização de narrativas que geram hierarquias entre os discursos.

Ao revisitar o lugar de memória de Seu José, o curral de leite, percebe-se que suas lembranças são moldadas pela lógica do trabalho. Como alguém que dedicou a maior parte da vida à zona rural do município, suas recordações carregam uma nostalgia vinculada ao labor, ressaltando a importância simbólica desse espaço em sua trajetória. O curral, assim, deixa de ser apenas um local físico para se tornar um marco afetivo que remete ao seu passado e à sua identidade como trabalhador rural.

Dessa forma, concluo que trajetórias e memórias, por mais significativas que sejam, enfrentam barreiras para serem reconhecidas como parte legítima da memória coletiva. Esse reconhecimento é frequentemente atravessado pela posição de subalternidade que, mesmo de forma inconsciente, o sujeito assume. Assim, a marginalização dessas narrativas reforça a urgência de questionarmos quais histórias são valorizadas e quais acabam relegadas ao esquecimento.

3.2. 3 - Dona Rosa

Dona Rosa também associa seu lugar de memória ao trabalho. Para ela, a recordação mais marcante é o período em que trabalhava como lavadeira no rio. Lembra-se das amigas que cultivou nessa época e de como, apesar do esforço físico, realizava suas tarefas sempre com um sorriso no rosto. Sua fé era um pilar fundamental em sua vida: acreditava que cada desafio era uma prova a ser superada. O rio, portanto, não se configurava apenas como um local de trabalho, mas também como um espaço de conexão social e espiritual.

Embora não tenha declarado explicitamente uma religião, percebo em suas falas e gestos representações que dialogam com elementos característicos da Umbanda, ou mesmo com um sincretismo religioso mais amplo. Essas manifestações evidenciam uma espiritualidade enraizada em práticas populares, marcada por símbolos, crenças e rituais que atravessam diferentes tradições, muitas vezes sem uma filiação religiosa formal. Trata-se, portanto, de uma fé vivida na experiência, que articula corpo, natureza e cotidiano como lugares sagrados.

Ah, minha filha... eu lembro bem daquele tempo. O rio era minha vida. De manhã cedinho, a gente já tava lá... bacia na cabeça, sabão na mão. O trabalho era pesado, viu? Mas a gente fazia rindo, conversando, cantando. As amizades que fiz ali... isso ninguém me tira. E eu sempre pensei assim: tudo que vem é prova de Deus, e a gente tem que superar. O rio não era só trabalho, não... era encontro, era força, era vida.²⁴

Visualizar o rio Tocantins como um espaço de memória permite explorar como um elemento físico pode se transformar em um ponto simbólico, carregado de significados que ultrapassam a simples função de “lugar de trabalho”. Em diálogo com o conceito de lugar de memória de Pierre Nora (1993), observa-se que determinados espaços e objetos tornam-se representações de experiências coletivas.

O rio Tocantins, que banha as terras de Porto Franco, pode ser compreendido sob múltiplas perspectivas. Frequentemente exaltado como um espaço de lazer, invisibiliza-se, no entanto, seu papel enquanto local de trabalho. No caso de Dona Rosa, sua trajetória como lavadeira transforma o rio em uma referência fundamental para sua identidade e memória.

Ao vincular seu lugar de memória ao trabalho, Dona Rosa nos convida a revisitar a discussão sobre a visão simplista que, muitas vezes, associa o labor a uma atividade repetitiva ou meramente utilitária. O trabalho, nesse contexto, torna-se central na construção da memória e da identidade. Ressalto que ele não é apenas uma atividade econômica, mas também um espaço de vivências afetivas, sociais e culturais, conforme discutem E. P. Thompson (1987) e Halbwachs (1990). Além disso, a associação entre trabalho, amizade e convívio social amplia a compreensão do ambiente laboral como local de sociabilidade e formação de laços afetivos.

A fé surge como um elemento imprescindível na vida de Dona Rosa, tal como ocorre com outros interlocutores deste estudo. Essa crença pode ser entendida como um elo da memória coletiva de uma comunidade ou grupo. Nas Ciências Sociais, é reconhecido que, em diversas culturas, a espiritualidade está profundamente entrelaçada com o trabalho e as práticas cotidianas. Paul Ricoeur (2000), ao discutir a memória como narrativa, contribui para essa análise.

²⁴ Entrevista concedida por Dona Rosa em abril de 2024

A experiência de Dona Rosa como lavadeira não constitui apenas uma recordação de um evento passado, mas sim a atribuição de significados emocionais e espirituais a esses momentos. A relação entre trabalho e fé transcende a mera lembrança, representando uma interpretação do vivido. Conforme Ricoeur (2000), a identidade se constrói a partir das histórias que a pessoa conta a si mesma. Assim, o trabalho de lavadeira é parte essencial da construção da identidade de Dona Rosa, conferindo-lhe caráter espiritual e comunitário.

Ao entender a memória como processo, e não como produto fixo, é possível perceber que ela está longe de ser um registro estático do passado; trata-se, na verdade, de um processo dinâmico, em constante reconstrução. Nesse sentido, a memória não é apenas um depósito de informações, mas um ato de rememoração que se atualiza a partir das relações sociais.

Pelo relato de Dona Rosa, percebemos que suas lembranças do trabalho no rio não são passivas. Ela reinterpreta suas vivências com base em suas emoções, valores e contexto atual. O simples fato de recordar sua atividade como lavadeira permanece vivo, mesmo quando se recorda das dificuldades enfrentadas. Não se trata de romantizar o passado, mas de reorganizá-lo para dar sentido ao presente.

Outro aspecto relevante a ser destacado, ainda que brevemente, é a relação entre território e corpo, vivências e significados, permeada por elementos sociais, culturais e simbólicos. O conceito de território ultrapassa a ideia de um espaço físico delimitado e abarca a forma como os sujeitos se estabelecem e compreendem as relações entre os lugares que habitam e frequentam. O corpo, por meio do movimento, ocupa e constrói um território.

Merleau-Ponty (1999) contribui para essa reflexão ao enfatizar que a percepção é sempre mediada pelo corpo, que se torna extensão do espaço vivido. O território, assim, é sentido no corpo, enquanto este carrega marcas advindas das práticas e significados inscritos nele. Esse diálogo simbólico nos permite compreender como a relação de Dona Rosa com o rio Tocantins revela uma interação corpórea, tanto simbólica quanto prática.

Concluimos, portanto, que essa interação refuta a ideia de que território é apenas um lugar fixo, uma simples localização física. Ao contrário, ele é um espaço carregado de afetos e histórias, construídas e transformadas pelos seus usuários ao longo do tempo. O rio, para Dona Rosa, representa não apenas um local de trabalho, mas também de sociabilidade, espiritualidade, resistência e pertencimento, onde seu corpo foi instrumento fundamental na construção desse espaço simbólico, conforme nos ajuda a entender Merleau-Ponty (1999).

3.2.4 - Dona Josefa

Dona Josefa é uma mulher que se declara profundamente religiosa. Em seu relato, destaca ter dedicado grande parte de sua vida à igreja, ressaltando a importância da fé em sua trajetória. Embora se identifique como católica, é possível perceber em suas falas marcas de uma religiosidade popular que dialoga, em alguns momentos, com elementos de tradições sincréticas. Essa forma de viver a fé revela uma espiritualidade enraizada no cotidiano, na qual práticas e crenças se entrelaçam para além das fronteiras das instituições oficiais.

Trata-se de uma fé que se manifesta tanto nos rituais religiosos quanto nas relações com o sagrado presentes em suas experiências e memória. Quando questionada sobre seu lugar de memória, Dona Josefa pausa por um instante antes de responder: “Acompanho a festa do Divino Espírito Santo todos os anos, e essa é a recordação que mais me emociona”. Para ela, a festa representa um momento de profunda conexão com sua juventude e com sua fé.

Diferentemente de um espaço físico fixo, seu lugar de memória é um evento, algo dinâmico que se renova a cada edição. Essa dimensão ressalta como a memória pode estar vinculada a experiências cíclicas, que são vividas e revividas ao longo do tempo, evidenciando o caráter processual e mutável das construções memórias.

Ah... a festa do Divino Espírito Santo... essa é a lembrança que mais me toca. Todo ano eu tô lá, desde menina. É um momento tão bonito... as novenas, as cantorias, a procissão... aquilo enche o coração da gente de fé. Parece que cada ano é como se fosse a primeira vez. Eu fecho os olhos e vejo tudo... as bandeiras tremulando, o povo reunido, aquela emoção que toma conta da gente. Não é um lugar, sabe? Mas é onde minha alma se sente em casa.²⁵

Dona Josefa transmite uma forte ligação com a fé, que desempenha um papel central na construção de sua identidade. Pode-se refletir sobre como a religiosidade se manifesta em rituais e festividades que fortalecem laços sociais e comunitários, o que nos remete à relação entre fé e memória coletiva. Sua memória se caracteriza pela ciclicidade e renovação, demonstrando que não é algo estático. A cada celebração da Festa do Divino Espírito Santo, ela se fortalece e se reatualiza, reforçando a ideia de que a memória não pertence apenas ao passado, mas é viva e constantemente ressignificada. A emoção de Dona Josefa ao recordar a festa revela a dimensão afetiva da memória, mostrando que esta não é apenas uma reconstrução racional dos fatos, mas um fenômeno que envolve emoções e subjetividades, diálogo importante com autores que exploram essa dimensão da lembrança.

Além de experiência individual, a festa integra a memória coletiva. Maurice Halbwachs (1990) destaca que a memória individual é moldada pelos grupos sociais; nesse

²⁵ Entrevista concedida por Dona Josefa em maio de 2024

contexto, a comunidade que celebra a festa compartilha e reforça essa tradição através das gerações.

Podemos também recorrer a Paul Ricoeur (2000) para compreender o lugar de memória não como um espaço físico fixo, mas como um evento cíclico e dinâmico. A memória, nesse sentido, não é fixa ou imutável, podendo ser revisitada, reinterpretada e ressignificada ao longo do tempo. Assim, a repetição da festa não se resume a relembrar o passado, mas a renová-lo, fortalecendo sua construção simbólica a cada ano.

A afetividade religiosa de Dona Josefa, em relação à Festa do Divino Espírito Santo, é destacada por Bruno Santos (2022) em sua dissertação de mestrado, que analisa as manifestações e representações da festividade em Porto Franco. A festa envolve a comunidade devota, incluindo simpatizantes, e conta com o apoio da administração municipal por meio da prefeitura.

No município, a Festa do Divino é vista sob diferentes perspectivas: uma religiosa, vinculada ao catolicismo institucional, e outra, explorada por Santos (2022), que relaciona o evento ao sincretismo religioso presente nas manifestações organizadas pelas filhas de santo.

Existem diversas memórias associadas a essa festividade, especialmente em contextos mais públicos, que não foram aprofundadas por Dona Josefa. Relacionando esse panorama ao trabalho de Santos (2022), a pesquisa de João Fernandes (2024) aponta que a festa também está associada a dinâmicas de marginalização e subalternidade.

Mesmo com o apoio e financiamento da prefeitura, a organização da festa está nas mãos de mulheres afrodescendentes residentes na Vila Lobão, bairro estigmatizado da cidade. Essas mulheres são praticantes de Umbanda, uma religião de matriz africana, fato que já gera conflitos simbólicos no enredo local. Outros aspectos importantes a serem explorados incluem o silenciamento e a subalternidade enfrentados pelas organizadoras.

Dona Josefa expressa, em seu discurso, como a festividade funciona como espaço simbólico de memória, construído pela memória vivida. No entanto, cabe refletir sobre o restante do ano, quando a festa permanece em “dormência”. As organizadoras continuam enfrentando invisibilidade e marginalização fora do período de celebração.

Entendendo a festa como lugar de memória, percebe-se que ela integra uma tradição que pode ser vista por parte da sociedade porto-franquina como marginalizada, mesmo quando os participantes se vestem como reis e rainhas do Divino, representando uma herança cultural inspirada em tradições europeias. Essa festa, porém, atravessa as questões do estigma e do preconceito, tanto pela religiosidade dos organizadores quanto pelo local geográfico onde residem essas mulheres.

Além da festividade urbana, a celebração ocorre de forma mais simples na zona rural, segundo Dona Josefa. Sua infância está marcada pela memória do Divino no meio rural, mas hoje, como moradora da cidade, sua memória renasce nas celebrações urbanas. Ela reconhece que nem todos compreendem a festa, mas vê o rito como uma fonte viva da memória da igreja em seu cotidiano.

3.2.5 - Seu Pedro

Para Seu Pedro, um dos lugares de memória mais importantes é a feira ao ar livre no centro da cidade. Junto à feira coberta, esse espaço se enchia de vida todos os domingos, quando ele e sua esposa iam comprar produtos frescos da roça e aproveitavam para reencontrar amigos e conhecidos. Ele lembra com carinho que gostava de chegar cedo, mas brinca ao afirmar que “o melhor horário para comprar é depois das nove, quando os preços caem pela metade”.

No entanto, desde que perdeu sua esposa, Seu Pedro sente-se desmotivado a frequentar a feira e, por isso, raramente a visita. Para ele, o espaço perdeu parte de seu significado sem a presença da companheira ao seu lado.

Ah, a feira... todo domingo a gente tava lá. Eu e minha velha, de mãos dadas... passava na banca de fruta, no queijo... ia falando com um, brincando com outro. E eu sempre dizia: 'o bom mesmo é depois das nove, que o preço cai'... era nossa rotina. Mas depois que ela se foi... ah, minha filha, perdeu a graça. Vou de vez em quando, mas não é a mesma coisa. Falta ela... falta aquela alegria.²⁶

Percebo como determinados espaços adquirem, ao longo do tempo, uma importância simbólica e representativa singular. A feira coberta, para Seu Pedro, revela-se como um local de sociabilidade, um ambiente onde as relações comunitárias se fortalecem e se renovam. Contudo, as significações atribuídas a esse espaço não são estáticas; elas se transformam conforme as experiências vividas, evidenciado pela ausência da esposa que, até então, acompanhava suas idas à feira.

É possível compreender esse fenômeno a partir da memória coletiva, que emerge da inter-relação entre as lembranças individuais e as práticas sociais compartilhadas nesse lugar. O ato de comprar produtos da roça e reencontrar conhecidos não apenas reforça vínculos comunitários, mas também constrói sentidos que atravessam gerações. Assim, as memórias

²⁶ Entrevista concedida por Seu Pedro em maio de 2024

individuais são continuamente influenciadas pelos laços sociais e afetivos que se estabelecem nesse contexto.

Além de seu caráter comercial, a feira se configura como um espaço de convivência. Michel de Certeau (2014) aprofunda essa discussão ao afirmar que os espaços urbanos são vividos e apropriados subjetivamente. Sob essa perspectiva, a feira representa um local de interação e pertencimento, cuja significação se reconfigura a partir das experiências cotidianas dos sujeitos que a frequentam. Tal entendimento reforça a ideia de que os espaços são constituídos pelos usos e significados que lhes são atribuídos pelos seus usuários.

Certeau (2014) enfatiza que espaços não se limitam a lugares físicos, mas são “espaços vividos”, apropriados e transformados pelas práticas diárias das pessoas. No relato de Seu Pedro, a feira, antes vista como ambiente de sociabilidade e rotina, transforma-se em um espaço marcado pela solidão e pela ausência. Essa transição exemplifica o conceito de “espaço vivido”, que destaca a mutabilidade dos espaços em função das experiências emocionais e pessoais.

A feira, como lugar de memória, é imbuída de relações sociais e afetivas para Seu Pedro, especialmente por ser um local onde compartilhava momentos com sua esposa. Todavia, com o falecimento dela, esse espaço passou a carregar novos significados, permeados pela dor, pela ausência e pela nostalgia. Essa transformação não implica a perda do caráter sociável do lugar, mas evidencia como os sentidos atribuídos aos espaços são profundamente influenciados pelas experiências subjetivas e relacionais dos indivíduos.

Ademais, nota-se que Seu Pedro, mesmo diante dessa ressignificação, ainda resiste e reconstrói sua relação com a feira. Sua frequência diminuiu, e o modo como o espaço é vivenciado mudou, mas ele ainda confere valor ao local, que agora se associa também a uma memória de ausência.

Em diálogo com Pollak (1992), compreendo a memória não como um registro passivo e estático, mas como um processo ativo de reconstrução, onde as experiências individuais se entrelaçam com práticas sociais e culturais. No caso de Seu Pedro, a feira foi um ambiente de trocas e sociabilidade, carregado de memórias compartilhadas que, após a perda da esposa, transformaram-se em símbolos de ausência.

Essa reflexão evidencia a memória enquanto fenômeno dinâmico, que se reconfigura conforme o presente e as emoções do sujeito. As tensões entre o que é lembrado e o que é silenciado revelam não apenas uma dimensão pessoal da dor de Seu Pedro, mas também uma memória coletiva compartilhada por aqueles que testemunhavam sua rotina com a companheira.

Dessa maneira, a feira que antes representava um ponto de encontro e lazer, reorganiza-se e adquire um novo significado. Este significado transcende a simples evocação do passado, incorporando as experiências individuais e coletivas vivenciadas ao longo do tempo. Assim, compreendo que lugares de memória como esse são sujeitos a constantes ressignificações, transitando entre momentos de alegria e nostalgia até aqueles marcados pela solidão e tristeza. São essas transformações que conferem a esses espaços seus significados e simbolismos, nos quais os sujeitos circulam e transmitem suas histórias.

3.3 - Caminhos futuros: Possíveis Desdobramentos

Ao longo da produção deste trabalho, percorri e conheci diversos caminhos de pesquisa, entre os quais destaco um dos mais significativos: a compreensão da necessidade de que investigações como esta ganhem visibilidade, sobretudo no âmbito local, como forma de reparação a um passado silenciado e para garantir que os idosos possam romper efetivamente com a invisibilidade epistemológica a que estão submetidos. Essa invisibilidade não decorre apenas da idade, mas está profundamente relacionada à sua condição de pertencentes às classes populares e à posição geográfica que ocupam.

Em diferentes momentos, idealizei propostas de intervenção que funcionassem como uma devolutiva ao campo e como produto final desta pesquisa. Entretanto, em razão do desenvolvimento do trabalho e da minha mudança para outra cidade, não foi possível viabilizar a execução dessas ações. Além disso, enquanto ainda estava em campo, não consegui definir o modo nem o momento apropriado para realizar essa etapa. Por esse motivo, o que inicialmente estava previsto como um quarto capítulo e produto final não pôde ser concretizado. Ainda assim, registro nesta seção os caminhos que pretendo seguir futuramente, para que possam ser explorados e para que a pesquisa seja concluída conforme o planejamento original.

Durante o trabalho de campo, percebi que nenhum dos lugares retratados nas doze fotografias do IBGE, apresentadas anteriormente, foi identificado, por si só, como merecedor de preservação. No entanto, defendo a valorização dos lugares de memória marginalizados. Os cinco lugares de memória indicados pelos idosos percorrem uma dimensão eminentemente individual, embora possam também ser compreendidos no âmbito da memória coletiva.

Assim como me apropriei do Pé de Mirindiba como um lugar de memória que representa uma contraposição ao Pé de Tarumã, descrito por Waldemar Pereira (1997) e mais valorizado localmente, entendo que a melhor abordagem seria a construção de um inventário participativo sobre sua história. Tal processo buscaria compreender a real representação

simbólica dessa árvore, tão importante para os moradores dos bairros Vila Carmelina e Vila Lobão. Pretendo investigar as histórias e memórias associadas a esse símbolo, questionando, inclusive, a decisão de manter uma árvore no meio de um cruzamento e a relevância de sua preservação.

A metodologia do inventário participativo visa identificar, registrar e documentar bens culturais, naturais, sociais e ambientais a partir da participação ativa da comunidade. Esse procedimento possibilitaria a escuta de diversas vozes além daquelas dos idosos, ampliando, assim, o entendimento sobre o patrimônio local.

Segundo o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN, 2016), em seu texto “Educação Patrimonial: Inventários Participativos”, essa metodologia tem como objetivo mobilizar e sensibilizar as comunidades acerca da importância de seu patrimônio cultural. Ao incentivar a valorização das referências culturais locais, promove-se uma atividade formativa em que o pesquisador atua de maneira ativa e dialógica com os colaboradores. Inicialmente desenvolvida como material pedagógico para o contexto escolar, a proposta busca integrar a comunidade escolar e outras entidades ao processo de reconhecimento e valorização do patrimônio local.

Visualizo a relevância desse caminho justamente por sua abrangência, que não se limita ao registro de bens materiais, mas inclui práticas e manifestações imateriais, como saberes, celebrações e modos de fazer, que constituem a identidade cultural de um grupo e de um espaço determinado. A identificação e documentação desses elementos contribuem para a valorização das referências culturais e para o fortalecimento dos laços identitários, garantindo a preservação das memórias coletivas.

Em diálogo com essa proposta de construção da educação patrimonial, Maria de Lourdes Parreiras Horta (1999) compreende essa metodologia como um processo pedagógico que visa à conscientização das pessoas sobre o valor histórico do patrimônio cultural, tanto material quanto imaterial, com o objetivo de preservá-lo e integrá-lo ao cotidiano. Para Horta (1999), a educação patrimonial deve assegurar o reconhecimento e a promoção dos bens culturais como parte essencial da identidade coletiva e individual, estimulando uma relação ativa entre as pessoas e seus patrimônios.

Ademais, Horta (1999) ressalta que a educação patrimonial não deve se restringir à conservação física dos bens, mas deve envolver a construção de um sentimento de pertencimento e responsabilidade do indivíduo em relação ao patrimônio, contribuindo, dessa forma, para a cidadania cultural e para o respeito à diversidade histórica e social.

O desejo da criança, como o de todos os indivíduos, é dialético. Ao mesmo tempo em que ela procura a verdade procura também o maravilhoso. Sabemos que, para uma criança, qualquer sabugo de milho é capaz de se transformar numa boneca, qualquer pedaço de bambu pode transformar-se em um ginete alado - basta lembrar Monteiro Lobato. Quanto mais desprovida de recursos, mais uma criança é capaz de se transportar para a fantasia.

Os monumentos e objetos do patrimônio cultural possibilitam às crianças, do mesmo modo que aos adultos, uma experiência concreta, não-verbal (e, por isso, acessível a todos), que lhes permite evocar e explicar o passado de que são herdeiros. Esta consideração é um dos fundamentos da filosofia dos museus (Horta, 2008, p.16).

Para Horta (2008), a capacidade das crianças de transformar o simples em extraordinário é uma característica fundamental para a Educação Patrimonial. É importante refletir sobre as múltiplas perspectivas que podem ser atribuídas a um mesmo objeto ou experiência, seja ele material ou imaterial. Ao aproximar-nos do universo infantil, reconhecemos a habilidade das crianças de conferir novos significados ao que observam, independentemente de suas condições materiais ou do acesso a monumentos e bens culturais. Essa dinâmica estabelece uma relação estreita entre imaginação e memória, evidenciando como ambas se articulam na construção de sentidos.

É fundamental reconhecer que a experiência com o patrimônio cultural não é acessível a todos, seja para crianças ou adultos, em razão de fatores como posição geográfica, estrutura cultural e desigualdades sociais que restringem o acesso a monumentos, museus e objetos culturais, sobretudo para grupos marginalizados. O patrimônio não se apresenta como “acessível a todos”, seja em termos físicos, pelo contato direto com bens culturais, seja em termos técnicos, no que concerne às interpretações das memórias que esses bens evocam. Diante desse cenário, torna-se evidente a necessidade de promover uma Educação Patrimonial inclusiva, que contemple a diversidade e a pluralidade das experiências culturais.

Embora essa prática de compreensão democratizada ainda não esteja amplamente disseminada, observamos, assim como ocorre com as crianças, que a imaginação humana desempenha um papel central no processo de identificação com o patrimônio. O que nos falta é aproveitar plenamente o potencial formativo que o patrimônio pode exercer. Esse potencial não deve ser usado apenas para exaltar uma cultura singular, mas também para possibilitar múltiplas interpretações, promovendo a compreensão do poder de identificação e representação que diversos bens culturais carregam.

Diante disso, é necessário desenvolver uma proposta metodológica que permita ao sujeito uma apropriação mais significativa desses bens culturais, problematizando a acessibilidade ao patrimônio, promovendo mediação pedagógica e assegurando a inclusão de múltiplas narrativas acerca da identificação desses elementos que pertencem à memória

coletiva. É fundamental refletir sobre como a produção desse inventário pode contribuir para a Educação Patrimonial dos agentes que vivem nesses espaços, visando que eles reconheçam sua visibilidade e suas vozes, não como marginalizados, mas como construtores ativos de memória e história. Essa seria a reparação histórica que este trabalho busca: possibilitar que os subalternizados também sejam lembrados e representados, como exemplificado pela história da árvore Mirindiba.

A proposta pretende representar e resgatar os saberes locais, promovendo o fortalecimento do senso de pertencimento dos sujeitos, para que sejam protagonistas na identificação e descrição dos elementos que consideram fundamentais para sua memória, identidade e história de Porto Franco.

Assim, espero que, em trabalhos futuros, seja no doutorado que se aproxima ou na produção de artigos, essa proposta possa ser implementada como um meio de valorizar a memória dos interlocutores e dos porto-franquinos subalternizados por meio do Pé de Mirindiba. Deixo, ainda, o convite aberto a outros pesquisadores que reconheçam a importância dessa pauta para a construção de uma história mais plural e equitativa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde a graduação em Ciências Sociais, o estudo sobre memória coletiva tem despertado meu interesse, um percurso que me acompanha até o presente momento. Tal interesse não se deve à ideia de uma coletividade homogênea, pois, ao longo deste trabalho, compreendi e demonstrei que a memória coletiva é constituída por pluralidades diversas que a constroem e transformam.

A partir das reflexões de Maurice Halbwachs (1990), que fundamentam a perspectiva teórica deste estudo, aprendi que, mesmo quando caminhamos sozinhos, nunca estamos totalmente sós. Nossa memória se articula em torno das pessoas com quem já caminhamos, dos amigos que visitaram ou comentaram sobre determinados espaços, bem como dos livros e saberes que, juntos, contribuem para a construção das nossas memórias individuais e coletivas.

Esses lugares de memória, contudo, não são neutros; são espaços de disputa simbólica e histórica. Eles são constantemente construídos e reconstruídos a partir de lutas que ultrapassam o visível. Foi essa constatação que motivou a formulação e condução deste trabalho: compreender como os idosos representam seus lugares de memória em Porto Franco-

MA. Para tanto, questioneei quais espaços configuram essa memória coletiva local e como eles influenciam as memórias individuais.

Nas páginas anteriores, respondo a esses questionamentos com base nos objetivos específicos propostos. O primeiro objetivo buscou compreender a constituição das memórias. Conforme Halbwachs (1990), a memória não é um fenômeno estático nem puramente individual; ela é vivida e sustentada por grupos sociais em constante transformação, cujas interpretações do passado são alteradas à medida que novos acontecimentos e informações emergem. Além disso, a memória é suscetível a manipulações por aqueles que detêm o poder, governos, classes dominantes, mídias e sistemas educacionais que influenciam a forma como o passado é lembrado.

Portanto, a memória é construída a partir de experiências vividas, embora nem toda experiência se transforme necessariamente em memória, conforme ressalta Halbwachs. Fatos que ocorrem rapidamente ou sem registro podem ser esquecidos. Assim, a memória é feita de lembranças que, por sua relevância afetiva ou social, são preservadas, sejam elas marcadas por traumas, alegrias ou nostalgia.

Essa complexa relação entre memória, lembrança e esquecimento evidencia que a memória não é um mero acúmulo de recordações, mas um fenômeno social em permanente transformação histórica. Pierre Nora (1993) reforça essa ideia ao conceituar os lugares de memória como suportes históricos que escapam do esquecimento, “restos” imortalizados em fotografias, livros, museus, arquivos e outras formas que conservam a história.

Tanto os lugares de memória quanto os patrimônios culturais, sejam eles materiais ou imateriais, assumem um caráter simbólico e representativo. Assim, torna-se fundamental valorizar e reconhecer, por meio da oralidade dos moradores de Porto Franco, suas memórias, interpretações e sentimentos vinculados a esses espaços.

O segundo objetivo específico consistiu em identificar os lugares de memória em Porto Franco a partir das narrativas dos idosos. Para isso, utilizei fotografias de locais previamente selecionados e analisei as reações e relatos provocados. A intenção foi compreender como as memórias dos idosos foram construídas e ressignificadas em relação a esses lugares, que, sob meu olhar, são símbolos na história local.

As análises revelaram que muitos desses lugares não integram a memória ativa dos idosos, não necessariamente por desconhecimento, mas sobretudo pela ausência de vivências nesses espaços. Tal constatação dialoga com Michael Pollak (1992), ao ressaltar que as memórias coletivas são também marcadas por experiências de exclusão e trauma. Sob essa ótica, a ausência de experiência nos espaços analisados evidencia não apenas esquecimento,

mas igualmente um processo de silenciamento. Assim, compreendo a memória como uma reinterpretação seletiva do passado, orientada por lógicas dominantes e pelo contexto social.

Na construção do trabalho, valendo-me dos aportes de Gayatri Chakravorty Spivak (2010) e Veena Das (2011), procurei ir além da simples escuta das memórias, buscando criar meios para que os sujeitos elaborassem seus próprios discursos de vida. Aliando a escuta à análise das vivências, interpretei como essas histórias contribuíram para o desenvolvimento teórico e empírico da pesquisa. Tais relatos, embora naturalizados, revelam traumas e violências muitas vezes ocultos, especialmente quando observados sob a perspectiva da ética dos subalternos.

O último objetivo específico foi analisar como os idosos representam e ressignificam os espaços a partir de suas memórias, construindo identidades ligadas a Porto Franco. Ao ir a campo, esperava observar essas representações de forma direta; contudo, percebi que a maioria dos idosos, em sua maioria camponeses migrados da zona rural, tem no Centro de Convivência dos Idosos (CCTI) seu principal espaço de sociabilidade e lazer. Interrogar essas memórias foi encontrar camadas de simbolismo, pois, conforme Nora (1993), os lugares de memória frequentemente correspondem a patrimônios das elites dominantes.

Este trabalho, entretanto, desloca essa perspectiva ao aplicar o conceito de lugares de memória a espaços silenciados e marginalizados. Os idosos, termo aqui adotado conforme a reflexão provocada por Ecléa Bosi (1994), são frequentemente vistos como improdutivos, situação que reforça sua exclusão não apenas por questões etárias, mas pela vulnerabilidade econômica e geográfica. Provenientes de bairros periféricos, como Vila Lobão e Vila Carmelina, esses sujeitos enfrentam marginalização social e epistemológica, que os invisibiliza.

A partir dessas análises, compreendi que os idosos representam seus lugares de memória a partir de suas vivências concretas e contextos sociais. Eles não se identificam com espaços distantes de sua realidade social e econômica. Locais como o Pé de Mirindiba ganham significado por suas histórias pessoais, funcionando como guardiões e repositórios de lembranças coletivas e individuais.

Ao longo desta dissertação, evidenciei que, embora a história oficial de Porto Franco valorize figuras e espaços ligados a uma elite local, outras vozes precisam emergir do silêncio e da marginalização. É urgente incorporar olhares plurais que, além da história oficial, revelem as vivências de comunidades e espaços socialmente invisibilizados. Afinal, conhecer não significa necessariamente representar.

A representação carrega sentidos e significados sobre os usos e compreensões desses espaços. Porto Franco não é uma cidade pacata e singela; seus conflitos, ainda que velados,

demandam visibilidade. Torna-se imprescindível identificar histórias de conquistas e desafios, dando voz àqueles que por muito tempo permaneceram silenciados.

Entendo, portanto, que Porto Franco, enquanto espaço social, é carregado de simbolismos sociais e ideológicos. Como José Martins (2019) ressalta em suas reflexões sobre fronteiras sociológicas, a cidade é palco de disputas de poder, dominação e resistência. Sua história oficial, marcada pela valorização dos feitos da elite local, revela a necessidade urgente de repensar essas lógicas epistemológicas, para que as vozes daqueles que compõem esses espaços fronteiros, mas permanecem invisíveis, possam ser incluídas.

Dessa forma, ao dar voz aos idosos e evidenciar suas memórias, procurei demonstrar que suas experiências são essenciais para a compreensão da história e da identidade local. A memória, nesse contexto, revela-se instrumento de resistência. Mesmo diante do esquecimento e do silenciamento impostos pelas narrativas hegemônicas, os idosos reafirmam seus saberes e ressignificam suas histórias, construindo outras versões de Porto Franco. Esse processo reforça a importância de voltarmos o olhar para sujeitos e práticas que, embora cotidianos e aparentemente comuns, são fundamentais para a formação da identidade e da história locais.

Concluo, portanto, que os idosos representam seus lugares de memória a partir das vivências individuais, produzidas em contextos de silenciamento e subalternização. Esses lugares carregam camadas de significados e estigmas que contribuem para a conformação da memória e da identidade desses sujeitos, colaborando para a construção da história porto-franquina.

Espaços como o Pé de Mirindiba ultrapassam a mera materialidade física: representam sujeitos que travam lutas simbólicas diárias, muitas vezes sem consciência plena dessa resistência. O silenciamento e a subalternização são forças constitutivas da memória e da identidade desses idosos e de outros porto-franquinos que vivem em condições de marginalização social e epistemológica, desconhecendo, muitas vezes, sua própria história.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2005.

AMADO, Janaína. A culpa nossa de cada dia: ética e História Oral. **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História**, São Paulo, n. 15, 1997.

AUGÉ, Marc. **Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Tradução de Maria Lúcia Pereira. 8. ed. Campinas: Papirus, 2012.

BARTHES, Roland. **A câmara clara: nota sobre a fotografia**. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BENJAMIN, Walter. **O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov**. In: **Magia, Técnica, Arte e Política: ensaios sobre Literatura e História da Cultura**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRASIL. Lei nº 10.741, de 1º de outubro de 2003. Institui o Estatuto do Idoso e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, p. 1, 3 out. 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.741.htm>. Acesso em: 10 de maio de 2024.

CARVALHO, Carlota. **O Sertão: subsídios para a história e a geografia do Brasil**. Rio de Janeiro: Empresa Editora de Obras Científicas e Literárias, 1924.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano. 1: Artes de fazer**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, São Paulo, n. 11(5), p. 173-191, 1991.

CHAUÍ, Marilena. **Natureza, cultura, patrimônio ambiental**. In: LANNA, Ana Lúcia Duarte (coord.). **Meio Ambiente: patrimônio cultural da USP**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/Comissão de Patrimônio Cultural, 2003. p. 53.

CHAUÍ, Marilena. **A crise da democracia e o papel da universidade**. São Paulo: Editora Hucitec, 2006.

CASSAB, Latif Antonia; RUSCHEINSKY, Aloísio. Indivíduo e ambiente: a metodologia de pesquisa da História Oral. **Biblos: Revista do Instituto de Ciências Humanas e da Informação**, Rio Grande, v. 16, n. 1, p. 7-24, 2004.

DAS, Veena. **O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade**. *Cadernos Pagu* (37), Campinas-SP, Núcleo de Estudos de Gênero Pagu/Unicamp, 2011, pp.9-41. Disponível em:<<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n37/a02n37.pdf>>.

DURKHEIM, Émile. **As Regras do Método Sociológico**. 10ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1975.

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.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser afetado**. *Cadernos de Campo: Revista do PPGAS da USP*. Ano 14, Número 13, 2005.

FERNANDES, João Sousa. **“FAVELA O MESTRE DA CULTURA POPULAR: Memória, História Oral e Narrativa na Cultura Popular de Porto Franco - MA.** / João Sousa Fernandes - Tocantinópolis, TO, 2024.

FONSECA, Cecília Londres. **"Para além da 'pedra e cal': por uma concepção ampla de patrimônio"**. In: *Tempo Brasileiro: Patrimônio Imaterial*, Out-Dez, nº 147. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 20. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

GUEDES-PINTO, Ana Lúcia. **Rememorando trajetórias da professora-alfabetizadora: a leitura como prática constitutiva de sua identidade e formação profissionais**. Campinas: FAEP/Unicamp, Mercado das Letras, FAPESP, 2002.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória coletiva**. Trad. de Laurent Léon Schaffer. São Paulo: Vértice/Revista dos Tribunais, 1990.

HALL, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora." In **Identity: Community, Culture, Difference**, edited by Jonathan Rutherford, 222-237. London: Lawrence & Wishart, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 11ª edição. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. **Cultura e representação** / Stuart Hall; Organização e Revisão Técnica: Arthur Ituassu; Tradução: Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

HORTA, Maria de Lourdes Parreiras. **Educação Patrimonial: desafios e perspectivas**. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), 1999.

HORTA, Maria de Lourdes Parreiras. **Educação Patrimonial**. In: *Patrimônio Cultural e Educação: artigos e resultados* / Euder Arrais Barreto, Joel Ribeiro Zaratim, Lídia dos Reis Freire, Márcia Bezerra, Maria Joana Cruvinel Caixeta, Vera Lúcia Abrantes D'Osvualdo (organizadores). Goiânia, 2008.

IBGE. **Porto Franco. Cidades e Estado** Disponível em: <[Porto Franco \(MA\) | Cidades e Estados | IBGE](#)>. Acesso em: 14 de janeiro de 2024.

IBGE. **Porto Franco: história & fotos.** Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ma/porto-franco/historico>>. Acesso em: 14 de janeiro de 2024.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC).** Brasília: IPHAN, 2016.

IZQUIERDO, Iván. **Memória.** Porto Alegre: Artmed, 2002.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória.** Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano.** São Paulo: Contexto, 2019.

MARTINS, José de Souza. **Sociologia do desconhecimento: ensaios sobre a incerteza do instante.** São Paulo: Editora Unesp, 2021.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção.** Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar.** Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política.** Tradução de Mário Medeiros. São Paulo: Editora Autêntica, 2017.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares.** Proj. História, São Paulo, v. 10, dez. 1993.

OLIVEIRA, Arlete B. de. O que faz a História Oral diferente. **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História,** São Paulo, n. 14, p. 25-39, 1997.

OLIVEIRA, Milena Behling. **Lugares e memórias: patrimônios afetivos de Morro Redondo- RS / Milena Behling Oliveira ; Diego Lemos Ribeiro, orientador.** — Pelotas, 2019.

PEREIRA, Waldemar Gomes. **Meu Pé de Taramã Florido: um retrato de Porto Franco.** Imperatriz: Editora Ética, 1997.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento e silêncio.** Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

POLLAK, Michael. **Memória e Identidade social.** Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.

PORTELLI, Alessandro. **O que faz a História Oral diferente?** Projeto História. São Paulo, n. 14, p. 25-39, 1997.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialismo do poder, eurocentrismo e América Latina.** In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro, 2005.

RICOEUR, Paul. **O Passado Tinha um Futuro.** In: MORIN, Edgard (Org.). **A religião dos saberes.** Rio de Janeiro: Bertrand, 2001.

RICOEUR, Paul. **Memória, História e Esquecimento.** Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
RIOS, Fábio. **“Memória coletiva e lembranças individuais a partir das perspectivas de Maurice Halbwachs, Michael Pollak e Beatriz Sarlo”.** In: Revista Intratextos, 2013, vol 5, no1, p. 1-22. DOI: <<http://dx.doi.org/10.12957/intratextos.2013.7102>>.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política.** São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **"Além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes."** Novos Estudos - CEBRAP, n. 79, 2007.

SANTOS, Milton. **O espaço do cidadão.** São Paulo: Nobel, 1987.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção.** 3. ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1994.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica, tempo e razão.** São Paulo: Edusp, 1996.

SANTOS, Bruno Barros dos. **Divinas Caixas e Suas Histórias: as filhas de santo/caixeiras e suas representações do Divino Espírito Santo em Porto Franco/MA /** Bruno Barros dos Santos. - 2022.

SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval; MAHFOUD, Miguel. **Halbwachs: Memória coletiva e experiência. São Paulo.** Psicologia USP, p.285-298, 1993.

SCOTT, Joan W. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica.** In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O que é gênero?** Rio de Janeiro: EDUERJ, 1995. p. 23-56.

SILVA, Leandro Araújo da. **FRONTEIRAS EM MOVIMENTO: resistências, protagonismos e lideranças indígenas na Amazônia maranhense /** Leandro Araújo da Silva. - 2021.

SILVA, Wellisson Rafael Barros. **“A roda grande vai passar por dentro da roda pequena”: um estudo do esquecimento e silenciamento das memórias sobre a operação mesopotâmia em Porto Franco-MA.** 2023. 127 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Sociologia-PPGS - Imperatriz) - Universidade Federal do Maranhão, Imperatriz, 2023.

SANTI, Heloise Chierentin; SANTI, Vilso Junior Chierentin. **Stuart Hall e o trabalho das representações.** Revista Anagrama – Revista Interdisciplinar da Graduação, Ano 2, Edição 1,

Setembro/Novembro de 2008. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/anagrama/article/view/35343>. Acesso em: 20 de novembro de 2024.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa.** Tradução de Denise Bottmann. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado.** Tradução de Lólio Lorenço de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

VERAS, Rogério de Carvalho. Memórias da Cidades: a educação patrimonial nos (des) encontros de memórias e culturas. In: **Ensino de História: linguagens, memória e saberes históricos.** Antonio Evaldo Almeida Barros, Júlia Constança Pereira Camêlo, Washington Tourinho Júnior (organizadores). Curitiba: CRV, 2020, 256 p. (Coleção Ensino de História em foco - volume 1).

ANEXO A

Roteiro de perguntas semiestruturadas

1. Nome:
2. Idade:
3. Data e local de nascimento:
4. Você se autorreconhece como idoso? Por quê?
5. Local onde mora atualmente:
6. Há quanto tempo você mora em Porto Franco?
7. Você trabalha ou já trabalhou em Porto Franco? Se sim, em que área ou ocupação?
8. Quais eram os lugares que você costumava frequentar no seu tempo livre? O que você gostava de fazer nesses lugares?
9. Quem costumava frequentar esses lugares com você? Como eram as pessoas que iam lá?
10. Como esses lugares eram chamados e como eles eram visualmente? Pode descrever como eles se pareciam e como eram usados pelas pessoas?
11. Quais momentos da sua vida você considera mais importantes ou simbólicos? Pode descrever as características desses momentos?
12. Como você percebe as mudanças ou transformações que ocorreram na sua vida ao longo dos anos? Que impacto elas tiveram em você?

Roteiro de perguntas semiestruturadas sobre as fotografias

1. Você conhece o lugar retratado nesta fotografia?
2. O que essa fotografia faz você lembrar? Que memórias ou sentimentos ela evoca?
3. Você acredita que o lugar mostrado na fotografia faz parte da memória coletiva de Porto Franco? Por quê?
4. As mudanças que ocorreram nesse espaço afetaram suas memórias sobre ele? Se sim, de que maneira?
5. Você acha que a preservação de espaços como o mostrado na fotografia contribui para a história de Porto Franco? Em que sentido?

ANEXO B**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

Prezado (a) Senhor (a)

Gostaríamos de convidá-lo (a) a participar de nosso estudo sobre Lugares e Memórias em Porto Franco/MA. A pesquisa será realizada através de entrevistas, questionários, gravações e fotos. Trata-se de uma dissertação de mestrado, desenvolvida por Maisa Marinho Dias discente no Programa de Pós Graduação em Sociologia (PPGS) na Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e orientada pelo professor Dr. Rogério de Carvalho Veras da mesma instituição, que podem ser contatados pelos e-mails respectivamente; maisa.dias@discente.ufma.br e rogerio.veras@ufma.br

A qualquer momento da realização deste estudo, qualquer participante/pesquisado poderá receber os esclarecimentos adicionais que julgar necessários. Qualquer participante poderá recusar-se a participar ou retirar-se da pesquisa em qualquer fase da mesma, sem nenhum tipo de penalidade, constrangimento ou prejuízo aos mesmos. O sigilo das informações será preservado através de adequada codificação dos instrumentos de coleta de dados. Todos os registros efetuados no decorrer desta investigação serão usados para fins unicamente acadêmico-científicos e apresentados na forma de mestrado, monografia ou artigo científico, não sendo utilizados para qualquer fim comercial.

Em caso de concordância com as considerações expostas, solicitamos que assine este “Termo de Consentimento Livre e Esclarecido” no local indicado abaixo. Desde já agradecemos sua colaboração e nos comprometemos com a disponibilização à instituição dos resultados obtidos nesta pesquisa, tornando-os acessíveis a todos os participantes.

Eu, _____, assino o termo de consentimento, após esclarecimento e concordância com os objetivos e condições da realização da pesquisa, permitindo, também, que os resultados gerais deste estudo sejam divulgados sem a menção dos nomes dos pesquisados.²⁷

Imperatriz, 20 de março de 2024

Nome do entrevistado e assinatura

²⁷ Unidade Professor José Batista de Oliveira – Centro de Ciências Sociais, Saúde e Tecnologia – Rua Urbano Santos, S/N - Centro, Imperatriz - MA, 65900-000. Contato: (99) 3529-6023-
E-mail: ppgs.ccsst@ufma.br.