

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ – UFPI  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – CCHL  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
CURSO DE BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

LUCAS COELHO PEREIRA

**A canoa, o barro e o santo: memória e marcadores identitários  
no Poti Velho, Teresina-PI**

Teresina  
Fevereiro de 2014

LUCAS COELHO PEREIRA

**A canoa, o barro e o santo: memória e marcadores identitários  
no Poti Velho, Teresina-PI**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado  
ao Departamento de Ciências Sociais como  
requisito de avaliação na disciplina “Projeto,  
Pesquisa e Monografia III”.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Beatriz Martins dos  
Santos Seraine.

Co- orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Dione  
Carvalho de Moraes

Teresina-PI  
Fevereiro de 2014

LUCAS COELHO PEREIRA

**A canoa, o barro e o santo: memória e marcadores identitários  
no Poti Velho, Teresina-PI**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado  
ao Departamento de Ciências Sociais como  
requisito de avaliação na disciplina “Projeto,  
Pesquisa e Monografia III”.

BANCA EXAMINADORA

---

Presidente: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Beatriz Martins dos Santos Seraine  
Universidade Federal do Piauí- UFPI

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Andréa Lourdes Monteiro Scabello  
Universidade Federal do Piauí- UFPI (Membro titular)

---

Prof.<sup>o</sup> Dr.<sup>o</sup> João Miguel Manzolillo Sautchuk  
Universidade Federal do Piauí- UFPI (Membro titular)

---

Prof.<sup>o</sup> Dr.<sup>o</sup> Ferdinand Cavalcante Pereira  
Universidade Federal do Piauí- UFPI (Membro suplente)

*Para minha Mãe (Maria de Lourdes Machado Coelho) e  
para meu Pai (Francisco da Silva Pereira), com amor.*

## AGRADECIMENTOS

A Deus e à espiritualidade que me acompanha tanto nesta como em outras vidas.

Aos/as moradores/as do bairro do bairro Poti Velho. Aqui, agradeço especialmente as artesãs da Cooperativa de Artesanato do Poti Velho, mulheres que, sem sombra de dúvidas, são merecedoras de toda minha gratidão.

Ao Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento Científico e Tecnológico- CNPq, pela bolsa de pesquisa junto ao Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica- PIBIC.

Às minhas duas orientadoras: professora Maria Dione Carvalho de Moraes, pessoa que eu muito admiro, por ter guiado de maneira ética, afetuosa e responsável os meus primeiros passos no âmbito da pesquisa em Ciências Sociais, e pelas críticas e sugestões com relação a este trabalho em todas as suas etapas; à professora Ana Beatriz Martins dos Santos Seraine, por ter-me aceitado orientar neste último semestre de feitura da monografia. Suas considerações sobre a pesquisa também foram de especial importância para mim.

Ao Paulo Henrique Couto Machado por suas conversas e ensinamentos sempre valiosos.

À Universidade Federal do Piauí

A todos os/as funcionários/as do Departamento e da Coordenação do Curso de Ciências sociais. Bem como aos professores e professoras do curso, pessoas das quais sempre levarei a honra e a alegria de ter sido aluno.

À professora Andrea Scabello e aos professores João Miguel e Ferdinand Pereira por terem aceitado o convite de participar da banca.

A todos os colegas e amigos conquistados no decorrer do Curso de Ciências Sociais, especialmente os da minha turma, que entraram na universidade junto comigo, em 2010. Valeu, Raul, Élyda, Ricardo, Lisandra, Felipe, Bruna, Lamara, dona Ilmar, Alisson, Sâmara, Nayra, Alexandre, Thiara, Laís, Fernanda Ananda e todos os outros!!!!

Ao povo daqui de casa: meus pais, minha irmãs (Lívia, Lara e Rhayka), meus tios e minhas tias, meus primos e minhas primas, meu avô e minha avó (*in memorian*), à Dadá e ao Dodô, aos vizinhos e às vizinhas, aos amigos e às amigas, ao padrinho e à madrinha e aos meus afilhados...

Aos amiguinhos de muitas peripécias: Diego, Igor e Sanlay.

À Cidianna pela força e carinho nos momentos finais desta monografia

A todos e todas, citados/as ou não, encarnados ou desencarnados, o meu muito obrigado!

## RESUMO

O presente trabalho tem como *lócus* de estudo o bairro Poti Velho (zona norte da cidade de Teresina- PI). Assim, objetiva compreender como sentidos e marcadores identitários, relacionados a este bairro, são acionados na memória social do Poti Velho em narrativas orais, práticas cotidianas e extraordinárias. Constitui-se de trabalho etnográfico, em que se procura perceber os mecanismos através dos quais o bairro dialoga sua imagem (auto - apresenta e apresenta-se) para o “outro”. No contexto, hábitos e práticas como a pesca, a religiosidade de matriz católica, o artesanato e o trabalho nas olarias são destacados como diacríticos da identidade do potizeiro no diálogo com a memória local e com os sentidos produzidos na inter-relação entre o bairro e a cidade de Teresina.

**Palavras- chave:** Identidade. Memória. Bairro.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1-</b> Poti Velho: recorte do mapa de Teresina fornecido pela Secretaria Municipal de Planejamento Urbano.....	36
<b>Figura 2-</b> Fachada do mercado público.....	38
<b>Figura 3-</b> Interior do mercado público.....	38
<b>Figura 4-</b> Cemitério do Poti Velho. (Fachada).....	39
<b>Figura 5-</b> Unidade Escolar Firmina Sobreira. (Entrada).....	40
<b>Figura 6-</b> Unidade Escolar Firmina Sobreira. (Fachada).....	40
<b>Figura 7-</b> Unidade Escolar Petrônio Portela. (Entrada).....	40
<b>Figura 8-</b> Vista frontal da Unidade Escolar Petrônio Portela.....	40
<b>Figura 9-</b> Escola Municipal Iolanda Raulino (Fachada).....	40
<b>Figura 10-</b> Centro Municipal Infantil Peixe Vivo.....	40
<b>Figura 11-</b> Centro Social Piratinga Clube. (Fachada) .....	41
<b>Figura 12-</b> Blocos carnavalescos em desfile.....	42
<b>Figura 13-</b> Boi (artefato) Terror do Nordeste.....	43
<b>Figura 14-</b> Ensaio do Boi Terror do Nordeste.....	44
<b>Figura 15-</b> Venda de barro no Pólo Cerâmico.....	44
<b>Figura 16-</b> Parque Ambiental Encontro dos Rios.....	44
<b>Figura 17-</b> Praça do Poti Velho com Igreja do bairro, ao fundo.....	44
<b>Figura 18-</b> Mapa Etnográfico do Poti Velho.....	45
<b>Figura 19-</b> Mercado de peixes no Poti Velho.....	70
<b>Figura 20-</b> Vendedora de Peixes no Poti Velho.....	70
<b>Figura 21-</b> Uma tarrafa e suas partes.....	72
<b>Figura 22-</b> Representação gráfica da engancha.....	73
<b>Figura 23-</b> A canoa.....	76
<b>Figura 24-</b> Oleiros no fabrico de tijolos. Bairro Poti Velho.....	81
<b>Fotografia 25-</b> Trabalhador em barreiro na região do Poti Velho.....	83
<b>Figura 26-</b> Mulher oleira.....	88
<b>Figura 27-</b> Mulher do pescador.....	88
<b>Figura 28-</b> Mulher ceramista.....	88
<b>Figura 29-</b> Mulher religiosa.....	88
<b>Figura 30-</b> Mulher das continhas.....	88
<b>Figura 31-</b> Rede sociotécnica do artesanato cerâmico no Poti Velho.....	91

<b>Figura 32-</b> Rua Desembargador Flávio Furtado, Poti Velho, antes do Pólo Cerâmico. Década de 1990.....	94
<b>Figura 33-</b> Rua Desembargador Flávio Furtado, Poti Velho, antes do Pólo Cerâmico. Início dos anos 2000.....	94
<b>Figura 34-</b> Festa para São Cosme e Damião em Terreiro no Mafrense.....	97
<b>Figura 35-</b> Fachada da Igreja de Nossa Senhora do Amparo, no Poti Velho.....	100
<b>Figura 36-</b> Imagem da Nossa Senhora do Amparo da Igreja do Poti.....	103
<b>Figura 37-</b> A “parte social” dos festejos.....	109
<b>Figura 38-</b> Palco armado na quadra de esportes da Praça do Poti.....	111
<b>Figura 39-</b> Missa na praça do Poti Velho, no festejo de São Pedro.....	112
<b>Figura 40-</b> A mesa do leilão.....	113
<b>Figura 41-</b> Solenidade de entrega do Troféu Cabeça de Cuia.....	116
<b>Figura 42-</b> Decoração interna do bar do professor Rodrigues.....	116
<b>Figura 43-</b> Cais do “Restaurante o Pesqueirinho”.....	120
<b>Figura 44-</b> As corredoras minutos antes da largada.....	121
<b>Figura 45-</b> Os pescadores em volta da fogueira.....	123
<b>Figura 46-</b> Wilson e sua canoa.....	123
<b>Figura 47-</b> A plateia da corrida.....	125
<b>Figura 48-</b> Competidores alcançando o ponto de chegada.....	125
<b>Figura 49-</b> Com microfone na mão, o gritador do bingo.....	127
<b>Figura 50-</b> São Pedro é transportado para a lancha.....	130
<b>Figura 51-</b> Procissão para São Pedro.....	131

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	10
O bairro Poti Velho.....	12
Delimitando o objeto de estudo: um pouco de história.....	14
Concepção da pesquisa: arquitetando, olhando, ouvindo e escrevendo.....	18
Cidade, identidade e memória <i>barrial</i> : elementos conceituais.....	19
Por que o bairro?.....	21
Identidade e memória: alinhando conceitos.....	23
Operacionalização da pesquisa.....	31
<b>Capítulo1: Fronteiras, pertencimentos <i>barriais</i> e memória oral no Poti Velho</b> .....	35
1.1. Na rua: mapeando o Poti Velho.....	36
1.2. Que pedaço é este? Resignificando limites e identidades.....	46
1.2.1. Fronteiras em movimento.....	46
1.2.2. Afinal, o que é ser <i>potizeiro/a</i> ?.....	53
1.3. “Teresina nasceu aqui!”: memória em narrativas.....	59
<b>Capítulo 2: A canoa e o barro</b> .....	68
2.1. A pesca artesanal no Poti Velho.....	68
2.2. O barro no bairro: atores, matéria-prima, e processos.....	79
2.2.1. Dos ofícios oleiro e ceramista no Poti Velho.....	79
<b>Capítulo 3: Fé e festa</b> .....	96
3. 1. Religiosidade, memória e identidade: no Poti, só há católico/as?.....	96
3.2. Nossa senhora do Amparo: a santa do lugar.....	99
3.3. São Pedro: o festejo do padroeiro dos pescadores.....	104
3.3.1. A ideia de seu Panta: o evento inaugurador do festejo de São Pedro.....	106
3.3.2. O festejo: entre o “religioso” e o “social”.....	107
3.3.3. A entrega do Troféu Cabeça de Cuia.....	116
3.4. Vinte e nove de junho - o dia do santo.....	118
3.4.1. Nas pegadas de São Pedro: seguindo a procissão térreo-fluvial.....	129
<b>Considerações finais</b> .....	133
<b>Referências</b> .....	135
<b>Apêndice</b> .....	146

## INTRODUÇÃO

Durante décadas, a antropologia caracterizou-se pela enorme distância, tanto cultural quanto geográfica, entre os pólos pesquisado e pesquisador. Neste contexto, o estudo da realidade do próprio cientista social (no caso, ocidental) caberia, então, aos estudiosos de outras áreas, como a sociologia ou a ciência política. Hoje, Peirano (1997), ao citar Clifford Geertz, diz que os nativos somos nós, “o outro podendo estar além-mar ou no fim do corredor” (PEIRANO, 1997, p.72). A partir das décadas de 1950/1960, portanto, a antropologia começa a fazer o caminho de volta para casa. A comunidade acadêmica percebe que o que caracteriza o empreendimento antropológico é justamente sua abordagem e não seu objeto de estudo (PEIRANO, 1997). Assim, as cidades, por exemplo, configuram-se como riquíssimos campos de pesquisa.

Por outro lado, ainda nas décadas de 1920/1930, como lembra Magnani (2012), pesquisadores do Departamento de Sociologia<sup>1</sup> da Universidade de Chicago, perante as intensas transformações vivenciadas pela cidade de Chicago, (crescente fluxo de imigrantes, aumento vertiginoso da população, série de problemas decorrentes de tais fenômenos) tomaram o contexto urbano como foco de suas análises.

No Brasil, nas décadas de 1970/1980, e sob a influência, sobretudo, dos estudos norte americanos, desenvolveram-se linhas diversas de pesquisa na área de antropologia urbana a qual constitui, hoje, um campo amplo de investimentos em pesquisa, em diversas áreas do conhecimento (MAGNANI, 2012).

Com estas breves considerações, quero enfatizar a importância dos estudos urbanos nas ciências sociais, para situar, em uma perspectiva socioantropológica, este estudo do bairro Poti Velho, em Teresina, Piauí.

Em 2011, iniciei minha iniciação científica participando da pesquisa “Mulheres do Poti” (Gênero, identidade, memória: arte cerâmica e economia da

---

<sup>1</sup>Sobre um diálogo acerca das interfaces entre sociologia e antropologia no que diz respeito ao estudo de/em contextos urbanos, ver Frúgoli (2005).

cultura)<sup>2</sup> (MORAES, 2011), sobre artesanato cerâmico desenvolvido por artesãs na Cooperativa de Artesanato do Poty Velho- Cooperat- Poty<sup>3</sup>, na condição de bolsista PIBIC/CNPq. Meu contato com o bairro e, conseqüentemente, com o tema desta monografia, teve início com este trabalho de pesquisa.

Nas idas a campo, nos anos de 2011 e 2012 contei, na maioria das vezes, com a companhia da coordenadora (e minha orientadora<sup>4</sup>) da pesquisa “Mulheres do Poti”. Inspirado pela minha experiência de iniciação científica, decidi realizar esta monografia de conclusão de curso, sobre o bairro Poti Velho, com pesquisa iniciada no início de 2013.

Com novas perguntas, sou tomado no Poti Velho, como fotógrafo, jornalista e até mesmo seminarista, esta última representação, descobri, devido às sandálias de couro que frequentemente utilizava nas idas a campo. Desde dois mil e onze, quando iniciei a referida experiência de pesquisa no Poti Velho, na Cooperart, passei a ser conhecido como “um rapaz da universidade que está pesquisando para escrever um livro”. Certa vez surpreendi-me quando, acompanhando uma artesã à missa, por ocasião do festejo de São Pedro, no bairro, esta me apresenta a uma amiga, simplesmente, como: “o rapaz que convive com a gente, lá, na cooperativa”.

Com isto, quero lembrar que ao pesquisarmos, se por um lado elaboramos teorias e construímos significados sobre os sujeitos abordados, por outro lado, o pólo pesquisado também interpreta e significa, pelos seus prismas, o pólo pesquisador. Cunegatto, Rocha e Eckert (2005) afirmam que, por mais que nós, antropólogos, sociólogos ou politicólogos, expliquemos quem somos, o que queremos e o que fazemos, os sentidos que nos são atribuídos pelos sujeitos da pesquisa nem sempre são condizentes com aquilo que verbalizamos.

---

<sup>2</sup> Sob orientação e coordenação da professora doutora Maria Dione Carvalho de Moraes, do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Piauí. A pesquisa foi realizada em dois períodos: inicialmente, de 2011/2012 e com renovação aprovada para 2012/2013. Em ambos, atuei pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) com bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)

<sup>3</sup> A grafia do nome do bairro é Poti. A da Cooperart é Poty.

<sup>4</sup> Que, devido a afastamento para Estágio Pós-Doutoral, em novembro de 2013, não pode continuar o trabalho de orientação desta Monografia. Este foi assumido pela Profa. Dra. Ana Beatriz Martins Seraine, do DCIES/CCHL/UFPI, cuja tese de doutorado (SERAINÉ, 2009) teve como campo empírico o Bairro Poti Velho

A partir do Pólo Cerâmico do Poti Velho e com o auxílio de artesãos/ãs que lá moram e trabalham, fui levado a outros domínios do bairro. Nestas andanças, diversos questionamentos surgiram/foram retomados. Um deles, sobre o qual já realizara algumas incursões (MORAES e PEREIRA, 2012a), aprofundadas por Moraes (2013), referia-se às formas pelas quais o Poti é construído/representado na historiografia local

Embora a trajetória do bairro não seja objeto de grande número de pesquisas, ele aparece representado em narrativas sociográficas em momentos que demarcam sua trajetória, como, por exemplo, o período de transferência da capital da Província, de Oeiras para a, hoje, cidade de Teresina. Mais recentemente, surgem outras abordagens sobre as relações do bairro com a cidade. Contudo, apesar das produções recentes sobre o Poti Velho e algumas de suas expressões culturais, há carência de estudos mais aprofundados acerca da realidade sociocultural do bairro com ênfase na dimensão identitária.

Neste estudo, portanto, pretendo compreender o processo de construção de marcadores identitários (MENDES, 2002; OLIVEIRA, 1976, 2006; WOODWARD, 2000) acionados por moradores/as do Poti Velho tanto em suas práticas cotidianas (como a pesca e o artesanato cerâmico) e extraordinárias (DAMATTA, 1997), (como a procissão de São Pedro), quanto nas memórias e narrativas orais. Tais práticas e narrativas constituem uma memória social (HALBWACHS, 1990; POLACK, 1989, 1992; CONNERTON, 1999) deste bairro. Apresentarei mais a frente as perspectivas teóricas desta abordagem.

Como contribuição teórica, esta pesquisa visa mostrar, através da pesquisa empírica, em diálogo com a literatura especializada, o processo de construção de marcadores identitários no Poti Velho. Além disto, contribui com o objetivo de cobrir lacunas na literatura socioantropológica referente à cidade de Teresina, a partir de seus bairros. Como contribuição prática, o trabalho traz para o debate público elementos importantes no que tange aos mecanismos de construção e reconstrução da cidade de Teresina através de seus bairros, especificamente, do Poti Velho.

## **O bairro Poti Velho**

O Poti Velho localiza-se na Zona Norte de Teresina, capital do Piauí, e é conhecido e reconhecido por moradores/as da cidade como seu bairro mais antigo. De acordo com o censo demográfico do IBGE, de 2010, um total de três mil setecentas e trinta pessoas (3.730) habitam o bairro, das quais 53,43% são mulheres e 46,57%, homens.

O bairro encontra-se na confluência de dois importantes rios da Bacia Hidrográfica Parnaibana Piauiense (MACHADO, 2002): o Rio Parnaíba<sup>5</sup> (margem direita) e o Rio Poti<sup>6</sup> (margem esquerda). O Poti Velho caracteriza-se, comumente, como comunidade pesqueira, oleira, e ceramista. De fato, não é difícil encontrar alí, à porta das residências, artesãos/ãs a venderem seus produtos: jarros, potes, filtros, luminárias e diversas peças cerâmicas decorativas e utilitárias. (SERAINÉ, 2009; MORAES, 2013; MORAES e PEREIRA, 2012b), além de pescados. A pesca artesanal está presente na vida cotidiana tanto na prática pesqueira, no consumo de pescados na alimentação, nas figuras de pescadores, de mulheres de pescadores, e de peixes, representadas no artesanato cerâmico local, como apresento no capítulo 2 desta monografia.

Uma identificação marcada pela religiosidade também é acionada por moradores/as e visitantes. Em especial, pelo catolicismo popular<sup>7</sup>: anualmente, no mês de junho, ocorrem os festejos em louvor a São Pedro, santo protetor dos/as pescadores/as. Nesta ocasião, no dia vinte e nove do mesmo mês, ocorre uma procissão flúvio- terrestre, que se inicia em lanchas e barcas, sobre as águas do Poti e termina nas ruas do bairro, quando a imagem de São Pedro chega à Igreja local, tema que apresento no capítulo 3 desta monografia. Embora esta seja uma expressão da identidade cultural do bairro, outras

---

<sup>5</sup> O rio Parnaíba, da nascente a foz, tem uma extensão de 1.484 Km e banha os estados brasileiros do Piauí e do Maranhão, fazendo a divisa entre ambos (ARAÚJO, 2006). A bacia hidrográfica deste rio apresenta área de aproximadamente 342.988 Km<sup>2</sup> (ARAÚJO, 2006). O Parnaíba é um rio perene e sua principal nascente localiza-se na Chapada das Mangabeiras, limite sul do Piauí com o Maranhão, a 800 metros de altitude (ARAÚJO, 2006).

<sup>6</sup> O rio Poti nasce na Serra da Joanhina, estado do Ceará, a 600 metros de altitude (ARAÚJO, 2006). É um rio temporário, uma sub- bacia do rio Parnaíba em território piauiense, possui área aproximada de 55.300 Km<sup>2</sup> e extensão estimada de 550 km (ARAÚJO, 2006).

<sup>7</sup> Aqui, o termo “catolicismo popular” não é entendido como algo que se opõe a um “catolicismo erudito”, fazendo-lhe resistência e guardando com o mesmo relações hierárquicas. Desta forma, com base em Brandão (1989) e Zaluar (1983), “catolicismo popular” é tomado como uma categoria híbrida que agrega em si tanto traços de um catolicismo eclesial quanto elementos de outras tradições religiosas em um constante processo de (re) significação.

expressões religiosas convivem e dialogam neste catolicismo popular: igrejas de matriz protestante, e terreiros de Umbanda podem ser vistos no Poti Velho e em seu entorno. Outras práticas extraordinárias como blocos carnavalescos e bumba-meu-bois são encontradas no bairro, demarcando a diversidade cultural do lugar, como indico, inicialmente, no capítulo 1 desta monografia.

### **Delimitando o objeto de estudo: um pouco de história**

Sem a pretensão de escrever “a história do Poti Velho” ou de me aprofundar sobre a temática da presença indígena em solo piauiense, por exemplo, apresento elementos de uma sociografia<sup>8</sup> (SOUZA, 1977) do bairro (MORAES e PEREIRA, 2012a; MORAES, 2013), isto é, diferentes formas pelas quais o pensamento social escrito (pelo menos, parte dele) discorre sobre o Poti. Neste sentido, não é feita distinção entre textos de historiadores, jornalistas, cronistas, e ensaístas. O material a seguir mostra, portanto, trajetórias e itinerários do bairro em textos sócio-históricos diversos.

Autores como Machado (2002) e Baptista (2009), embasados em registros do século XVII, apontam para a existência de populações indígenas na confluência dos rios Parnaíba e Poti. De acordo com ambos, o que hoje denominamos bairro Poti Velho, seria reduto de índios da tribo Poti, pertencente à nação Tremembé. Outro historiador, Cláudio de Melo (1993), também se mostra partidário desta visão e diz ainda que, por volta de 1660, tropas bandeirantes lideradas pelo desbravador paulista Domingos Jorge Velho instalaram-se na Barra do Poti. Assim, de acordo com Melo (1993) índios e bandeirantes viviam de modo quase harmônico nos labores com o gado e as plantações. Contudo a estadia de Jorge Velho na desembocadura do Poti seria rápida, visto que, em meados da década de 1680, o bandeirante deixaria as terras, hoje, piauienses.

Neste contexto, Cardoso e Dourado (2003) afirmam que já na segunda metade do século XVIII a região do hoje considerado bairro Poti Velho, já possuía um considerável contingente populacional e dinâmica vida comercial. Lá, conforme estes autores, residiam populações pesqueiras que, além da pesca, viviam do cultivo de algumas espécies vegetais. A prosperidade deste

---

<sup>8</sup> Este tema, a sociografia do bairro, aqui abordado de maneira breve, já foi debatido em Moraes e Pereira (2012a) e Moraes (2013).

aglomerado populacional é creditada à sua privilegiada localização, visto que se constituía em local de passagem obrigatório a qualquer viajante que se deslocasse de Oeiras, localizada no centro-sul da então Província de São José do Piauí, para o litoral, ao norte (CARDOSO e DOURADO, 2003). Assim, a população continuava a aumentar e a vida florescia na Barra do Poti até que em 1794 tem lançada a pedra fundamental da Igreja de Nossa Senhora do Amparo, localizada na beira do rio Poti (margem esquerda) (MELO, 1993).

Em 1832 a povoação do Poti é elevada à condição de vila (NUNES e ABREU, 1995). Tal fato aponta para a efervescência populacional e econômica desta localidade, pois, na confluência de dois importantes rios da Bacia Hidrográfica Parnaibana Piauiense (MACHADO, 2002), a Vila do Poti mostrava-se um estratégico ponto de comunicação com toda a Província. O que, por exemplo, diferia da condição geográfica da capital Oeiras, com difíceis condições de comunicabilidade com outras regiões. Esta situação, conforme Nunes e Abreu (1995), motivaria a transferência da capital: de Oeiras para a, hoje, Teresina, processo iniciado logo na primeira metade do século XIX.

Contudo a Vila do Poti fora considerada pelo então governador da Província, José Antônio Saraiva, como um local impróprio para a edificação de uma nova capital, isto por conta das enchentes que assolavam esta região, cuja população via-se constantemente às voltas com febres endêmicas, o que dava ao lugar um quê de decadência e pobreza (CHAVES, 1998). Assim, com a promessa de apoiar a fundação de uma nova capital, o governador Saraiva conseguiu convencer parte dos moradores da Vila do Poti a se transferirem para a Vila Nova do Poti<sup>9</sup>, localizada a seis quilômetros ao sul da antiga Vila, em uma localidade denominada de Chapada do Corisco (CHAVES, 1998). Assim, ao norte da cidade nascente, ficou a Vila do Poti, isto é, Vila Velha do Poti<sup>10</sup> que, com a fundação de Teresina em 1852, transformou-se em um bairro da cidade: o Poti Velho (NUNES e ABREU, 1995).

---

<sup>9</sup> Conforme Moraes (2013), “a cidade [de Teresina] teve como núcleo de povoamento original o local hoje denominado Praça Marechal Deodoro, ou “Praça da Bandeira”, cravada no sítio identificado como Centro Histórico de Teresina, denominado, inicialmente, Largo do Amparo, devido à Igreja Matriz de Nossa Senhora do Amparo ali erigida. Ao redor deste largo construíram prédios públicos como mercado, assembleia, sede do governo, tesouro provincial.” (MORAES, 2013, p.32)

<sup>10</sup> Vila Velha do Poti em contraposição à Vila Nova do Poti, que seria o núcleo central de povoamento da nascente cidade Teresina, como referido na nota de rodapé anterior.

Diante destes escritos, que falam do bairro Poti Velho como um local dos inícios (MORAES e PEREIRA, 2012<sup>a</sup>; MORAES, 2013), é possível perceber a região do Poti Velho referida como insalubre, sujeita a febres endêmicas e outras calamidades. Numa sociografia do bairro, portanto, destacam-se claramente estes dois tempos, não necessariamente apartados entre si: 1/ O bairro como lugar das origens, palco dos primeiros povoadores da região; 2/ O bairro como lócus de pobreza e miséria tal qual apontado por Machado (1976) ou, como dizem ainda Façanha, Leal e Chaves (2003), enquanto uma localidade que não acompanhou o desenvolvimento sócio-histórico da cidade de Teresina.

Com base em Moraes e Pereira (2012a) e Moraes (2013), um terceiro tempo vem à tona: o Poti Velho como espaço de intervenções urbanísticas. Mais recentemente, o Projeto Lagoas do Norte-PLN (2011) traz como objetivo (re)vitalizar e (re)urbanizar bairros como o Poti e outros, também localizados na zona norte da cidade de Teresina. Este movimento, ainda em curso com as atividades do PLN, provoca influxos e novas dinâmicas nos processos de construção identitária de moradores/as do bairro, o que chama a atenção, sobretudo, quando tomamos como objeto de análise interações e diálogos travados entre habitantes do lugar e representantes do poder municipal<sup>11</sup>.

Se a referida abordagem sociográfica é produtora de sentidos, voltamos atenção, ainda, a práticas cotidianas diversas, memórias e narrativas orais de habitantes do Poti Velho sobre o lugar onde vivem. Ao acionar tais memórias, na pesquisa, emergem marcadores da identidade local. Nestas narrativas, a pesca interrelaciona-se com a religiosidade, bem como com o artesanato e tantas outras expressões e práticas culturais do bairro. Desta forma, defino como problema desta pesquisa: que sentidos e marcadores identitários, relacionados ao Poti Velho, são acionados, na memória social do bairro, em narrativas orais, práticas cotidianas e extraordinárias<sup>12</sup>, tidas como tradicionais?

---

<sup>11</sup> Ainda que brevemente, e em conformidade com os objetivos deste trabalho, trataremos deste assunto no capítulo 2 desta monografia.

<sup>12</sup> De acordo com DaMatta (1997), no Brasil e em diversas outras sociedades, há uma classificação dos eventos sociais segundo sua ocorrência. Neste contexto, existem eventos considerados parte da rotina cotidiana, muitas vezes designados em nosso país como “‘dia a dia’ ou, simplesmente, ‘vida’” (DAMATTA, 1997, p. 47). Para além destes, existem outros situados fora deste domínio, como as festas, as cerimônias, as solenidades e etc., caracterizados pelo caráter de reunir diversos grupos pessoas e/ou categorias sociais e, assim, fugirem do ciclo da vida diária. Estes eventos são considerados pelo antropólogo fluminense

Como pressuposto inicial e com base nos teóricos da identidade citados anteriormente e discutidos a seguir, entendo que identidade é fruto de um processo, em certa medida, consciente, levado a efeito no interior de determinado grupo e pautado em oposições simbólicas do próprio grupo para com o “outro”. Neste sentido, identidade é vista não de forma essencialista, como representativa da essência e da origem de uma coletividade, porém, como uma construção dotada de múltiplas significações e certa fluidez. Identidade, portanto, pode ser metaforicamente comparada a um dispositivo através do qual nos identificamos perante o outro. No Poti Velho, marcadores identitários do bairro são expressos através do ofício oleiro, do artesanato cerâmico, da pesca, da religiosidade e das festividades. Tais marcadores friccionam-se com novos sentidos que o bairro vai ganhando nas relações com a cidade de Teresina, em um processo de rupturas e continuidades.

Os pressupostos iniciais aqui declarados, nem de longe se constituíram em uma camisa de forças para os resultados do trabalho, pelo contrário: durante o decorrer do trabalho de pesquisa, os mesmos eram constantemente problematizados perante as novas informações obtidas. Assim, lembro Hempell (1976) ao falar que um problema de pesquisa é sempre levantado com base em hipóteses lançadas pelo pesquisador sobre o campo. Neste sentido, o autor afirma que os fatos considerados relevantes a uma pesquisa somente o são com relação às hipóteses que se formula, não ao problema. São justamente aquelas que irão direcionar a investigação científica: não existem, portanto, dados que não sejam reunidos de maneira a abdicarem completamente qualquer hipótese preliminar.

De acordo com o que foi anteriormente exposto, a pesquisa possui como objetivo geral: compreender a memória social do Poti Velho através de sentidos e marcadores identitários acionados por moradores/as em narrativas orais, práticas cotidianas e extraordinárias, tidas como tradicionais. E, como objetivos específicos: 1/Apontar em mapa etnográfico as fronteiras territoriais e simbólicas do Poti Velho a partir das sociabilidades construídas no bairro e em

---

como extraordinários, mas se distinguem, por exemplo, das grandes tragédias, catástrofes ou golpes de sorte pelo fato de serem “*extraordinários construídos pela e para sociedade*”, em oposição aos acontecimentos que igualmente suspendem a rotina do cotidiano, mas são marcados pela imprevisibilidade” (DAMATTA, 1997, p. 47). Neste trabalho, o conceito de práticas extraordinárias é entendido através da perspectiva damattiana de classificação dos eventos sociais brasileiros.

seu entorno; 2/ Apreender, na perspectiva dos/as moradores/as, práticas cotidianas e extraordinárias no bairro, tidas como tradicionais, e como linguagem identitária; 3/Identificar expressões culturais e marcadores identitários do bairro.

### **Concepção da pesquisa: arquitetando, olhando, ouvindo e escrevendo<sup>13</sup>**

Pautado em contribuições teóricas do campo da antropologia urbana como Magnani (1984, 2002, 2012); Velho (1978, 1989, 1999), dentre outros, procurei pensar sobre as vivências no ambiente do bairro Poti Velho, em um olhar mais aproximado das práticas cotidianas de seus/suas habitantes, sem, contudo, perder o foco nas paisagens e equipamentos que compõem este mundo da vida (MAGNANI, 2002).

Desta forma, sem desconsiderar a importância de um recorte específico para um bom exercício etnográfico, procuro não cair na “tentação da aldeia” (MAGNANI, 2002, p. 19) ao analisar os cenários urbanos. Neste contexto, procurei trabalhar de forma que os diferentes enfoques ( “de perto e de dentro” e “de longe e de fora”, propostos por Magnani (2002; 2012) fossem constantemente intercambiados. Destarte, de acordo com as circunstâncias e com os objetivos almejados, procurei modular o olhar, variar as escalas de observação no sentido de não priorizar somente os atores em detrimento dos equipamentos e paisagens (ou vice-versa) e, assim, obter uma visão mais ampla do que pretendia analisar. Velho (1999) forneceu orientação semelhante no que diz respeito ao estudo de sociedades complexas<sup>14</sup> ao considerar que se incorre em grave risco metodológico quando tomamos segmentos ou grupos da sociedade como unidades extremamente independentes e autônomas.

---

<sup>13</sup> Título inspirado em Oliveira (2000).

<sup>14</sup> Para Velho (1999) [1981], as sociedades complexas se caracterizam por possuir uma enorme divisão social do trabalho, além de um alto grau de heterogeneidade cultural, com a convivência de uma diversidade de tradições que podem se assentar em critérios ocupacionais, étnicos, religiosos e etc. Ao falar em “sociedades complexas”, Gilberto Velho deixa explícito, também, a existência de “sociedades não- complexas” , como as sociedades tribais, por exemplo. Neste contexto, o autor aponta que diversas restrições devem ser feitas ao se comparar sociedades distintas quanto ao nível ou dimensão da vida sócio-cultural. Hoje, o conceito de “sociedade complexa” já sofreu reformulações e críticas, como aponta Frúgoli (2005). Assim, trago a contribuição de Peirano (1983), que toma o termo “sociedade complexa”, como uma espécie de etnocentrismo às avessas, uma vez que, para ela, na sua essência, o conceito tem por único ponto de referência a “civilização ocidental” (PEIRANO, 1983, p.97).

Assim, vi-me desafiado a pensar sobre o trabalho da memória em suas inter-relações com marcadores identitários na urbe, no caso, na cidade de Teresina-PI, que se constitui em um espaço, pela sua natureza geopolítica, sujeito a uma permanente tensão entre permanência e mudança.

### **Cidade, identidade e memória *barrial*<sup>15</sup>: elementos conceituais**

Na introdução, referi, rapidamente, o percurso do olhar antropológico e sua guinada para estudos urbanos, assim como a contribuição da Sociologia. Aqui, retomo o tema, teoricamente, lembrando que quando o assunto em pauta é uma ciência social voltada para a urbe, as “narrativas de origem” são consensuais em afirmar o pioneirismo da Escola de Chicago<sup>16</sup>, nos Estados Unidos da América, logo no início da primeira metade do século XX (ECKERT, 2010; MAGNANI, 2012).

De acordo com Magnani (2012), dentre pesquisadores do Departamento de Sociologia da Universidade de Chicago<sup>17</sup>, fortemente influenciados pela sociologia de Georg Simmel, destacaram-se os trabalhos de cientistas como Park (1967) e Louis Wirth (1967), este com a sua clássica definição de cidade entendida como “um núcleo relativamente grande, denso e permanente de indivíduos socialmente heterogêneos” (WIRTH, 1967, p. 96). Em Wirth a cidade é uma miscelânea de povos, raças etnias, etc, local perfeito para a proliferação de “novos híbridos biológicos e culturais” (WIRTH, 1967, p. 98). Neste contexto, variáveis como o tamanho do agregado populacional, densidade e heterogeneidade são categorias importantes no processo de definição da urbe.

---

<sup>15</sup> De acordo com Silva (2009), a palavra “barrial”, oriunda do idioma espanhol, trata-se de um conceito utilizado pelo pesquisador argentino Ariel Gravano. Assim, em termos gerais, o “barrial” pode ser entendido enquanto algo que “conforma um modelo de mundo, uma forma de posicionar-se ante o transcorrer do tempo histórico, uma maneira de relacionar-se com os outros e de definir quem são os outros. É uma grande metáfora social que “utiliza” o espaço do bairro como pretexto para intercomunicar e relacionar outros sentidos mais profundos.” (SILVA, 2009, p. 384- 385). Nesta monografia, contudo, utilizo o termo barrial e seu neologismo correspondente (barriais, no plural) enquanto adjetivos relativos a tudo o que diz respeito a bairro.

<sup>16</sup> Segundo José C. G. Magnani, existe ainda outro antecedente para os estudos que hoje denominamos Antropologia Urbana. Trata-se da Escola de Manchester que, “voltada inicialmente para os problemas de inserção de populações destribalizadas em cidades do norte africano, a partir dos estudos de Max Gluckman, nos anos 1940, readquiriu evidência com a recente valorização dos estudos de rede” (MAGNANI, 2012, p.18)

<sup>17</sup> A Escola de Chicago ficou amplamente conhecida por seus estudos de temas como prostituição, criminalidade, minorias étnicas, delinquência e etc. (MAGNANI, 2012).

A diversidade de culturas e ocupações encontrada, por exemplo, na metrópole é tomada como consequência de sua elevada densidade populacional e, tudo isto, constitui a própria condição de existência da mesma. Simmel (1967), precursor da sociologia feita em Chicago, destacava o alto índice de especialização do trabalho nos centros urbanos.

A metrópole arrebatava o sujeito em todas as suas esferas, inclusive a psíquica e, como consequência, observa-se, segundo Simmel (1967), o desenvolvimento de uma atitude *blasé* por parte do ser metropolitano. Tal ação é caracterizada por certa indiferença do/a homem/mulher metropolitano/a em relação às pessoas e cenários que o/as rodeias. A atitude *blasé* é, na perspectiva de Georg Simmel, um mecanismo de defesa e autopreservação do psiquismo do sujeito metropolitano, fato que o faz parecer frio, calculista e impessoal aos olhos do/a morador/a do campo que, por sua vez, reage de forma pessoal e emotiva aos estímulos provenientes do meio. Campo e cidade, em Simmel (1967), constituem categorias estanques, apartadas entre si, já Wirth (1967) entende essas duas instâncias como extremos de um *continuum*, com influências recíprocas que rompem o limite da própria cidade.

A influência dos pesquisadores dos EUA nas ciências sociais brasileiras fez-se sentir, sobretudo, nos “estudos de comunidade” (MAGNANI, 2012) amplamente praticados em São Paulo pelos membros da Escola Livre de Sociologia Política, por volta das décadas de 1940/1950. Nas décadas de 1970/1980, no Brasil, diversas linhas de pesquisa na área de antropologia urbana já eram desenvolvidas, tanto em São Paulo como no Rio de Janeiro. Neste período, os/as pesquisadores/as

tomaram as áreas periféricas como local de pesquisa, buscando compreender detidamente redes de parentesco e de vizinhança, modos de vida, estratégias de sobrevivência, formas de sociabilidade e representações políticas, com ênfase em dimensões cotidianas e em representações simbólicas. (FRÚGOLI JUNIOR, 2005, p. 142).

Das diversas abordagens sobre as cidades, Magnani (2002) destaca duas consideradas recorrentes, por ele: a primeira delas, ao falar da urbe, aponta para os aspectos desagregadores do processo de urbanização, tais como o colapso do transporte público, a ineficiência da coleta de lixo e do saneamento básico, a falta de moradia e a desigual distribuição de renda (quadro mais presente em países tidos como subdesenvolvidos). A segunda,

geralmente voltada para as grandes metrópoles, caracteriza-se por apresentar uma cidade efervescente de imagens e estímulos diversos (MAGNANI, 2002). Assim, ganham destaque espaços marcados por uma sucessão veloz de cenários. O individualismo atinge níveis altíssimos e a proximidade física entre os habitantes da cidade, decorrente dos altos índices populacionais, convive com uma enorme distância espiritual, pessoal e afetiva que as pessoas guardam com relação às outras no meio urbano. Tais abordagens, mesmo diferentes, possuem consequências extremamente semelhantes: “deterioração dos espaços e equipamentos públicos com a consequente privatização da vida coletiva, segregação, evitação de contatos, confinamento em ambientes, e redes sociais restritas, situações de violência etc.” (MAGNANI, 2002, p. 12). De acordo com o autor, os dois modos de olhar a cidade, referidos, caracterizam-se por possuírem um enfoque “de longe e de fora”, no qual os atores sociais são apartados da paisagem em que vivem e dos equipamentos dos quais se utilizam cotidianamente. Uma cidade onde coexistem grandes estruturas e forças perante as quais seus habitantes são relegados à condição de sujeitos passivos, quase vítimas.

Assumindo outra perspectiva, Magnani (2002) exercita sua análise sobre a cidade através de um olhar/abordagem “de perto e de dentro”, característico da antropologia. Para ele, o simples ato de acompanhar os trajetos de um caminhante anônimo e impessoalizado de uma grande metrópole mostrará o quanto este sujeito está ligado a redes de sociabilidades diversas, envolvendo lazer, trabalho, afetividades, etc. Assim, o autor propõe uma abordagem centrada nos atores sociais, mas não tão próxima a ponto de – focada nas condutas individuais – perder a noção dos equipamentos e da paisagem urbana que com eles interagem.

### **Por que o bairro?**

Vivemos uma era planetária (MORIN, 2000; CASTELLS, 1999). Tudo e todos se encontram intimamente interconectados através de redes de computadores, telefones e etc. O processo de globalização, queiramos ou não, atinge de diferentes modos as mais variadas partes do mundo. Diante desta constatação, não soaria anacrônico realizar estudos voltados para o bairro,

com uma população localizada em um dado espaço delimitado geograficamente? Esta inquietação foi formulada algumas vezes em conversas com colegas pelos corredores da Universidade Federal do Piauí. Fonseca (2004) realiza a mesma pergunta e responde, pelo menos para mim, de forma satisfatória:

Em primeiro lugar, cabe lembrar que os bairros populares da América Latina – mesmo nas maiores cidades – parecem em geral mais com Bethnal Green do que com os "não-lugares" em voga na antropologia "desterritorializada" do "Primeiro Mundo" (Auge, 1991; Sahlins, 1997; Hannerz, 1997). É possível que, na França ou nos Estados Unidos, o ideal urbanista da comunidade territorial não passe de uma "celebração do gueto" (Sennet, 1988, p.359). No Brasil, contudo, a importância do lugar de residência para a organização social é inegável. Gerações de pesquisa mostram como, aqui, as redes de vizinhança e de parentesco mantêm-se relevantes apesar da mobilidade geográfica (FONSECA, 2004, p. 8-9).

De acordo com Mayol (2003), o bairro pode ser definido como uma porção, um domínio do ambiente social que traz consigo tanto dimensões do espaço privado quanto do espaço público. É no bairro onde moradores/as de uma cidade sentem-se efetivamente reconhecidos. Com base em seu estudo sobre o bairro *Crix-Rousse*, na França, consideramos com o autor que o bairro é um local onde se expressa uma arte de conviver com pessoas que estão unidas através da proximidade e da repetição.

Para Léfèbvre (1978), o bairro é uma forma de organização do tempo e do espaço no interior das cidades. Desta forma, sem bairros, poderíamos até ter aglomerações, tecido urbanos, megalópolis, mas, jamais, cidades. No bairro, constroem-se relações pessoais relativamente duráveis e profundas. Todavia, como destaca este autor, o bairro deve ser visto como uma instância que está interconectada a várias outras. A estrutura do bairro – mesmo com escolas, igrejas e estabelecimentos comerciais – depende de outros grupos funcionais de maior abrangência, tais como a municipalidade, por exemplo.

Na cidade, instituições diversas atendem às mais variadas necessidades dos indivíduos. A extrema rotatividade no mercado de trabalho, não raro, impede que as pessoas criem laços mais permanentes umas com as outras (MAGNANI, 1984). Em bairros considerados “periféricos” como o Poti Velho, por exemplo, as ocupações de uma pessoa no decorrer da vida variam enormemente. A pesquisa sobre artesanato no bairro fez-me notar isto ao tomar conhecimento da trajetória de vida de mulheres que, hoje, artesãs,

trabalharam anteriormente como donas-de-casa, vendedoras de cachorro-quente, bordadeiras, cozinheiras em restaurantes, e operárias em fábricas. Assim, como diz Magnani (1984) é, sobretudo, o local de moradia que concentra as pessoas, tornando possível o estabelecimento de relações mais pessoais e duradouras que definem determinada identidade a este local. No caso do Poti Velho, não raro, o local de moradia é, também, o de trabalho.

Na periferia dos centros urbanos, conforme Jose Cantor Magnani, é perceptível a importância que redes de vizinhança, parentesco, e coleguismo, estabelecidas no local de moradia, possuem para as camadas de rendas mais baixas, no sentido de ampliar a sociabilidade restrita da família e, assim, garantir “o mínimo vital e cultural que assegure a sobrevivência” (MAGNANI, 1984, 140 ). Em contrapartida, quando se trata de bairros ocupados por segmentos mais abastados economicamente, diz este autor, via de regra, o local de moradia não ocupa lugar tão central no estabelecimento destas redes de relações sociais que, nestes casos, ampliam-se, sobretudo, por meio das relações profissionais (MAGNANI, 1984).

### **Identidade e memória: alinhando conceitos**

Nas ciências sociais, a discussão acerca de identidade é relativamente recente e remete aos inícios da década de 1970. Todavia, em outras áreas do conhecimento, como na literatura e na filosofia, a discussão em torno de tal conceito é mais antiga (MEDEIROS, 2004). Identidade é um conceito, por excelência, polissêmico pelo fato de trabalhar tanto com os indivíduos quanto com as sociedades de maneira mais ampla, grupos, culturas, etnias, etc. De acordo com Medeiros (2004), diferentes ciências têm abordado o tema da identidade lançando mão de um referencial teórico próprio, específico de sua área. Esta diversidade de matrizes teóricas, de acordo com o autor, pode ser entendida epistemologicamente como um relativismo construtivista, uma vez que tem como pressuposto que a “realidade é uma construção intelectual que toma como base outras construções intelectuais que estabelecem abordagens segundo suas referências teóricas”. (MEDEIROS, 2004, p. 105)

O conceito de identidade caracteriza-se por sua extrema fluidez e remete a uma conceituação mais abrangente sobre identidade social e

identidade cultural. A identidade social de um indivíduo pode ser entendida como uma série de vinculações que o conectam a um sistema social, seja através da vinculação a uma classe social, a uma nação, etc. (CUCHE, 2000) Entretanto, a identidade social também abrange os grupos, visto que todo grupo é dotado de uma identidade que irá defini-lo no conjunto social ao qual pertence (CUCHE, 2000)<sup>18</sup>.

A abordagem do conceito de identidade nas ciências sociais passou por várias construções, chegando à concepção mais aceita na atualidade. Segundo Cuche (2000), podem-se elencar pelo menos três maneiras por meio das quais o termo tem sido abordado: 1/ a abordagem objetivista ou essencialista; 2/ a abordagem subjetivista; 3/ a abordagem relacional. De acordo com a primeira, identidade é concebida como algo imutável, impossibilitado por completo de sofrer qualquer modificação e, desta maneira, impor-se-ia sobre o indivíduo marcando-o permanentemente. Na segunda, identidade é fruto de um processo individual através do qual o indivíduo se vincula a uma coletividade imaginária por ele escolhida. Aqui, identidade aparece como fruto de uma escolha individual e arbitrária. Apesar de demarcar o caráter variável da identidade, a concepção subjetivista confere excessivo valor ao aspecto efêmero da identidade.

Uma terceira abordagem, tida como mais profícua é a utilizada nesta pesquisa. Trata-se da concepção relacional, pela qual identidade é concebida como uma construção elaborada em contextos sociais específicos e, desta forma, serve como guia de representações e escolhas que determinam as posições dos indivíduos. Assim, cabe lembrar mais uma vez Cuche (2000) ao dizer que identidade é, em parte uma negociação entre uma identidade auto-atribuída, isto é, que surge no interior do próprio grupo, e uma identidade atribuída pelos outros.

Identidade, portanto, deve ser vista dentro de um jogo de oposições simbólicas no qual o ato de identificar-se – ser interpelado/a<sup>19</sup> – é sempre

---

<sup>18</sup> Aqui, vale a pena lembrar a diferença existente entre identidade e cultura, que, apesar de estarem inter-relacionadas, são categorias diferentes. A identidade, ao contrário da cultura, é fruto de um processo consciente de diferenciação em relação ao outro, ao passo que a cultura depende em grande parte de processos inconscientes (CUCHE, 2000).

<sup>19</sup> De acordo com Woodward (2000), interpelação é termo utilizado por Louis Althusser para explicar o modo através do qual os sujeitos são “recrutados para ocupar posições de sujeito” (WOODWARD, 2000, p. 51), identificando-se com determinado posicionamento. Para a autora,

acompanhado por um processo de diferenciação (WOODWARD, 2000). Neste contexto, diz a autora, identidade depende intrinsecamente da diferença, ou melhor, da marcação desta diferença que, por sua vez, dá-se tanto através de sistemas simbólicos de representação quanto por formas de exclusão social. No processo de compreensão das identidades, é condição *sine-qua-non* perceber as formas pelas quais a cultura delinea fronteiras e discrimina a diferença. “A diferença é aquilo que separa uma identidade da outra, frequentemente na forma de oposições, [...] onde as identidades são construídas por meio de uma clara oposição entre “nós” e “eles”.(WOODWARD, 2000, p. 41).

Como indivíduos, transitamos por lugares e ambientes variados. Desta forma, embora nos vejamos como sendo sempre “a mesma pessoa” (WOODWARD, 2000, p. 30), não é preciso muito esforço para perceber o quanto nos posicionamos de formas diferentes de acordo com os papéis e lugares que representamos no jogo de nossas interações cotidianas. Assim, é plenamente concebível que pensemos identidade, não como estática, mas como algo fluido, polissêmico e plural. Hall (1998), ao falar da existência das múltiplas identidades dos sujeitos no mundo contemporâneo, contribui para pensarmos marcadores identitários como diacríticos de identidades diversas.

#### Nesta direção, identidade

funciona como articulador, como ponto de ligação, entre os discursos e as práticas que procuram interpelar-nos, falar-nos ou colocar-nos no nosso lugar enquanto sujeitos sociais de discursos particulares, por um lado, e, por outro, os processos que produzem a subjetividade, que nos constroem como sujeitos que podem falar e ser falados (MENDES, 2002, p. 503).

Conforme assinala Mendes (2002), é nítida a importância da interação nos processos de construção identitária. A identidade é formada no ruído, na fricção que ocorre entre diferentes atores e lugares de socialização. Desta forma, pode ser vista como algo que se constrói e se reconstrói continuamente nas interações sociais. Isto pode ser melhor compreendido quando pensamos com Oliveira (1976; 2006) que, ao falar do caráter contrastivo da identidade

---

esse processo de interpelação dá-se no nível do inconsciente e constitui-se em uma forma de descrever os caminhos pelos quais os indivíduos passam a adotar posições particulares, ou seja, identidades específicas no jogo das interações sociais. Nesta perspectiva, nossas identidades são frutos dos posicionamentos que assumimos (ou que somos interpelados a assumir).

étnica, coloca que esta só se afirma para se diferenciar de uma pessoa ou de um grupo, por exemplo. É uma identidade que aparece por meio da oposição e, em hipótese alguma, se constrói isoladamente. Oliveira (1976), portanto, assinala que a identidade étnica só pode ser definida com relação a um sistema de identidades étnicas, valorizadas de modos diferentes e em contextos específicos. Este antropólogo elenca duas propriedades estruturais do processo de identificação étnica: 1/ o caráter contrastivo da identidade étnica e seu acentuado viés de oposição, objetivando, desta forma, uma afirmação individual ou grupal; 2/ a capacidade de manipulação da identidade em situações nas quais é possível “escolher” se definir entre algumas identidades étnicas possíveis<sup>20</sup>.

Oliveira (1976) retrata o caso dos Kinikináu, minoria étnica quando comparada aos Terêna (no Mato Grosso), considerados os “donos do lugar”. Cotidianamente, os Kinikináu se relacionam com os Terêna e, neste contato, evitam qualquer ação que aluda à sua identidade Kinikináu, inclusive, casamentos são feitos entre jovens Kinikináu e jovens Terêna. Contudo, diante da presença do pesquisador ou de outra pessoa de fora, afirmam-se como Kinikináu, diferenciando-se dos Terêna com base em uma ““identidade histórica””(OLIVEIRA, 1976, p. 13), de modo a se mostrarem melhores do que eles (Terêna).

Outros episódios de manipulação da identidade, no caso, étnica, são relatados pelo autor.

Trata-se do índio F. S., filho de pai Layâna (um subgrupo Guaná, tal como o grupo Terêna) e mãe Terêna. Embora a filiação obedeça a um padrão patrilinear, F. S. invoca sua identidade Layâna quando assume o papel de *koixomunetí* [médico-feiticeiro], em face do maior prestígio que goza o maior *koixomunetí* de Cachoeirinha (e provavelmente das aldeias em seu conjunto), o igualmente Layâna Gonçalo- que se serve em seus rituais xamanísticos de palavras da língua Layâna que efetivamente não domina; faz das palavras Layâna um uso quase cabalístico, como para impressionar seus clientes Terêna. Mas frequentemente F. S. está a invocar sua identidade Terêna, alegando tê-la por direito porque sua mãe era Terêna. Sua ambição em se tornar “capitão de aldeia” leva-o a jogar com suas duas identidades “virtuais”, dependendo das pessoas e com quem interage (OLIVEIRA, 1976, p. 11)

Os casos expostos apontam para a constatação de que os processos de identificação são sempre situacionais e históricos: em determinados

---

<sup>20</sup> O que remete ao conceito de estratégias identitárias (CUCHE, 2000)

períodos e/ou situações certas expressões identitárias podem fazer-se presentes com mais ênfase, em detrimento de outras. Fato que pode variar consideravelmente, a depender dos grupos e dos interesses em questão. Woodward (2000) diz que, não raro, ao afirmar uma identidade, pode-se procurar legitimá-la com base na referência a um passado tomado como autêntico e real o suficiente para validar a identidade pretendida. O sujeito fala de uma posição cultural e histórica que lhe é particular. Penso, com Woodward (2000), que ao reivindicar determinado passado está-se ao mesmo tempo, reconstituindo-o, ou, em outras palavras, transformando-o, reinventando-o, o que leva a que identidades passem por constantes processos de (re) construção. Isto fica melhor entendido, quando se compreende, teoricamente, o trabalho da memória.

Resta ainda lembrar que se até aqui, apontamos para o caráter situacional e relacional da identidade, isto não significa negar a presença, nos processos de identificação, da necessidade constante de um sentimento individual – e até grupal – de permanência identitária, por parte dos sujeitos. Permanência elaborada, narrativamente, dentro dos discursos que são ativados em contextos distintos (MENDES, 2002). Além do mais, interações que constituem o cerne dos processos de diferenciação identitária não se dão em contextos homogêneos e simétricos no que diz respeito ao equilíbrio de forças, sendo necessário atentar para os temas do poder e das desigualdades nos processos de construção identitária. Exemplo disso pode ser visto pelo conceito de estigma (GOFFMAN, 1988), quando a identidade, longe de ser negociada pelo grupo, é cunhada (atribuída) por outrem com mais vantagens, no jogo de força das interações.

Aliás, como observado por Roberto Cardoso de Oliveira, as relações entre diferentes etnias, por exemplo, não se dão somente no âmbito dos contatos tribais e abrange ainda as relações entre brancos e índios quando, não raro, a dominação e a sujeição destes por aqueles atingem níveis inimagináveis (e perversos). Para Oliveira (1976), o contato interétnico suscita várias formas de identificação étnica entre indígenas, dentre as quais, o autor destaca o caboclisto, expresso a partir do momento em que o índio passa a se enxergar através dos olhos do branco e, assim, procura evitar sua identificação tribal. Neste contexto, o índio enxerga a si mesmo como inferior

ao branco e entende que somente transformando-se em um dos ou subjugando-se aos brancos é possível relacionar-se com este “outro”. Há claramente a formação de uma “consciência negativa de si” (OLIVEIRA, 1976, p. 18) ou de uma identidade negativa que

é a soma de todas aquelas identificações e os fragmentos de identidade que o indivíduo tem que reprimir em si mesmo por serem indesejáveis ou irreconciliáveis, ou pela qual indivíduos atípicos e minorias marcadas são forçadas a se sentir “diferentes”. No caso de crises agravadas, um indivíduo (ou mesmo um grupo) pode perder as esperanças de ter habilidade para conter esses elementos negativos numa identidade positiva (ERIKSON, 1970, p. 733 *apud* CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 29).

Com base nestes aportes, pude constatar, na representação do Poti Velho, a presença de marcadores identitários afirmativos e negativos. No processo de construção dessas interpelações, dialogam signos construídos nas dimensões temporais e espaciais, seja no discurso sociográfico, no de moradore/as, no de gestores públicos e técnicos que atuam no Projeto Lagoas do Norte.

Parafraseando Pollak (1992), podemos, por um lado, dizer que identidade é um fenômeno construído social e individualmente, por outro, podemos alegar que há uma ligação extremamente forte entre o sentimento de identidade e a memória. Nesta perspectiva, uma memória coletiva, ao eleger e dizer o que é comum a um grupo, contribui para fortalecer vínculos entre os membros e destes com o sentimento de grupo e, desta forma, solidifica sentimentos de pertença e de fronteiras socioculturais (POLLAK, 1992).

Na concepção de Halbwachs (1990), a memória social transcende as memórias individuais, muito embora seja formada pelo diálogo entre estas, e, assim, atua -- metaforicamente --, como o fato social, na perspectiva durkheimiana. Todavia, faz-se necessário uma negociação entre memórias individuais e memórias coletivas. Para Maurice Halbwachs, toda e qualquer memória individual, apoia-se na memória coletiva, que, longe de ser aquilo igualmente lembrado por todos, diz respeito àquilo cujo determinado grupo vê como interessante de ser mantido.

Maurice Halbwachs estabelece, ainda, uma distinção entre memória coletiva e memória histórica, sendo aquela o cerne da tradição, algo que se ancora no fluxo contínuo do grupo social. Ao passo que a memória histórica é estabelecida sobre uma série de acontecimentos exógenos ao grupo, a suas

práticas e representações coletivas. A memória histórica, neste sentido, seria mais limitada quando comparada com a memória coletiva, visto que esta compreende muito mais do que datas e lembranças aleatórias de acontecimentos. Neste sentido, cabe aqui destacar que memória social e reconstituição histórica são duas coisas distintas, como assinala Connerton (1999), muita embora, algumas vezes, a reconstituição histórica esteja intrinsecamente relacionada com a memória social. Lembra este autor que, em regimes totalitários, há um esforço sistemático por parte do Estado em “apagar” as lembranças e memórias de um povo ou de determinados segmentos dele. Neste caso, a luta de cidadão/ãs contra o Estado é, sobretudo, a luta de um coletivo em defesa de sua memória. Em situações como estas, abundam escritores proscritos e historiadores exilados. Após estes períodos, contudo, a escrita de histórias não-oficiais ou de oposição não são simplesmente reconstituições históricas mas, também, uma maneira de se veicular a voz e a memória de grupos que, de outro modo, teriam sido silenciados (CONNERTON, 1999).

Sem dúvida, narrativas orais são uma das formas de expressão da memória coletiva. Walter Benjamin cataloga dois grupos principais de narradores: o/a viajante, que sai em aventuras pelo mundo e retorna ao lar repleto de histórias e saberes de lugares distantes, e o sujeito local, que conhece como ninguém as histórias e tradições de sua comunidade. Todavia, tanto viajantes quanto não-viajantes podem ser vistos como duas facetas de um mesmo ator. Em ambos os casos, Benjamin (1985) aponta para o caráter utilitário das narrativas, em consonância com o senso prático característico de narradores: repassar algum ensinamento moral, fornecer alguma sugestão prática para algo, apontar modelos sobre como levar a vida. Quanto ao ofício de narrar, Walter Benjamin compara o trabalho do narrador ao do artesão:

A narrativa, que durante muito tempo floresceu num meio de artesão-no campo, no mar e na cidade – é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o “puro em si” da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso. (BENJAMIN, 1985, p. 205).

Neste sentido, a memória coletiva, como dito por Rechenberg (2007), não pode ser tomada como lembranças de narradore/as específico/as isolado/as em si, mas como recordações que são constantemente (re)construídas individual e coletivamente através de narrativas.

Pollak (1989) critica a ideia de uma memória coletiva única, soberana e coercitiva sobre todas as outras. Para este autor, o que existem são memórias coletivas, algumas mais estabelecidas, outras menos, em um constante jogo de forças na arena social. Assim, paralelas (em alguns casos, concorrentes) junto a memórias coletivas estabelecidas coexistem memórias coletivas subterrâneas que dizem respeito à vida sócio-político-cultural de grupos diversos. De fato, não se pode dizer que haja uma narrativa única, no Poti Velho. No próprio mito de origem do artesanato cerâmico no bairro, há versões diferentes a respeito da origem e do papel de Raimundo Camburão, citado como sujeito fundador<sup>21</sup>.

Nesta direção, Pollak (1992) aponta para o caráter seletivo da memória: nem tudo fica gravado ou registrado e, neste processo, variáveis diversas fazem-se presentes.

A memória é, em parte, herdada, não se refere apenas à vida física da pessoa. A memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória. Isso é verdade também em relação à memória coletiva, ainda que esta seja bem mais organizada. (POLLAK, 1992, p. 4).

Tanto em Michel Pollak quanto em Maurice Halbwachs fica evidente a narrativa oral como meio através do qual a memória é (re)construída/transmitida intergeracionalmente. Todavia, não somente através da palavra a memória social de um grupo é mantida. Narrativas são partes integrantes e integradoras da memória social, mas não são tudo. Connerton (1999), sem desconsiderar a importância da narrativa oral, acrescenta que, através de práticas corporais e de cerimônias comemorativas, a memória de um grupo é ritualmente repassada<sup>22</sup>. De fato, assim podemos ver, por exemplo,

---

<sup>21</sup> Para detalhes, ver Moraes (2013).

<sup>22</sup> Ainda de acordo com Connerton (1999), a memória é entendida tridimensionalmente: 1/ Memória pessoal: relacionada com atos de recordação. Toma como objeto a história pessoal

a procissão de São Pedro, no Poti Velho; a pesca artesanal; o processo de produção das bonecas em cerâmica da coleção “Mulheres do Poti”, que incluem narrativas orais, rituais, práticas corporais, como textos da memória coletiva do bairro.

### **Operacionalização da pesquisa**

Coerente com a perspectiva teórica assumida, a pesquisa teve abordagem etnográfica, na busca da apreensão e compreensão de como os sujeitos pesquisados significam e dão sentidos às suas experiências (GUNTHER, 2006). Nesta perspectiva, lembro Geertz (1989) quando diz que, na pesquisa antropológica, a realidade deve ser entendida como textos culturais cabendo ao antropólogo a interpretação dos símbolos e signos que os compõem. Tais textos podem ser exóticos ou familiares. Mas nem sempre, o que é familiarmente visto e encontrado é plenamente conhecido, como disse Velho (1978). Assim, em Teresina, podemos saber da existência de diversos grupos e lugares que convivem na cidade, e até mesmo ter visitado alguns deles. Mas este simples ato não significa um conhecimento pleno acerca de tais grupos e localidades. Como destaca o autor, podem existir descontinuidades abissais entre o mundo do pesquisador e outros mundos “fazendo com que ele [...] possa ter experiência de estranheza, não reconhecimento ou até choque cultural comparáveis à de viagens a sociedades e regiões ‘exóticas’”. (VELHO, 1978, p. 5). Nesta direção, pude estranhar/rever aspectos da minha própria experiência anterior no campo, percebendo continuidades e rupturas em minha própria interpretação.

Neste contexto, o bairro Poti Velho, Zona Norte da cidade de Teresina, foi tomado como principal lócus de pesquisa. Moradores/as do bairro, com seus hábitos, costumes e expressões culturais, foram tomados/as como sujeitos deste trabalho.

Nesta abordagem, realizei pesquisas documental (MAY, 2004), sobretudo bibliográfica, e de campo (OLIVEIRA, 2000). Assim, diversas

---

de cada um e a ela se refere. Está intimamente relacionada com a ideia que fazemos de nós mesmos, nossa identidade pessoal, digamos assim; 2/ Memória cognitiva; 3/ Memória-hábito.

técnicas corroboraram no processo de armazenamento e compilação das informações obtidas. Deste modo, foram feitas observações direta e participante; anotações em diário de campo (BRANDÃO, 1998; WHITAKER, 2002), no sentido de registrar informações que foram analisadas em profundidade, posteriormente. Entrevistas individuais (BOURDIEU, 1997; MICHELAT, 1987; JOVCHELOVITCH e BAUER, 2003) semi-estruturadas com tópicos-guia e entrevistas com grupo focal (GASKELL, 2003) também foram utilizadas. Para além das entrevistas formais, em vários momentos, registrei conversas do cotidiano (SPINK, 2000). E recorri a boa parte de informações registradas e já sistematizadas na pesquisa anterior, que resultou, da minha parte, em dois relatórios de pesquisa (PEREIRA, 2012; 2013).

Jovchelovitch e Bauer (2003), ao falarem sobre entrevistas narrativas, apontam para certos cuidados a serem tomados no trabalho com memórias e narrativas. De acordo com os autores, passado e presente, longe se serem vistos como categorias estanques, devem sempre ser considerados agindo dialogicamente entre si. Desta forma, convém levar em conta que, em suas narrativas, os sujeitos privilegiam aquilo que por eles é/foi vivenciado. Como dizem os referidos autores, as pessoas não copiam a realidade tal como ela é, pelo contrário, propõem interpretações particulares de mundo. E como apontado por Debert (1986), o que interessa não é se tais narrativas são verdadeiras ou falsas, mas que elas expressam a especificidade de um ponto de vista, uma situação única no tempo e no espaço: as narrativas estão inseridas em um contexto sócio-histórico-cultural que as delimita, mas que, também, é constantemente recriado pelo/a contador/a. No trabalho de sistematização e interpretação das entrevistas e conversas do cotidiano registradas, recorri à construção de mapas de sentidos (SPINK, 2000).

Imagens fotográficas (BITTENCOURT, 1998) do cotidiano do bairro foram produzidas por mim. Neste contexto, a fotografia foi tomada como linguagem, um texto com elementos simbólicos capazes de falar aos olhos do/a leitor/a e ao trabalho do pesquisador. Parte deste material produzido em situações de observação direta e participante, entrevista, etc, compõem esta monografia, assim como os relatórios parciais anteriormente produzidos, indispensáveis para uma melhor catalogação e organização do trabalho teórico-empírico realizado.

Na tentativa de cartografar socialmente o lugar, realizo a elaboração de um mapa etnográfico do bairro, como apresento no capítulo 1 desta monografia. Como é sabido, o espaço social, nem sempre coincide com o espaço geométrico/geográfico físico e o estudo do bairro Poti Velho traz consigo o desafio de demarcação de suas fronteiras, territoriais e simbólicas. Como exposto por Claval (2001), os lugares são reconhecidos e nomeados. A ênfase aqui posta sobre as “fronteiras” do bairro justifica-se pelo fato de tal categoria demarcar geográfica e simbolicamente as divisões entre “nós” e “eles”, mostrando-se como importante mecanismo para se pensar a dimensão identitária nas relações *barriais*.

Construir o Outro, [...], implica construir a fronteira que dele me separa - a fronteira começa por ser antes do mais a linha imaginária sobre a qual se projeta a noção de diferença e a partir da qual se torna possível a afirmação da identidade. (RIBEIRO, 2002, p. 481).

O Poti Velho não se encontra isolado, outros bairros lhe fazem divisa e com ele estabelecem redes de sociabilidades diversas. As fronteiras, assim, longe de apartarem categoricamente, permitem uma série de trocas e fluxos, o que levou à reflexão epistemológica sobre a importância empírica desta categoria na pesquisa.

Cabe ainda ressaltar que, na feitura da pesquisa, entrevistas e fotografias somente foram realizadas mediante o consentimento dos sujeitos pesquisados, que estiveram livres para participarem ou retirarem-se da pesquisa no momento em que o desejassem. Desta forma, buscamos seguir preceitos éticos na pesquisa *com seres humanos* (OLIVEIRA, 2004), sendo o/as moradore/as do Poti Velho tomados como sujeitos históricos concretos.

A escrita desta monografia tem a seguinte estrutura: nesta **introdução** realizei uma delimitação de meu objeto de estudo, apresentando o tema, o lócus empírico, a problemática, os pressupostos, os objetivos geral e específicos do trabalho, a concepção teórico-metodológica, e a operacionalização da pesquisa. Aí, apresento a maneira como utilizo teoricamente os conceitos de identidade e memória social, bem como discorro, na medida do possível, sobre abordagens de uma antropologia na cidade e sobre o foco no bairro.

No **primeiro capítulo**, apresento o Poti, em seu processo de atribuição de sentidos a fronteiras e a memória oral; realizo um mapeamento etnográfico do bairro, identificando expressões culturais e marcadores identitários, sobretudo os sentidos de ser potizeiro/a, além de apontar para os limites territoriais e simbólicos do Poti Velho a partir das sociabilidades construídas no bairro e em seu entorno.

No **segundo capítulo**, detenho-me em dois marcadores identitários relacionados a três importantes atividades potizeiras: a pesca, o ofício oleiro e o artesanato cerâmico. As duas primeiras, relacionadas com maior força a um tempo pretérito (o que não significa dizer que desapareceram totalmente) e a última ao tempo presente.

No **terceiro capítulo**, falo sobre a distinção entre práticas cotidianas e extraordinárias no universo do bairro, na perspectiva de moradores/as. Neste contexto, descrevo etnograficamente o festejo em louvor a São Pedro, tomado, dentre outros sentidos, como linguagem identitária e como ritual através do qual, por exemplo, a memória social é (re) construída.

Após estes três capítulos, apresento **considerações finais** no que diz respeito aos resultados obtidos neste trabalho, seguidas das referências utilizadas.

## CAPÍTULO 1

### FRONTEIRAS, PERTENCIMENTOS *BARRIAIS* E MEMÓRIA ORAL NO POTI VELHO

A cidade, como apontado por Silva (2009), não se entrega estática e destacada a observadore/as como um quadro em um museu à espera de alguém para apreciá-lo. Pelo contrário, é através dos caminhos percorridos, por pesquisador/as ou por quem quer seja, que se toma conhecimento dos espaços urbanos. Neste sentido, a cidade torna-se um ambiente rico de significados a serem analisados. Andar por ruas, bairros, e avenidas é, portanto, tentar situar-se a todo instante em um emaranhado de estímulos e eventos. O que o/a antropólogo/a vê está intrinsecamente relacionado com o lugar que ele ocupa no campo e com o desenrolar dos processos de interação e comunicação entre os pólos pesquisador e pesquisado (SILVA, 2009).

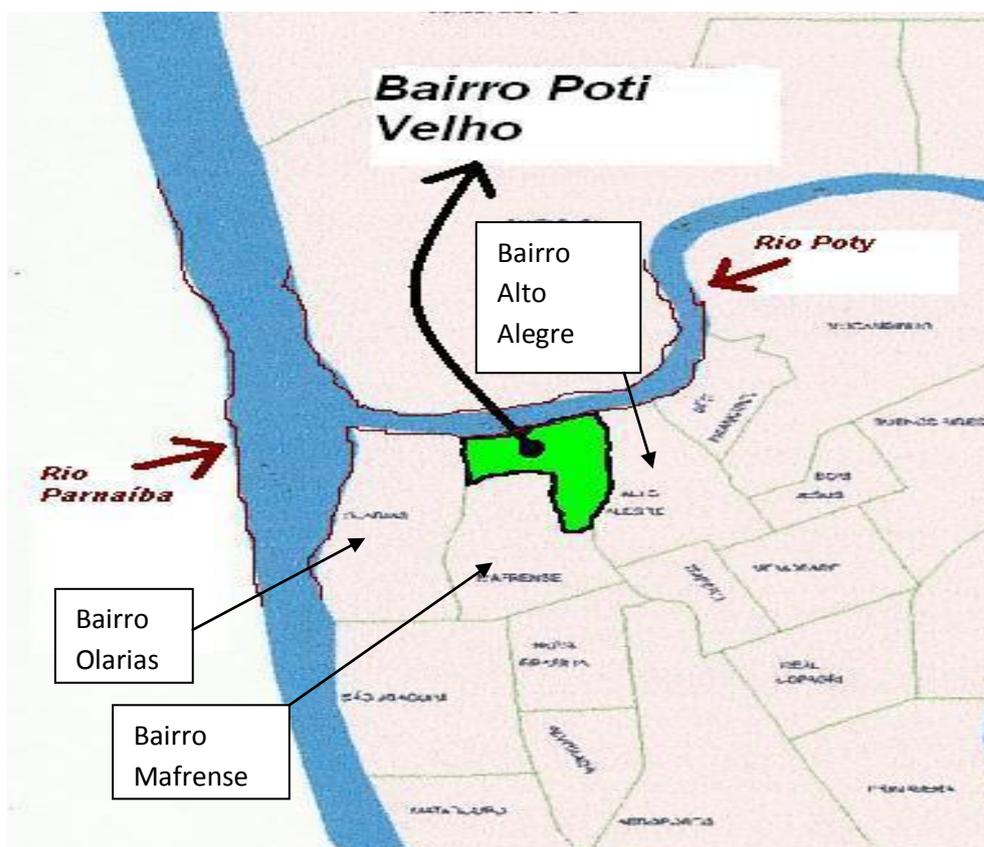
A vivência no campo, tão cara a diversas pesquisas antropológicas, objetiva uma fusão dos horizontes de quem está de fora (no caso, eu) com quem está de dentro (moradores/as do Poti Velho), a fim de apreender/compreender o tão almejado ponto de vista nativo (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2007). Neste sentido, Luís Roberto Cardoso de Oliveira apresenta o trabalho de antropólogo/as como um ofício no qual o ato de desvendar evidências simbólicas constitui função primordial. Assim, durante minha tentativa de etnografar o cotidiano no Poti Velho fui, não raro, um caminhante a andar pelo bairro tomando notas da dinâmica das ruas e calçadas, do entra-e-sai nas casas do bairro, cuja localização na cidade de Teresina pode ser vista na Figura 1.

Paralelo ao ato de “caminhar”, encontra-se o de “ver”, que, muito diferente do que simplesmente lançar os olhos sobre algo, “implica uma organização do que foi olhado, espiado, espionado, entrevistado, reparado, notado, percebido ao longo do percurso etnográfico” (SILVA, 2009, p. 181). Neste ato de organizar os materiais obtidos, nosso olhar, nem de longe, encontra-se neutro, imparcial, perdido a esmo: à frente de nossos olhos estão perguntas e hipóteses que lançamos, além de referenciais teórico-

metodológicos, que funcionam como prismas a lapidarem nossa visão, conforme apontado por Oliveira (2000). Neste contexto, a etnografia pode ser

uma forma especial de operar em que o pesquisador entra em contato com o universo dos pesquisados e compartilha seu horizonte, não para permanecer lá ou mesmo para explicar ou interpretar a lógica de sua visão de mundo, mas para, numa verdadeira relação de debate e troca, contrastar suas próprias teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento, ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente” (MAGNANI, 2012, p. 264)

Com base nestas considerações, apresento, a seguir, inicialmente, observações decorrentes/desencadeadas do “simples” ato de andar pelo bairro.



**Figura 1-** Poti Velho: recorte do mapa de Teresina fornecido pela Secretaria Municipal de Planejamento Urbano. Fonte: <[http://semplan.teresina.pi.gov.br:85/semplan/arquivos/Mapas/mapa\\_administrativo.pdf](http://semplan.teresina.pi.gov.br:85/semplan/arquivos/Mapas/mapa_administrativo.pdf)>. Acesso em 16 de março de 2012

### 1.1. Na rua: mapeando o Poti Velho

Após muitas idas ao bairro, voltadas ao trabalho de campo na pesquisa sobre as mulheres do Poti, quando privilegiei a sede da COOPERART, barreiros e residências das ceramistas, decidi realizar, acompanhado por uma moradora do bairro, uma expedição pelo Poti Velho, cujo núcleo *barrial* compreende uma área de aproximadamente 0,382 Km<sup>2</sup>.

Pude, então, perceber que, a despeito de uma literatura que aponta para a ancestralidade indígena no bairro, os nomes das ruas pouco ou nenhuma relação guardam com os primeiros povoadores da região. Nestas minhas andanças, observei que todas as ruas são batizadas com nomes de personagens “ilustres” da vida político-administrativa e da historiografia regional/local, como: Desembargador Flávio Furtado, Domingos Afonso Mafrense, Domingos Jorge Velho, Mário A. Freitas e tantos outros. Apenas o nome do bairro faz referência à tribo indígena que lá habitava no século XVII, de acordo com os referidos escritos de Machado (2000) e Batista (2009). Neste sentido, destacam-se inúmeros estabelecimentos comerciais que carregam o nome “Poty” (assim mesmo: grafado com “y” no final): “Poty Carnes”, “Poty Variedades”, “Mecânica Poty”, dentre outros.

No movimento cotidiano nas ruas do bairro, sobretudo em sua rua principal, a Desembargador Flávio Furtado, pessoas, automóveis, motocicletas, e bicicletas disputam espaço com pedestres. Nas ruas secundárias, o trânsito de automóveis é menos intenso. Mas há significativo tráfego de motocicletas, bicicletas, e pedestres. Pescadores consertam seus apetrechos de pesca às portas de suas residências. À tardinha, pessoas costumam sentar-se nas calçadas para observar o movimento, conversar entre si, e com passantes, em uma sociabilidade de interconhecimento.

O Poti não possui mercado público, ou melhor, possui: mas em condições consideradas precárias (Figuras 2 e 3) pelo/as próprio/as moradore/as da região, como ouvi e como constatei *in loco*. Neste mercado são geralmente vendidas frutas, legumes e hortaliças diversas. Além deste, há outro mercado no bairro, localizado próximo à ponte Mariano Gayoso Castelo Branco e unicamente destinado à venda de peixes.



**Figura 2:** Imagem fotográfica da fachada do mercado público. Por Lucas Coelho Pereira, em Jan./2014



**Figura 3-** Interior do mercado público. Foto: Lucas Coelho Pereira. Jan. 2014.

Talvez por isto não seja difícil encontrar, pelo bairro, homens a venderem frutas, carnes e outros alimentos em suas bicicletas garupeiras.

Aproveitei a caminhada para observar, ainda, a presença de equipamentos culturais e outros equipamentos como o cemitério, (Figura 4), localizado em uma área próxima às moradias, assim como escolas, creches, posto de saúde, dentre outros. Com isto objetivei familiarizar-me mais com o bairro e, assim, melhor localizar-me em seu ambiente. O conhecimento da existência e da localização destes equipamentos facilitou-me ainda a execução e o entendimento de diversas entrevistas com moradores do lugar que, não raro, ao referirem-se ao bairro, mais do que nomes de ruas, forneciam-me pontos de referência bem específicos, como os que continuo elencando a seguir.



**Figura 4-** Fachada Cemitério do Poti Velho. Foto: Lucas Coelho Pereira. Jan. 2014.

No bairro, há três escolas: duas estaduais – Unidade Escolar Firmina Sobreira (Figuras 5 e 6), Unidade Escolar Petrônio Portela (Figuras 7 e 8)- e uma municipal, Unidade Escolar Iolanda Raulino (Figura 9), além de uma creche, também administrada pelo município, denominada Peixe Vivo (Figura 10). A unidade Escolar Firmina Sobreira é a única escola centenária do bairro, tendo sido fundada em 1913. Esta instituição de ensino atende cerca de 800 alunos nos níveis de Ensino Fundamental II e Médio. A Petrônio Portela, por sua vez, juntamente com o nível Fundamental II (do 6º ao 9º ano), oferece o Fundamental I (do 1º ao 5º ano), além de agir dentro do programa de Educação para Jovens e Adultos (EJA) e possuir um total de 397 alunos. A Escola Municipal Iolanda Raulino atende estudantes nos níveis de ensino Fundamental I e II e, tal qual a Petrônio, oferece aulas para alunos do EJA. Cerca de setecentas crianças estudam nesta unidade escolar. O Centro Municipal de Educação Infantil Peixe vivo trabalha com crianças de 3 a 5 anos de idade, isto é, do Maternal ao Segundo Período e conta com 200 alunos matriculados. Em conversas com a direção de cada uma destas instituições de ensino, soube que boa parte dos estudantes matriculados nas mesmas é oriunda de outros bairros da Zona Norte da cidade Teresina, além do Poti Velho. Cabe ainda destacar que, no Poti, não há nenhuma Instituição de Ensino Superior (IES)



**Figura 5-** Entrada da Unidade Escolar Firmina Sobreira. Foto: Lucas Coelho Pereira, jan. 2014.



**Figura 6-** Fachada da Unidade Escolar Firmina Sobreira. Foto: Lucas Coelho Pereira, jan. 2014.



**Figura 7-** Entrada da Unidade Escolar Petrônio Portela. Foto: Lucas Coelho Pereira, jan. 2014.



**Figura 8-** Frente da Unidade Escolar Petrônio Portela. Foto: Lucas Coelho Pereira, jan. 2014.



**Figura 9-** Fachada da Escola Municipal Iolanda Raulino. Foto: Lucas Coelho Pereira, Jan. 2013



**Figura 10-** Fachada do Centro Municipal de Educação Infantil Peixe Vivo. Foto: Lucas Coelho Pereira, Jan. 2013

Ainda no rol de equipamentos do governo, uma Unidade Básica de Saúde (UBS), de responsabilidade da prefeitura, localiza-se próxima a praça Maria do Carmo Rodrigues, conhecida simplesmente como praça do Poti e presta serviços de atendimento médico e odontológico às famílias locais.

Andando pelo bairro, é perceptível a alusão a uma vida relacionada às águas de rios e lagos na denominação de estabelecimentos no lugar: um dos mais conhecidos restaurantes do bairro chama-se “Pesqueirinho”. E há outro chamado “Canoeiro”. Um antigo clube social, hoje desativado, foi denominado “Piratinga” (Figura 11), nome de um peixe (*Brachyplathystoma filamentosum*). Ainda com este nome existiu, no bairro Poti, uma escola de samba, na década de 1970, quando a “Pirantigas do ritmo” tomava as ruas de Teresina nos desfiles carnavalescos locais. Mas, se esta escola não mais existe, há blocos carnavalescos do bairro, como se vê na figura 13. Estes blocos são formados por moradores locais e, no ano de 2013, cerca de cinco blocos carnavalescos desfilaram pelas ruas do Poti. O bloco mais antigo é o “Mulheres apaixonadas”, com dez anos de existência, há ainda o “Bloco dos Artesões” e o “Recanto Alegre”. A principal forma de captar recursos para a organização desses blocos é através da venda de abadá, isto é, camisetas com a logomarca do bloco que devem se utilizadas nos dias de desfile. Em ocasiões como estas, que geralmente tem como foco de concentração a Praça do Poti, as ruas do bairro são tomadas por foliões/ãs que, animadamente, cantam e dançam a seguir trios elétricos e carros de som alugados pela organização de cada bloco.



**Figura 11-** Fachada do Centro Social Piratinga Clube. Foto: Lucas Coelho Pereira. Jan. 2014



**Figura 12:** Blocos carnavalescos a desfilar. Por Lucas Coelho Pereira, Poti Velho, Fev./2013.

Localizado na rua Sapucaia, há o “bumbódromo (ou “boibódromo”, a nomenclatura varia), uma espécie de quadra de futebol aberta e sem arquibancadas, com um palco e esculturas metálicas sustentadas em pilares de tijolos nos quatro cantos do lugar. As imagens em ferro são personagens da brincadeira do bumba-meu-boi em Teresina-PI: o boi (artefato), Catirina, Negro Chico, Vaqueiro e Caboclo Guerreiro, um índio. De acordo com A senhora Maria do Amparo de Araújo, conhecida como dona Duampa, uma das moradoras mais antigas do Poti Velho, com oitenta e cinco anos de idade, o bumbódromo foi construído há mais de quinze anos, em um dos mandatos do então governador do estado Hugo Napoleão. Em tese, o espaço fora destinado pelo poder público a apresentações artístico-culturais locais: quadrilhas, grupos de dança, bumba-meu-boi, etc. Entretanto, os usos que moradores/as do bairro fazem deste equipamento, na atualidade, são outros: o bumbódromo constituiu-se em local de encontro para partidas de futebol ao fim da tarde ou em finais de semana. Lugar, também, onde crianças e adolescentes empinam papagaios, jogam bolas de gude e andam de bicicleta ou de velocípede, acompanhadas ou não de adultos.

No entorno, homens idosos jogam damas e baralho sentados em pequenos tamboretas. Tais fatos apontam para um processo de ressignificação do espaço público por moradores/as, num constante processo de (re)construção de sociabilidades e formas de lazer dentro do bairro.

“O que não se vê mesmo nesse bumbódromo é boi”<sup>23</sup>. Há no Poti Velho um único grupo de bumba-meu-boi: boi Terror do Nordeste (figuras 13 e 14). Comandado pelo mestre Valdemar Gomes, Terror do Nordeste foi amplamente conhecido no universo boieiro teresinense. “Teresina, parece um laço de fita/ É a sala de visita do Estado Piauí/ É a cidade que o povo necessita/Ou uma moça bonita como igual eu nunva vi!”<sup>24</sup>, trecho de toada deste boi que, atualmente, foi considerada pela Fundação Municipal de Cultura Monsenhor Chaves como o “hino do folclore teresinense”<sup>25</sup>. Hoje, o grupo não se encontra em atividade. Todavia, a presença do boi a brincar pelas ruas do Poti Velho, ainda é algo vivo na memória de habitantes do bairro. De acordo com Maria Luzia Aguiar, sobrinha de Mestre Luciano (fundador do Terror do Nordeste e antecessor de Valdemar) havia no Poti Velho um grupo de boi composto só por mulheres, intitulado “Sombra da Lua” e outro, só por homens, o “Pingo de Ouro”. A não permanência dos grupos de bumba-meu-boi na atualidade, atrelada a outros fatores, faz surgir nas falas de moradores a expressão de uma visão agônica da vida cultural no bairro. Retornarei ao tema, tendo como foco sua relação com os processos de construção identitária local.



**Figura 13-** Boi (artefato) Terror do Nordeste. Poti Velho. Set. 2009. Foto: Francisco da Silva Pereira, arquivo pessoal.



**Figura 14-** Ensaio do Boi Terror do Nordeste. Poti Velho. Maio de 2010. Foto: Francisco da Silva Pereira, arquivo pessoal.

<sup>23</sup> Informação oral de dona Duampa, Poti Velho, em 20/05/2013.

<sup>24</sup> Para ver/ouvir imagens e sons deste grupo e desta toada, acesse <http://www.youtube.com/watch?v=wXmWTVZMw3M> (último acesso em 05/01/2014), quando o bumba-meu-boi foi gravado em apresentação à beira do rio Poti por Paulo César Saraceni. Estas imagens compõem o documentário “Laço de Fita – Folclore do Piauí”, lançado pelo referido cineasta em 1976.

<sup>25</sup> Sobre este ocorrido ver “Festas de São João em Teresina serão descentralizadas nos bairros”, disponível em <http://www.clicapiaui.com/geral/80596/festas-de-sao-joao-em-teresina-serao-descentralizadas-nos-bairros.html> Acesso em 20/12/2013.

Na expedição pelo Poti, pude constatar que o Pólo Cerâmico<sup>26</sup> (figura 15), o Parque Ambiental Encontro dos Rios<sup>27</sup> (figura 16), e a praça Maria do Carmo Rodrigues do bairro (juntamente com a Igreja de Nossa Senhora do Amparo (fig 17) constituem-se nos principais pontos de destaque do bairro, na perspectiva de seus/suas habitantes.



**Figura 15-** Venda de barro no Pólo Cerâmico.  
Foto: Lucas Coelho Pereira. Nov. 2013



**Figura 16-** Parque Ambiental Encontro dos Rios. Foto: Lucas Coelho Pereira. Jan. 2014.



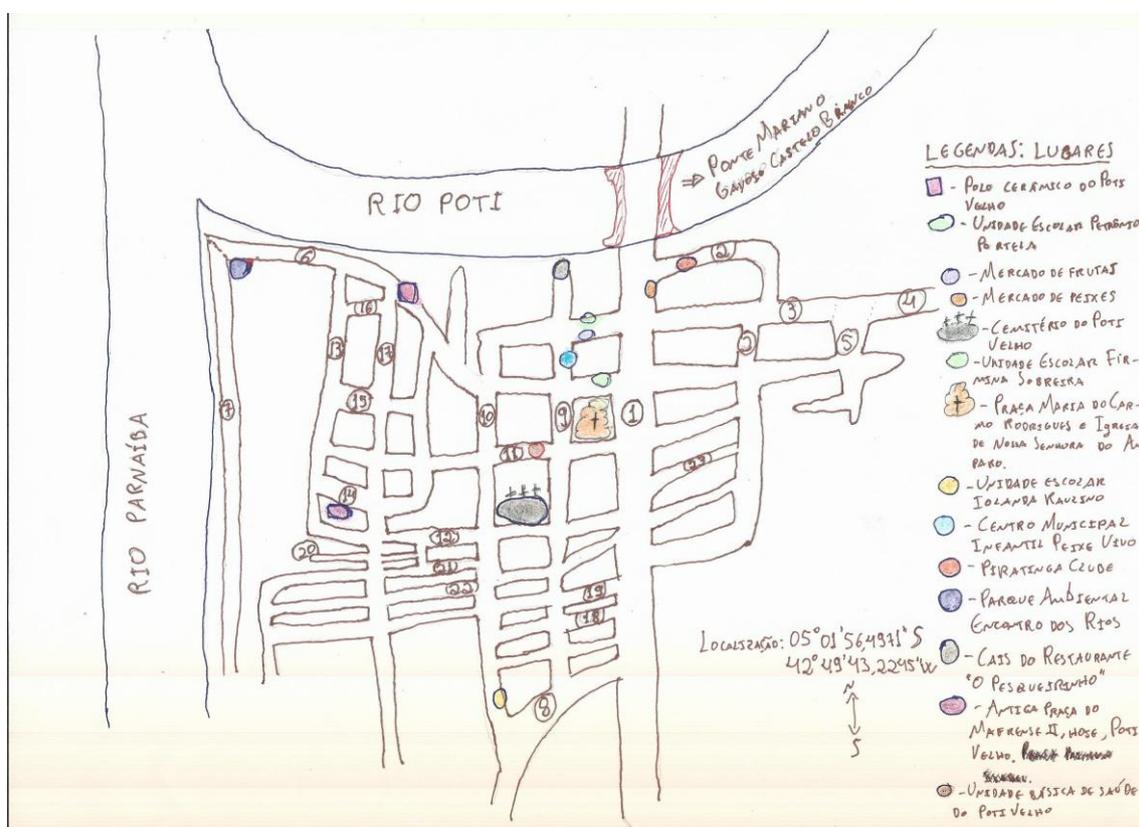
**Figura 17-** Praça do Poti Velho com Igreja do bairro ao fundo. Foto: Lucas Coelho Pereira. Jan. 2014.

<sup>26</sup> Inaugurado em 2006. No capítulo seguinte falaremos mais detidamente do Pólo Cerâmico.

<sup>27</sup> Esta localidade é ponto turístico destinado, também, a preservação ambiental da região do Encontro dos Rios Parnaíba e Poti. Conforme Moraes (2013), este Parque foi criado através da lei municipal nº 2.265, em dezembro de 1993.

Nas conversas com moradores/as, esses três lugares são sempre a resposta para uma pergunta que eles/as – a exemplo do pescador Francisco José de Araújo Aquino, em entrevista realizada em 17/05/2013 – frequentemente se fazem: “o que é que o Poti tem?”, ao responderem minhas indagações. Podem ser tomados, aqui, como lugares de memória.

Esta demarcação de lugares pode ser representada no mapa etnográfico como se vê na figura 18.



**LEGENDAS: RUAS** ► 1/ Alameda Mestre João Isidoro França; 2/ Rua Sapucaia; 3/ Rua Cedro; 4/ Rua Santa Clara; 5/ Rua São Miguel; 6/ Rua Desembargador Flávio Furtado; 7/ Avenida Boa Esperança; 8/ Rua Tomás Rabelo; 9/ Alameda Domingos Jorge Velho ;10/ Alameda Domingos Afonso Mafrense; 11/ Rua Mário A Freitas; 12/ Rua Desembargador Vaz da Costa; 13/ Rua Manoel Aguiar Filho; 14/Rua Juscelino de Sousa Lima; 15/ Rua Raimundo Vila Nova; 16/ Rua 3; 17/ Rua Teodoro castelo Branco; 18/ Rua Doroteu José da Silva; 19/ Rua Jean Lê Lones; 20/ Rua Agrimensor Boa Vista; 21/ Rua Roland Jacob; 22/ Rua Interventor Teodoro Sobral; 23/ Rua Roland Jacob.

**Figura 18-** Mapa Etnográfico do Poti Velho. (O mapa está ampliado no Apêndice)

## 1.2. Que pedaço é este? Ressignificando limites e identidades

### 1.2.1- Fronteiras em movimento

Perceber como o bairro é recortado e como se definem suas fronteiras territoriais e simbólicas foi condição imprescindível no andamento desta pesquisa: convinha, portanto, tomar conhecimento das dimensões do meu lócus de pesquisa. Fronteira, assim como identidade, constitui-se em um conceito fluido e polissêmico. Por um lado, temos uma noção de fronteira como lugar de interação e comunicação entre grupos limítrofes, o que dá a este conceito um valor crítico e emancipatório (RIBEIRO, 2002). Por outro lado, como ainda destaca Ribeiro (2002), a fronteira também pode ser entendida como lugar de separação e isolamento, de forma negativa e conservadora. Para além dessas acepções, é válido destacar que a elaboração de fronteiras é parte do processo de diferenciação entre “nós” e “eles”, portanto, dos processos de construção identitária.

Interessante notar que as fronteiras do Poti Velho passam por reformulações constantes: o que hoje é Poti Velho, como se encontra no cartograma apresentado na figura 18, não necessariamente o fora ontem. No interior destas controvérsias, disputas territoriais entre bairros ganham espaço e, paralelo ao processo de territorialização empreendido pelo Poder Municipal, territorialidades são (re) construídas por moradores locais.

O Poti Velho começa ali da Ponte Metálica... Antigamente, tudo era Poti Velho. Hoje, da Ponte Metálica para cá tem o Acarape, tem o Mafrense, mas, antes, tudo era Poti Velho.

**Ah, da Ponte Metálica para cá tudo era Poti? Isso, quando? O senhor lembra?**

De setenta [1970] para trás. Aí, de lá para cá, foi dividido... Tem Mafrense tem, aqui, Poti Velho, tem o Pólo Cerâmico... Itaperu... Isso tudo era Poti Velho. Tem, aqui, a Vila São Francisco, Mocambinho, tudo isso era Poti Velho. [...]

**Então, antes, da década de setenta para trás, o Poti era da Ponte Metálica para cá. E hoje?**

Aí, surgiu o Poti Velho... Ele está englobado num globozinho pequeno, agora. Porque surgiu o Itaperu, Mafrense... E, aí, fecharam o Poti, ficou assim: só uma bolinha... Veio a Vila São Francisco, Mocambinho, tudo era parte do Poti Velho! E, hoje, o Poti Velho virou um globozinho pequeno que só tem a praça do Poti, aqui, tem um posto médico, aqui; têm três colégios... [...] E o Pólo Cerâmico. São as coisas que têm aqui no Poti Velho, agora. Encontro dos Rios, muitos já dizem assim: “É

Mafrense!”. Não, mas é Poti Velho, ainda! Encontro dos Rios, Pólo Cerâmico, são três colégios e a praça que é a Igreja do Poti Velho que é mais conhecida do que sapato! [Risos] (Informação oral. Francisco José de Araújo Aquino. 65 anos. Pescador, presidente do Sindicato dos Pescadores Artesanais de Teresina, Palmeirais, Timon e Parnarama-MA, com sede no Poti Velho).

<sup>28</sup>

Na figura 1, apresentada no início deste capítulo, à página 34, nota-se que, ao contrário do que afirma o Sr. Francisco José de Araújo Aquino, no mapa da Prefeitura Municipal de Teresina, a área física do Poti Velho não abrange o Parque Ambiental Encontro dos Rios.

O bairro é sempre referido por seus moradores como um lugar de proporções exíguas, mesmo com a incorporação da área antigamente denominada Mafrense II.

Ligado ao Poti, pelos idos dos anos de 1980, havia um terreno subaproveitado: apenas capim para ração do gado brotava ali. Como diz, em informação oral, o senhor Francisco Rodrigues da Silva, 69 anos, morador do bairro Mafrense: “o Mafrense dois era uma quinta de arame aonde faziam roça”<sup>29</sup>. Em 1982 o local é ocupado. Posteriormente, em um dos mandados do ex-prefeito Wall Ferraz, a posse do território é legalizada e antigos ocupadore/as, agora proprietário/as de fato, passam a habitar o bairro Mafrense II. Isso perdurou sem alterações até quando o Mafrense II passa a ser considerado parte do Poti Velho pela Prefeitura Municipal de Teresina, mudança visível, por exemplo, nos comprovantes de residência dos antigos moradores do Mafrense II.

É o seguinte, essa área que nós estamos, antigamente, era uma área que diziam que era Mafrense [dois]. Mas, aí, na gestão do finado Wall Ferraz, ele conseguiu... O Polo Cerâmico tinha uma briga se era Poti Velho ou era Mafrense... Mas, sempre, o pessoal que morava, ali, no Polo, sempre quis que fosse Poti Velho. Já pela tradição do bairro, que é o bairro mais antigo [de Teresina]... Mas, aí, o Mafrense [dois] queria que fosse Mafrense. Mas, aí, o professor Wall Ferraz, tomou conhecimento desse problema e, no Poti Velho, não tinha nenhuma escola da rede municipal, que ficava o Iolanda Raulino e o Afonso Mafrense como sendo escola do Mafrense. Então, para agregar a escola dentro do Poti Velho, ele fez esse mapeamento e, aqui, pegando aqui dessa bomba que tem aqui

<sup>28</sup>Entrevista concedida ao autor, no bairro Poti Velho, em 17/05/2013

<sup>29</sup>Entrevista concedida ao autor, no bairro Poti Velho, em 24/06/2013.

próximo [ao Parque Ambiental Encontro dos Rios], saindo na rua Vaz da Costa, tudo é Poti Velho. Encontro das Águas é Poti Velho, tudo é Poti Velho. (Comunicação oral. Sr. Raimundo Nonato Rodrigues. 60 anos. Professor da Rede Municipal de Ensino de Teresina- PI).<sup>30</sup>

Nesta fala, a incorporação do Mafrense II e, conseqüentemente, da Escola Pública Iolanda Raulino, ao Poti Velho é creditada à administração do Prefeito Wall Ferraz<sup>31</sup>, que teria realizado a incorporação em virtude de, até aquele momento, não haver nenhum equipamento público do poder municipal no bairro. Esta mesma explicação para a incorporação do Mafrense II ao perímetro do Poti, também foi dada por Ivan Macedo de Araújo, presidente da Associação de Moradores do Poti Velho, em entrevista, no dia 15 de julho de 2013. Todavia, no discurso deste último, a expansão do Poti, com a integração do Mafrense II, é algo que veio a se efetivar recentemente, de três anos para cá, conforme outros moradores também disseram. A participação da administração do Governo Wall Ferraz na incorporação do Mafrense II é controversa: ora o ex-prefeito aparece como quem incorporou o Mafrense II ao Poti, ora como quem legalizou a ocupação transformando-a em bairro: o Mafrense II, como destaca uma artesã que diz ter participado do processo de ocupação:

É porque o Mafrense dois ele não é mais Mafrense dois, ele já passa a ser Poti Velho. Por que a prefeitura fez isso? Porque o Poti Velho, antes, era muito pequeno, só era três a quatro ruas, que era Poti Velho, que foi fundado o primeiro bairro [de Teresina]. Então, ele se tornava muito pequenininho, então, a prefeitura resolveu formar do Mafrense dois, que era realmente Poti... Mas, aí, quando foi o Wall Ferraz veio, aí, colocou o Mafrense dois, quando houve a invasão.

**O que era que tinha antes da invasão?**

Essa invasão, digamos, pelo menos na rua que eu moro, por trás, tudo era aquela caninha pequenininha, aquela coisa para gado. Aquele mato de gado. Então, isso daqui tudo era aquele mato e era uma lagoa. Alí dentro, era tipo uma lagoazinha.

**Aterraram a lagoa, foi?**

Aí, a gente foi e aterramos e foi, teve a invasão, que eu participei dessa invasão. E, aí, a gente conseguiu através do Wall Ferraz, né? O professor Wall Ferraz...

**Quando foi essa invasão?**

Meu amigo, eu acho que foi em dois mil... Está com mais de vinte anos. Aí, ele foi, fez isso para a gente. Aí, botou a placa como Mafrense dois. Ele inaugurou como Mafrense dois. Só que, agora, recente, está com uns três a quatro anos, que a

<sup>30</sup> Entrevista concedida ao autor no bairro Poti Velho, 16/05/2013.

<sup>31</sup> Prefeito de Teresina nos períodos de 1975 a 1979; 1986 a 1989 e 1993 a 1996

prefeitura foi e colocou [como] Poti Velho. Então, nós, já recebemos os talões como Poti Velho. Tudo na prefeitura está como Poti Velho. Não é mais Mafrense dois, então, houve esse acréscimo.

**Antes de o Mafrense dois ser considerado Poti Velho, o que era Poti Velho?**

O Poti Velho era só aquela rua, lá, perto da padaria, para lá. A divisão é a [rua] Isidoro França. A divisão ficava entre aquela rua da padaria, não sabe? Aquela rua ali e para cá, já era Mafrense dois. Era tipo a ponte de Timon<sup>32</sup>, divisão. Tipo a ponte de Timon. [Risos] Então, para lá era Poti Velho: da padaria para lá, daquele lado de lá... Por isso que eu te digo: era de três a quatro ruas. Era Poti Velho. Aqui, [Rua desembargador Flávio Furtado, Pólo Cerâmico, Poti Velho], já era Mafrense. [...]

**E, depois que juntou com o Mafrense dois, ficou como?**

Aí, acrescentou o Mafrense dois. Depois que acrescentou o Mafrense dois que já é bem grande... Já passa a ter aquela avenida do Mafrense dois. É até aquela pracinha do Mafrense dois para cá, você sabe onde é a pracinha, né?

**Sei, sei.**

Da pracinha para cá, tudo é Mafrense dois.

**Ah, então quer dizer que da pracinha para cá, hoje, é Poti Velho?**

É tão tal que nós já se consultamos no posto [de saúde] do Poti Velho mesmo, aqui. No postinho daqui do Poti Velho, porque antes nós se consultava no posto do Mafrense.(Comunicação oral. Sra. Teresinha de Jesus Martins, 58 anos, artesã, Poti Velho)<sup>33</sup>

Em visita à Secretaria Municipal de Planejamento do Município de Teresina, na Gerência de Informações e Pesquisa, não souberam informar sobre a existência do bairro Mafrense II e de sua incorporação ao Poti Velho. Procurei saber, então, através de algum relatório que a prefeitura talvez possuísse, dos atos administrativos do Prefeito Wall Ferraz referentes a habitação e urbanismo, sobretudo, aqueles realizados no final de seu primeiro mandato (1975-1979) /início do segundo (1986-1989) e, até mesmo, no terceiro e último mandato (1993-1996). Para minha triste surpresa, a Prefeitura não possuía relatório algum referente ao primeiro mandato do ex-prefeito. Somente disponibilizaram três relatórios anuais de atividades da prefeitura referentes aos anos de 1986, 1987 e 1992. Em nenhum destes constava referência a esta área de litígio entre Mafrense e Poti ou mesmo sobre a ocupação, que também

<sup>32</sup> Referência à ponte que liga a sede do município de Timom- MA à do município de Teresina-PI

<sup>33</sup> Entrevista concedida ao autor no Poti Velho, dia 11/05/2013.

não constava em nenhum dos três censos de vilas e favelas elaborados até agora, sendo o último datado de 1992.

O bairro, antigamente, o Poti Velho, antigamente, ele era grande. Não era esse tamanhozinho que, hoje, nós temos no Poti só três ruas. Antigamente, quem conhece o Encontro das Águas, sabe mais ou menos. O pai da minha mãe morava antes do Encontro um pouco, era o pai da minha mãe, alí, era Poti. A mãe do meu pai morava pertinho da vila São Francisco, para cá um pouco, era Poti, era Poti... Então, a mãe do meu pai saiu, veio morar aqui ao lado da Igreja. O meu avô, por parte do meu pai, eu não conheci. Agora, os meus avós por parte da minha mãe, eu conheci os dois. Já morando, aqui... Vieram de lá mais para cá, um pouco. [...]

**E, dona Duampa, só para a gente ir finalizando, a senhora disse que o Poti, hoje, é bem pequenininho...**

Hoje é, eu moro do lado do Alto Alegre, quem mora do outro lado é Poti. Aquela rua, alí, é Poti. Aquela rua, você viu a padaria, lá? A padaria é Poti. A casa do outro lado, diz que é Mafrense.

**Mas tem uma história do Mafrense Dois que virou Poti como é isso?**

Mafrense dois, não tem o Pólo Cerâmico? Não tem aquelas casas do outro lado, alí? Pois aquele lado, alí, daquelas casas, é que eles dão o nome de Mafrense dois.

**Mas hoje é Poti?**

Não, o Mafrense Dois foi agora, depois de lá. Mas, antes, tudo era Poti. Mafrense dois é de lá mesmo, porque tinha o Mafrense, aí, evoluíram para cá. Aí, botaram o nome de Mafrense Dois, pois é! Olha, o Mafrense era uma mata fechada que nós ia pegar lenha lá. Aí, fizeram o Mafrense. Aí, botaram esse nome. Na época do Touranga [ex- vereador pelo município de Teresina na década de 1960] também. Ele era muito interessado pelo Poti, não era? Porque antes de fazer ele, já tinha essa rua aí, depois do cemitério, passando do canto do cemitério para lá, minha filha já morava lá, era Poti. Aí, quando fizeram, tudo é Mafrense! O Poti se acabou!

**Os outros bairros que foram surgindo foram pegando parte do Poti, é isso?**

Foi. Mafrense grande, grande. E os dois é Mafrense mesmo. É porque dessa parte para cá, para pegar essa avenida, não tinha casa. Na época de lá. E, aí, fizeram tudo e fizeram com esse nome de Mafrense II. [...] (Comunicação oral. Sra. Maria do Amparo Salvino, 85 anos, moradora do Poti Velho)<sup>34</sup>

As falas apontam para dois movimentos: ora o de ampliação, ora de redução da área física do Poti Velho. Por seu turno, como referido, no mapa político-administrativo da cidade de Teresina (Figura 1) o bairro Poti Velho não inclui o Parque Ambiental Encontro dos Rios. Esta informação contraria o que ouvi na pesquisa de campo. De acordo com a maioria dos sujeitos com os

<sup>34</sup>Entrevista concedida ao autor em 24/06/2013.

quais tive contato, o Poti Velho inclui a área onde os rios Poti e Parnaíba se encontram, abrangendo, inclusive, o Parque Ambiental Encontro dos Rios que, de acordo com mapa da prefeitura municipal, pertenceria ao bairro Olarias (também conhecido como Boa Esperança).

Ficam evidentes as diferenças entre o processo de territorialização, empreendido pelo poder municipal, e o processo de construção de territorialidades levado a efeito por moradores/as do bairro. Mas não se pode generalizar: esta delimitação local do bairro não é consensual: há quem diga que Mafrense II não é Poti, sobretudo moradores/as mais antigos do Poti Velho.

As fronteiras são realmente muito tênues e fluidas. Percebi que o Poti Velho, longe de ser uma localidade isolada, compreende um complexo de bairros. Há quem fale, por exemplo, no “Grande Poti Velho”<sup>35</sup>, que englobaria bairros como Olarias (Boa Esperança), Alto Alegre e Mafrense.

A expressão “Grande Poti Velho” não se faz presente somente na fala da artesã, outro/as moradores/as do bairro também a mencionam, todavia, não há consenso quanto aos bairros contidos neste “Grande Poti”. Além do Poti, Mafrense, Olarias (Boa Esperança) e Alto Alegre entrariam neste rol. Mas, para algum/mas potizeiros, o “Grande Poti” compreenderia somente Mafrense e Poti Velho. No cotidiano do bairro, é quase impossível falar do Poti sem falar no Mafrense e vice-versa, como se ambos constituíssem apenas uma localidade. Em conversas no cotidiano, inclusive, quando indagava a algum/a habitante do Poti sobre o número de escolas, creches e Igrejas presentes no bairro, a resposta trazia, sempre, a soma dos equipamentos presentes em ambos os bairros. Nestas ocasiões, surpreso, perguntava novamente: “a Igreja Nossa Senhora do Perpétuo Socorro fica no Poti?”, ao que me respondiam:

Não, é no Mafrense, mas é a mesma coisa, atende a gente aqui, também. [...] Poti e Mafrense. Porque Poti e Mafrense são muito alindados [próximos, unidos], né? São duas comunidades muito juntas, assim, só tem uma rua que faz a divisória, mas, aí, em termo geral, é Poti. (Comunicação oral. Sr. Raimundo Nonato Rodrigues. 60 anos. Professor da Rede Municipal de Ensino de Teresina- PI).<sup>36</sup>

A referida Igreja é uma paróquia que contempla cinco bairros: Mafrense, Poti Velho, Alto Alegre, Nova Brasília e Itaperu. Com novos bairros em cena,

<sup>35</sup> Informação oral da Sra. Raimunda Teixeira da Silva, 48 anos, conhecida como Raimundinha, artesã e presidente da COOPERART, bairro Poti Velho, em 27/04/2013.

<sup>36</sup> Entrevista concedida ao autor no bairro Poti Velho, 16/05/2013.

minha dificuldade em definir geográfica e etnograficamente os contornos do Poti aumentou consideravelmente...

De acordo com Gilberto Velho (1999) em qualquer sociedade ou cultura, é possível a identificação de áreas ou domínios diferentes uns dos outros, com suas respectivas regiões limítrofes ou de passagem. Contudo, neste processo, cabe a antropólogo/as a cautela necessária para perceber como nativo/as do universo investigado definem tais domínios e suas fronteiras (VELHO, 1999). Em casos assim, pesquisadore/as correm o risco de impor suas classificações a grupos cujos critérios de significação do mundo talvez sejam, parcial ou totalmente, opostos aos seus (VELHO, 1999). E, neste trabalho de definir fronteiras, nem sempre a proximidade física entre os indivíduos é um critério fidedigno. No caso em apreço, houve entrevistado/as que, mesmo atestando a existência do “Grande Poti”, definem como pertencendo ao Poti Velho um pequeno número de ruas com seus respectivos demarcadores espaciais: uma padaria, uma rua em específico...

Não raro, pessoas e grupos de localidades próximas desenvolvem, no bairro, formas de sociabilidades diversas, assim como moradores/as do lugar. Desta forma, pode notar que a lógica de pertencimento das pessoas ao Poti Velho não obedece, simplesmente, a questões territoriais como, por exemplo, o fato de morar, especificamente, no bairro. A Sra. Antônia Chaves de Sousa Fernandes, ou Dona Toinha, por exemplo, moradora do bairro Mafrense e artesã vinculada à COOPERART, disse que não é pelo fato de não morar no Poti que deixava de ser uma “Mulher do Poti”, referindo-se à famosa coleção de bonecas feitas em argila pela cooperativa.

“Moro na Vila São Francisco, mas só vou em casa para dormir. Passo o dia inteiro no Poti, minha mãe mora aqui. Me considero um potizeiro” (Comunicação oral. Sr. Celso da Silva Rios Filho, 48 anos, Poti Velho)<sup>37</sup>. O termo potizeiro, é frequentemente utilizado para referir-se às pessoas que moram no bairro ou que guardam relações constantes com o local e seus/suas habitantes<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Entrevista concedida ao autor no Poti Velho, 03/07/2013.

<sup>38</sup> Interessante notar que essa auto-afirmação do local de moradia através de um adjetivo (“potizeiro”) só é acionada com relação ao bairro Poti Velho. Não há um termo similar como, por exemplo, “mafrensezeiro”, para designar os moradores do bairro Mafrense, por exemplo.

### 1.2.2- Afinal, o que é ser *potizeiro/a*?

Cabem esclarecimentos com relação a *potizeiro* como marcador identitário. Não raro, percebi na pesquisa de campo que “*potizeiro*” era também acionado pejorativamente, como uma espécie de estigma (GOFMAN, 1988) para designar pessoas “baixas e desqualificadas”. Em conversa com uma jovem habitante do bairro a respeito, ela disse:

Olha, Lucas, enquanto moradora do bairro posso te dizer, com certeza, que o adjetivo *potizeiro* é mais utilizado como termo pejorativo. O sentido de ofensa desse termo é até mais forte para quem mora aqui [Poti Velho] do que para as pessoas dos outros bairros. [...] Eu já namorei um rapaz que mora aqui no meu bairro e todo mundo chegava para mim com ar de reprovação, dizendo: “vixe, tu vai namorar logo com um *potizeiro*?!”. Sempre me disseram isso! Assim como já ouvi outras pessoas discursarem para outras jovens: “-não namore *potizeiro* não! Se for namorar procure um rapaz de outro bairro, porque esses meninos daqui não querem nada com a vida, passam muito tempo na rua, nas esquinas conversando, com molecagem, gostam muito de farra, bebedeira!” [...] Enfim, pelo o que eu analiso como moradora daqui, oitenta e oito por cento [88%]... Chegando a quase noventa por cento [90%] dos jovens do meu bairro são jovens meio que perdidos, não diria nem perdidos... O bairro é muito pequeno e todo mundo se conhece... A maioria dos garotos mal terminam o ensino médio e bebem desde cedo, sem falar que muitos se envolvem com drogas. [...] <sup>39</sup> (Laura, 25 anos, moradora do Poti).

Assim, por um lado, *potizeiro* é utilizado para denegrir o outro em sua condição de pessoa moral, desqualificando-o enquanto ser humano digno de respeito e consideração; por outro, o termo é ressignificado: ser *potizeiro* é sinônimo de força, coragem e esperteza, algo do que se deve ter orgulho. Mas em que contextos esta expressão ganha um ou outro sentido? Analisando meu diário de campo, notei que *potizeiro*, no sentido positivo da palavra, era geralmente utilizado por pessoas que residiam ou trabalhavam no Pólo Cerâmico. Também percebi que o termo ainda foi acionado neste sentido, durante entrevista com Sr. Maurício Carneiro de Sousa, administrador<sup>40</sup> do Parque Ambiental Encontro dos Rios. Tanto o Pólo quanto o Encontro dos Rios constituem-se em lugares de extrema movimentação turística, locais onde, por excelência, o Poti é apresentado a “*estrangeiro/as*”. Desta forma, representam

<sup>39</sup> Este nome é fictício porque a informadora preferiu não ser identificada. Conversa da informadora com o autor. Poti Velho, em 25/01/2014.

<sup>40</sup> Entrevista concedida ao autor no dia 07/10/2013, no Poti Velho.

fóruns onde o bairro é (re) construído cotidianamente e, neste processo, há, por parte dos atores ligados a estas instituições, um esforço no sentido de mostrar para o outro o que o bairro tem de melhor: belezas naturais, homens e mulheres fortes, histórias de superação através do artesanato... Enfim, o “Poti-maravilha” ou “Poti-fartura” como registrei em minhas anotações. Mas, fora destes ambientes, narrativas sobre pobreza local e o “sentido negativo” do termo potizeiro tendem a ser mais recorrentes.

Parece que esses sentidos acionados falam da própria atribuição de sentidos, ao longo da história, ao Poti Velho. Uma pergunta que sempre fazia em quase todas as entrevistas era: existe alguma diferença entre o Poti Velho e os outros bairros de Teresina? Todas as respostas eram positivas e, assim, eu indagava novamente: o que faz do Poti um bairro diferente dos outros? A maioria das respostas são enfáticas: o atraso e a decadência sócio-político-econômico-cultural. O Poti como “lócus da pobreza”, conforme já falamos em outra oportunidade (MORAES e PEREIRA, 2012a). Moradore/as lembram-me, então, os problemas do bairro um a um: ausência de mercados e supermercados; de correios e casas lotéricas; decadência dos grupos de bumba-meu-boi do bairro que não mais se apresentam e dos festejos que a cada ano parecem mais “fracos”, etc.

Nas narrativas sociohistoriográficas (produzidas por *outsiders*, isto é, pessoas de fora do Poti) (MORAES, 2013) o atraso do bairro é atribuído, historicamente, a características do lugar sujeito a constantes enchentes, febres endêmicas e calamidades diversas: em interpretações que beiram o determinismo geográfico, o Poti é referido como local insalubre e atrasado.

Todavia, nas falas de moradore/as, os sujeitos do atraso são outros: políticos, que fazem do bairro uma espécie de “curral eleitoral” e as ações governamentais que não atendem devidamente às demandas da comunidade, inclusive, em boa parte das intervenções urbanísticas atuais, como no PLN, por exemplo.

Frases como “no Poti Velho não tem nada” ou “tudo está se acabando por aqui” ou “este rio [Poti] não dá mais peixe” apontam para representações do declínio do bairro. “O Poti é como rabo de cavalo: só cresce para baixo”, disse uma artesã. Neste contexto, é perceptível a emergência de uma “identidade negativa”, pautada no menosprezo do local de moradia e,

consequentemente, do próprio eu. Em consonância com isto, categorias estigmatizantes emergem, como a de potizeiro/a, quando, não raro, o morador do Poti passa a se enxergar com os olhos daquele que o diminui e discrimina, para usarmos uma expressão de Roberto Cardoso de Oliveira. Note que tanto Laura (cuja fala é referida à p. 51 desta monografia) quanto quem a criticava por namorar um “potizeiro” são habitantes do bairro.

Assim, lembramos com Cuche (2002) que a identidade é sempre uma negociação entre uma identidade definida por si e para si e uma identidade definida pelos outros. No decorrer das dinâmicas sócio-históricas que envolvem Poti Velho e Teresina, bairro e cidade nem sempre tiveram relações harmônicas. Nas décadas de 1960-1990, moradores do Poti Velho eram estigmatizados como “comedores de barro”, em virtude das atividades oleiras e ceramistas desenvolvidas na região e consideradas pouco rentáveis.

Como diz Velho (1989), o mapa da cidade é também um mapa social através do qual as pessoas se definem por meio do local de moradia. Assim, há uma hierarquização entre bairros<sup>41</sup> e, geralmente através desta hierarquização, as pessoas vêem a cidade e se situam dentro dela. A exemplo,

a criação do mito “Copacabana”, assim como “Ipanema” ou “Barra” [na cidade do Rio de Janeiro] só é possível em um tipo de sociedade em que exista uma identificação entre local de residência e prestígio social, mesmo não havendo alterações na ocupação ou na renda das pessoas em pauta. (VELHO, 1989, p.89)

Em reuniões de membros da Secretaria de Planejamento Municipal com moradores/as do bairro, a fim de discutirem os processos de elaboração e execução do PLN, na região, o Poti Velho foi constantemente referido por gestores/as públicos e técnicos da prefeitura como um local abandonado, degradado sócio-ambientalmente e de expressões culturais em via de desaparecimento. “O Poti Velho é lugar do ‘já foi!’”, declarou o secretário de economia solidária do município de Teresina, Olavo Braz, em reunião com moradores/as do Poti no dia 29 de janeiro de 2013, ocorrida no bairro Poti Velho. Momentos como estes levam a pensar a categoria estigma (GOFMAN, 1988) nos processos de construção identitária e diferenciação do Poti Velho com relação à cidade de Teresina.

---

<sup>41</sup> Bairros mais ou menos nobres, ricos/pobres, limpos/sujos etc.

No Poti há, portanto, múltiplas formas de declarar o sentimento de pertença ao bairro e, neste contexto, emergem identidades polissêmicas e, algumas vezes, cambiantes, tal qual “potizeiro”. Este processo pode ser entendido como fruto das inter-relações entre o bairro e a cidade de Teresina, em uma constante dinâmica de diferenciação e de produção de sentidos que, em hipótese alguma, dá-se num campo simétrico e igualitário de forças. Neste contexto há espaço para “potizeiros/as” diversos, uns ligados a pesca, outros ao artesanato e às olarias, à religiosidade de matriz católica local... Existem ainda aqueles vinculados ao comércio informal, às universidades, ao tráfico de drogas, à venda e ao consumo de bebidas nos bares da região e etc. O adjetivo utilizado para designar “quem é do Poti” me fez também constatar outra evidência: tanto quanto ao construir a própria imagem através de oposições simbólicas para com o “outro” (como colocam as teorias sobre a identidade apresentadas na “Introdução”), o/a “potizeiro/a” constitui-se como tal, isto é, morador do Poti, através de certas práticas e hábitos. No bairro, o costume de comer peixe, por exemplo, teria esta capacidade de demarcar: 1/ “quem parece ser” e 2/ “quem não parece ser” do Poti, cabendo aqueles/as ligados/as ao primeiro grupo a prática de alimentar-se de pescados e, conseqüentemente, o status e a identidade de morador do Poti, “potizeiro”.

Para além da controvérsia que o nome potizeiro carrega, ser do Poti significa ainda estar em uma rede de relações (MAGNANI, 1984) tecida por laços de vizinhança, amizade, trabalho e parentesco, em uma sociabilidade de interconhecimento. O centro deste emaranhado de conexões é o próprio bairro que pode ser entendido através da categoria “pedaço” (MAGNANI, 1984, 135), sendo, desta forma, constituído tanto espacialmente como, também, através de uma rede de relações sociais.

“No Poti, todo mundo se conhece”, como diz Laura, 25 anos, moradora do bairro. Não é de se admirar, então, que, no Poti Velho, as pessoas ainda mantenham o hábito de sentarem-se em cadeiras nas calçadas, à tardinha, e fiquem a conversar até cerca das dez horas da noite, momento em que “a conversa é colocada em dia” e as crianças aproveitam para brincar... Na rua! No bairro, a oposição damatiana casa x rua ganha novos contornos: o exterior do lar não necessariamente é aquele mundo hostil, onde reina o perigo, a incerteza e a impessoalidade. “Para além da soleira da casa, portanto, não

surge repentinamente o resto do mundo” (MAGNANI, 1984, p. 140). Nesta perspectiva, o Poti Velho pode ser entendido enquanto pedaço, categoria que

designa aquele espaço intermediário entre o privado (a casa) e o público, onde se desenvolve uma sociabilidade básica, mais ampla que a fundada nos laços familiares, porém mais densa, significativa e estável que as relações formais e individualizadas impostas pela sociedade. [...] Desta forma, é principalmente o lugar de moradia que concentra as pessoas, permitindo o estabelecimento de relações mais personalizadas e duradouras que constituem a base da particular identidade produzida no pedaço. [...] No “pedaço” [...] o fato de alguém estar desempregado não significa que deixa de ser filho de fulano, irmão de sicrano, colega ou “chegado” de beltrano [...] (MAGNANI, 1984, p. 138).

Neste sentido, o pedaço pode incluir em si outros bairros, sem, com isto, deixar de sê-lo, como também aponta Magnani (1984). No caso em estudo, percebi que Mafrense e Poti, mais do que quaisquer outros bairros, podem ser entendidos como fazendo parte de um mesmo pedaço: Poti. Todavia cabe ressaltar que o fato de alguém se considerar “do Poti” mesmo residindo em outra localidade, não o impede de, em outras ocasiões, identificar-se como morador da Nova Brasília, do Mafrense ou do Olarias (Boa Esperança), por exemplo. Aqui, mais elementos para entendermos as múltiplas e polissêmicas identidades que emergem no interior das relações barriais.

Boa parte de moradores/as com quem tive contato no decorrer da pesquisa de campo referiram origem rural. Geralmente, pessoas advindas de localidades de municípios do interior do Piauí (União, Campo Maior, José de Freitas, etc), dos Estados do Maranhão e do Ceará, assim como do interior do próprio município de Teresina. A artesã Raimundinha, por exemplo, é oriunda do povoado de Santa Maria das Vassouras e chegou ao Poti Velho na década de 1971, ainda criança, por volta dos 10 anos de idade, juntamente com a mãe e cinco irmãos. Histórias como a de Raimundinha se repetem: dona Iracema e sua família de origem vieram de José de Freitas para Teresina quando ela ainda tinha dezesseis anos. Esta artesã mora há 26 anos no bairro, onde constituiu família. Como estas, há muitas outras histórias:

Eu sou o professor Rodrigues, tenho sessenta anos, moro no Poti Velho [...]. Aqui, eu constitui família, aqui, eu trabalho... Sou professor da rede municipal desde [mil novecentos e] setenta e um [1971]. Comecei como gari, na prefeitura, mas sempre estudando...

**Então, para começar, o senhor já falou um pouco... O senhor mora, aqui, no Poti Velho desde quando?**

Desde mil novecentos e sessenta e cinco.

**Sua família é daqui?**

É.

**Seus pais?**

Não, meus pais moraram aqui também, mas a gente é do interior do Piauí. Eu cheguei aqui em sessenta e cinco, quando eu realmente comecei a estudar, na época, com dezesseis anos de idade e tenho minha atividade toda aqui nessa região.<sup>42</sup> (Comunicação oral. Raimundo Nonato Rodrigues. 60 anos. Professor da Rede Municipal de Ensino de Teresina-PI).

Próximo do Poti, no bairro Mafrense que, como referido, pode-se, também, considerar Poti, o relato do senhor José Rodrigues da Silva traz informações sobre as redes de solidariedade estabelecidas entre os migrantes, no novo local de moradia:

Não, não morava aqui, morava em União<sup>43</sup>. Eu vinha, mas deixava meus filhos lá, inclusive [...] minha esposa, né. E eu trabalhava a semana e, toda semana, final, que a gente recebia o pagamento, eu botava o dinheirinho no bolso e ia deixar aonde ela [minha esposa] estava, lá, em União, para fazer a despesa da família. [...] Aí, eu ia sábado, domingo eu estava de volta e quando fosse segunda feira a gente estava exatamente no ponto do trabalho. [...] Quando eu cheguei em [mil novecentos e] setenta e dois o nome do, hoje, Mafrense era Favelão [...]. Aí, veio a minha madrasta, o meu padrasto e eu vim para onde eles estavam, mas sem a família, sempre continuando trabalhando... E indo para União final de semana. [...] Aí, eu fui, em um dia de sábado, aí, eu tinha feito uma casa nova em União, com muito sacrifício e tudo... Aí, eu cheguei lá em um dia de sábado, à noite... Aí, quando foi domingo pela manhã, eu fui e fiz o convite para minha esposa, [...] a Maria. Aí, eu digo: “-Maria, eu vim ontem e vou-me embora hoje à noite, domingo ou então segunda feira cinco horas da manhã... E eu gostaria que você fosse comigo para passar uma semana ou quinze dias, fosse comigo”. Mas isso, meu pensamento já era diferente, eu queria pegar ela aqui para não voltar mais para lá! Aí, [reproduzindo fala da esposa]: “-tudo bem, pois vamos, é para a casa da madrinha Maria”, que era irmã dela, a casa que eu vivia junto com eles, se tornava só uma família só. E eu vim junto com ela e meus três meninos primeiro que eu tive [...]”<sup>44</sup> (Comunicação oral. Sr. Francisco Rodrigues da Silva, 69 anos, morador do bairro Mafrense).

<sup>42</sup> Entrevista concedida ao autor no bairro Poti Velho. 16/05/2013.

<sup>43</sup> Município piauiense localizado ao norte do Município de Teresina do qual dista 59Km

<sup>44</sup> Entrevista concedida ao autor no dia 24/06/2013.

Pelo relato, nota-se que famílias já estabelecidas auxiliavam a vinda de parentes residentes em seus locais de origem. Casos como o de seu José, foram frequentemente encontrados durante a pesquisa de campo. Pude constatar que redes de solidariedade entre parentes e familiares fazem-se presentes no bairro, onde, certa vez, encontrei uma rua inteira, de uma esquina a outra, habitada somente por familiares: pais, mães, avós, tios, primos etc. Tais redes estendem-se para outros bairros, geralmente o Mafrense, o que corrobora o discurso de unidade entre esses dois territórios.

É pequenininho demais o Poti Velho. Tão tal que todo mundo é parente. Se você mexer com uma pessoa o outro chega e diz: “-é meu primo, é meu sobrinho”... É assim, sabe? (Comunicação oral. Sra. Teresinha de Jesus Martins, 58 anos artesã, moradora do bairro Poti Velho)<sup>45</sup>.

### 1.3. “Teresina nasceu aqui!”: memória em narrativas

Conta-se que o Poti mantinha relações estreitas com a localidade denominada Barra das Pombas, no Maranhão, município de Timon, à margem esquerda do Rio Parnaíba. Dentre as expressões desta sociabilidade, disputas de partidas de futebol eram organizadas pelas duas localidades que mantinham entre si certo fluxo de pessoas e mercadorias; festas no Poti com ampla participação de moradores de Barra das Pombas e vice-versa. Há quem diga que a população do hoje bairro Poti Velho mantinha relações mais estreitas com Barra das Pombas do que com a própria cidade de Teresina.

#### **Onde é que fica a Barra das Pombas?**

Aqui, do outro lado do rio, aqui.

#### **Do outro lado rio?**

É, aqui, atravessou o rio, Barra das Pombas. Você vai lá para Timon, naquele tempo era chamada de Flores, a cidade de Timon era Flores [...]. O Poti Velho, antes de Teresina existir, o contato do pessoal era aqui, com a Barra das Pombas, eram as comunidades mais interligadas daqui. Mesmo tendo o rio, mas eram mais interligadas. O pessoal de lá participava, aqui, dos festejos e vice-versa: festa lá, o pessoal daqui ia. Eu ainda fui a algumas festas lá, ainda. Mas, quando Teresina começou a surgir, que abriu a Avenida Centenário, começaram esse fluxo para cá, começaram [bairro] Buenos Aires, por aqui, também, começou a ser habitado... Aí, essa ligação, aqui, foi interrompida. Até os jogos de Futebol era, aqui, Poti Velho, Barra das Pombas.

#### **Tinham times...**

<sup>45</sup> Entrevista concedida ao autor no Poti Velho, dia 11/05/2013.

Tinham times, eram, aqui, interligadas... Comunidades interligadas. Tem até uma história, no esporte, que teve um jogo que eles foram jogar na Barra das Pombas, o Poti Velho. Poti Velho e Barra das Pombas. E, lá, o pessoal jogava tudo armado. Quando alguém pegava na bola, ninguém entrava: o cara pegava na bola e fazia o gol. Esse jogo terminou empatado: trinta a trinta! [Risos] (Comunicação oral. Sr. Raimundo Nonato Rodrigues, 65 anos. Morador do Poti Velho)<sup>46</sup>

Dona Duampa relembra os contatos do Poti Velho com Barra das Pombas. Todavia, segundo ela, o Poti se constituía em um espaço isolado, longe de tudo e de todos: um lugar onde só havia mato e nenhuma estrada, apenas caminhos.

**[...] E quais eram as outras comunidades que o Poti tinha relação, assim, porque Teresina ficava muito distante, como a senhora falou, não é? E tinham outras comunidades que o Poti tinha uma relação maior?**

Não, não tinha nada.

**Eu ouvi falar em uma Barra das Pombas, o Poti tinha relação com ela?**

Era do outro lado do rio, era outra coisinha também pobre. É do outro lado.

**O Poti tinha relação intensa com Barra das Pombas?**

Muito pouca. Porque, propriamente, assim, desligado... Porque para eles virem aqui, no Poti, às vezes, até faziam uma compra numa quitandinha que tinha, aí, eles vinham de canoa. Fica longe. Tu sabe onde é o Encontro?

**Sei.**

Pois do outro lado era Barras das Pombas. Aí, hoje nós falamos muito em Santa Maria [bairro Santa Maria da Codipi, margem direita do Rio Poti], não tinha Santa Maria. Alguma casa! Você passava, lá, você via um foguinho, lá... Cansei de passar para festa, né? Tinha muito era Palmeira. Hoje é uma cidade grande. Eu gosto até de ver. Uma cidade grande. (Comunicação Oral. Sra. Maria do Amparo Salvino, 85 anos, moradora do Poti Velho)<sup>47</sup>

Mesmo minimizando os contatos entre Poti e Barra das Pombas, dona Duampa relembra desta localidade, relacionando-a a quando começou a participar do cotidiano da Igreja local, com doze anos de idade, em 1939.

Olha, eu comecei a participar diretamente da Igreja, eu tinha doze anos.

**Qual era a Igreja?**

Essa aí, só tinha essa aí.

**Mas já era, aí, na praça?**

<sup>46</sup> Entrevista concedida ao autor em 16/05/2013 no bairro Poti Velho.

<sup>47</sup> Entrevista concedida ao autor em 24/06/2013 no bairro Poti Velho.

Era, já era nesse lugarzinho bem aí. Eu tinha doze anos. Naquela época, o povo não rezava, não sabiam rezar. Vinham me buscar para mim rezar os terços na Barra das Pombas. Alí, no Alegre, que é a Santa Maria, hoje, tinham umas casinhas, alí, vinham me buscar para ir rezar, lá. Era eu quem rezava. Quando tinha uma pessoa muito doente para morrer, aí, eu tinha um livrinho... A gente não tinha conhecimento da bíblia, mas minha irmã trabalhava no hospital e ela tinha aquele contato com o povo, lá... E ela comprou um livrozinho, como a bíblia, que a gente chama Adoremos, viu? Aí, tinha muita oração. Aí, eu ia rezar, lá, quando o povo estava para morrer ou morria. Eu ia rezar. Aí, depois, foi evoluindo... Eu fui catequista um tanto de ano que eu nem me lembro. (Comunicação Oral. Sra. Maria do Amparo Salvino, 85 anos, moradora do Poti Velho)<sup>48</sup>.

No que diz respeito às relações do Poti com a cidade de Teresina, há na fala dos moradores do bairro, certas ambiguidades: ora o Poti é referido como situado dentro da cidade, como “o bairro mais antigo de Teresina”<sup>49</sup>; ora, como uma localidade apartada da urbe. São correntes expressões como “aqui no Poti e, lá, em Teresina”. Em casos como estes, Teresina parece equivaler metonimicamente ao centro da cidade.

[...] O Poti Velho, ele era desligado do centro. Hoje, nós chamamos centro, antigamente era Teresina. O nome era até comprido, que a gente dizia assim: “- para onde é que tu vai? – Vou lá para Teresiiiiina” [*Risos*]. Teresina. Aí, a gente ia de pé... Aí, fazia as compras que queria, lá, vinha meio-dia, de pé. Não tinha transporte [...].É como eu já lhe falei. Era propriamente desligado, era desligado, era Teresina com o Poti. O povo que vinha do interior, eles pediam arrancho, quando chegavam de noite, dormiam aqui em uma casa para ir no outro dia bem cedo, de pé [para Teresina]. [...] <sup>50</sup> (Comunicação oral. Sra. Maria do Amparo Salvino, 85 anos, moradora do bairro Poti Velho)

Uma narradora disposta a falar sobre a história do Poti, dona Luzia Maria Aguiar nasceu em julho de 1940 e, deste então, reside no bairro Poti Velho. Hoje, é aposentada, mas trabalhava no Centro Social do bairro onde coordenava um grupo de crianças e adolescentes, na condição de instrutora de Bumba-meu-boi mirim. Seu avô paterno é oriundo do Estado do Ceará, da

<sup>48</sup> Entrevista concedida ao autor em 24/06/2013 no bairro Poti Velho.

<sup>49</sup> Entrevista concedida ao autor por Raimundo Nonato Rodrigues no bairro Poti Velho, 16/05/2013.

<sup>50</sup> Entrevista concedida ao autor em 24/06/2013 no bairro Poti Velho.

localidade denominada Pedra Branca e localizada, de acordo com dona Luzia, “em cima da serra grande”, próximo ao município de Tianguá- CE. O avô de dona Luzia teria vindo para o Piauí em uma das grandes secas que assolou o Nordeste nas décadas de 1920/1930 e fixou morada em Teresina, no Poti Velho, onde se casou e constituiu família. A narradora reside no bairro há, pelo menos, duas gerações.

Na fala de dona Luzia Aguiar, há, assim como em alguns escritos sociográficos apresentados na introdução deste trabalho, referência a um passado indígena no bairro. A narradora inicia sua fala destacando como conseguiu as informações:

[...] Então, sim, a história que eu vou contar não tem nada por escrito, foi só conversando, ouvindo um pedacinho aqui, outro acolá. Minha madrinha, meu pai, minha mãe e meu tio, essas são as fontes de informação. E, então, eu fui juntando os pedacinhos aqui, os pedacinhos acolá. Um padre que foi coordenador do Centro Social me convidou para trabalhar mais ele. Ele era o pároco, daqui, do Poti Velho. Então, ele me perguntou se eu não sabia nada sobre a história do Poti. Aí, eu disse para ele, aí, contei essa história para ele e ele disse que era muito importante, que eu podia gravar, fazer um livro, alguma coisa, mas nunca ninguém se interessou, né? Então, muitos não acreditam, porque não tem nada por escrito. Mas eu fico pensando: e como o pessoal tem hoje... Houve o descobrimento de Brasil, Pedro Álvares Cabral veio, né? De longe... Descobriu o Brasil e está aí nos livros e tudo... Que os habitantes da terra não eram os índios? Pois, aqui, no Poti, os moradores, em mil e setecentos [1700], era os índios. Os índios Poti. Então, deram-lhe este nome, aqui, do lugar, Poti, por quê? Em homenagem aos índios, tanto o lugar como o rio, aí, chamaram rio Poti. Aqui, só viviam os índios. Os índios eram homens pacatos, trabalhadores, eles viviam de pescar, eles viviam da pesca e da horta. Eles faziam umas vazantes plantavam nessa beira de rio era o feijão, a cana-de-açúcar, o algodão e o fumo. Eles próprios faziam o seu material de pesca, os seus landuais... Dizem que os índios, eram uns índios muito bonitos, simpáticos... Tanto a cabeleira dos índios como das mulheres diz que dava na cintura. [...] Cabelo grande e eles faziam a fita com a aquela tira... O fio da palha do tucum [*Astrocaryum vulgare* Mart.]. Diz que faziam tanto arranjo bonito, diz que viviam em paz. Quando em mil e setecentos chegou Domingos Jorge Velho. [...] Mil e setecentos. Domingos Jorge Velho caçando braço para trabalhar nas fazendas de gado, ele pegou os índios e os índios não aceitaram porque eram pacatos, a terra era deles... Mas, aí, eles entraram em atrito, houve uma briga, houve morte. Muitos índios fugiram, muitos morreram e os que na terra ficaram foram escravizados para trabalhar nas fazendas de gado. E, então, desse pessoal, vinha muita gente: eram portugueses, franceses, africanos...

Aqui, diziam que aqui, no começo, né, formaram um aglomerado de pessoas, então, era chamado, chamavam Barra do Poti. [...] É... Aí, como era Poti, chamava Barra do Poti, por quê? Chamavam Barra do Poti porque existiam os dois rios, o encontro de dois rios. Esse descia e encontrava com o Parnaíba, o Poti. Aí, dava o nome de Barra, lá, na embocadura. Chamavam Boca do Rio, Barra do Poti ou, então, Bico do Pontal. Eles chamavam esses três nomes, né? Aí, ficou Barra do Poti, mas, aí, foi crescendo, a população foi crescendo e em mil oitocentos e trinta e dois [1832], essa é a única data que me contaram... Naquele tempo, eles não gravavam data, era um pessoal que tinha pouco estudo. Naquele tempo o estudo era o primeiro ano A, primeiro ano B e o primeiro ano C. Só existia isso e pronto, tinha uma escola. Mas, aí, com a chegada, né, que foi crescendo, foi crescendo, o lugar foi crescendo... Aí, em mil oitocentos e trinta e dois, o Poti já tinha uma Igreja, o nome do padre era... Padre Mamede. Aí, a Igreja, sabe onde era a igreja? Era bem aí onde hoje é esse posto médico<sup>51</sup>. [...] Não tinha nada. Daqui... O Poti começava dali, do pé da Igreja, atravessando o Rio é que era as fazendas de gado. E isso ia até um lugar chamado São Domingo, que ainda hoje existe São Domingo. Tudo era fazenda de gado. Quando houve as enchentes, porque naquele tempo diz que o inverno era bom e as enchentes era freqüente e, então, inundava. Então, o pessoal, índio e todo mundo, corria, corria para cima... Os índios iam para um morro chamado Bandar. Morro do Bandar.

**Pesquisador (P)-Onde é que fica o Morro do Bandar?**

**Narradora (N)-** É, que lá eles viviam. Lá, tinha um riacho, lá, eles pescavam, comiam as frutas do mato e, quando as águas baixavam, eles voltavam com os moradores. Então, naquele tempo, já existiam também os fazendeiros que moravam, também, aqui, aí, eles não agüentaram porque todo tempo inundou, aqui, o Poti Velho.

**P-O Morro do Bandar, a senhora sabe onde é que fica?**

**N-** Olha, o Morro do Bandar fica, aí, onde hoje é o Colégio das Irmãs. Onde hoje é o Memore<sup>52</sup> é que era o Morro do Bandar, lá era alto! E, então, quando as águas baixavam, eles voltavam. Nessas alturas, já tinham os coronéis, eles não agüentaram, diz que eles abandonaram... Quando as águas baixavam, os pobres... Aí, foi aumentando... Já tinha os pescadores, os índios e tudo... Aí, eles [os coronéis] não agüentaram as enchentes porque todos os anos as enchentes eram frequentes e corriam. Aqui, no meu caso, nós sofremos enchentes até oitenta e cinco [1985], nós ia embora. Só que este lugar, aqui, é o lugar mais alto. Olha, quando inunda aqui... Olha, já não tem mais Itaperu, Nova Brasília, nem

<sup>51</sup> Este posto médico, hoje, não está mais em funcionamento e localiza-se na rua cedro, à beira da margem esquerda do Rio Poti, próximo à Ponte Mariano Gayoso Castelo Branco.

<sup>52</sup> Bairro de Teresina localizado na Zona Norte da cidade e, assim, como o Poti, no território compreendido entre os rios Parnaíba e Poti. Contudo, o Memora é reconhecido como “um local mais alto” quando comparado ao Poti Velho. Em virtude disso, tal localidade não padecia com as enchentes fluviais.

Mafrense<sup>53</sup>, nem nada! Porque a enchente vem de lá para cá, não é daqui para lá, o rio é bem aí, né? Quando inunda tudo, aí é que a água vem, vem juntando porque tem as lagoas desse lado, não tem as lagoas do norte? Que é as lagoas desse lado... Vai enchendo, a chuva, vai transbordando e o Parnaíba entra nas lagoas e das lagoas vai transbordando, aí, a água vem, vem chegando... E o rio vai bem devagarzinho subindo... Aí, quando ele chega bem aí, no canto do [muro da Unidade Escolar] Petrônio Portela, aí, do muro, aí, pronto! Pode todo mundo sair! Mas, aqui, o papai e a mamãe nunca saíram. A mamãe, minha mãe... Sim, deixa eu contar! Eu sei que aqui [região da casa de dona Luzia, localizada na rua Cedro, Poti Velho] é o lugar mais alto [do bairro]! Aí, devido à enchente eles pensaram em um lugar mais alto...

**P-Eles quem?**

**N-**Já, é... O Padre... Já tinha um aglomerado de pessoas, já não chamavam mais Barra do Poti e, sim, Vila do Poti. Já tinha aumentado o número de pessoas... Diz que era uma riqueza mostra! Era ouro, era muito coisa... [...] Ouro, tinha, só das fazendas de gado, diz que era muito ouro. E, então, devido isso, eles colocaram Vila do Poti, mas, aí, devido à enchente, como eu estou falando, eles pensaram em um lugar mais alto.

**P-Eles quem?**

**N-** O padre Mamede e o Conselheiro Saraiva, que veio visitar o Poti, entende? O Conselheiro Saraiva veio visitar o Poti Velho, aqui, na barra do Poti, deram o nome logo de Vila do Poti, porque diz que era uma vila muito arrojada, tinha muita coisa para se ver. E não se falava em negócio de carro, não, tudo era nas costas dos animais, de um burro ou, então, navegável, era fluvial, aí, nas águas. E eles se mudaram... Aí, dizem que eles abandonaram seus lindos casarões, abandonaram tudo e foram para rua. Então ele [Conselheiro Saraiva] disse, “-nós vamos pensar em um lugar mais alto”<sup>54</sup>. Esse lugar mais alto fica no canto do cemitério [São José<sup>55</sup>], alí, não tem dos trilhos? Alí, a seis quilômetros ao sul daqui, né? Porque passando aqui já é sul. Ao sul... Fica a seis quilômetros, que dá no canto do cemitério, alí deu seis quilômetros, daqui, do Poti, para lá. Aí eles botaram, aí, eles fizeram a mudança, né? Aí, aquele pessoal, não tinha a Rua da Estrela, Palmeirinha<sup>56</sup>? Tudo, aquele pessoal dos barões mais ricos que moravam aqui foram morar tudo lá.

**P-E quem ficou morando aqui?**

<sup>53</sup> Todas essas localidades citadas são bairros da Zona Norte de Teresina localizados no território entre os rios Parnaíba e Poti.

<sup>54</sup> Aqui, Luzia Aquiar refere o processo liderado por Antônio Saraiva, então governador da província, de transferência da capital da Província do Piauí, que deixaria de ser Oeiras e passaria a ser Teresina. Neste momento em virtude das constantes enchentes que assolavam o, hoje, Poti Velho, Antônio Saraiva decidiu alojar a nova capital em um local de maior altitude.

<sup>55</sup> Cemitério localizado na região centro-norte da cidade de Teresina, na Alameda Parnaíba. A região onde, hoje, é o cemitério e o centro da cidade compunham a localidade denominada de Chapada do Corisco. Apesar de localizar-se na região centro norte, este cemitério localiza-se a seis quilômetros ao sul bairro Poti Velho.

<sup>56</sup> A Rua da Palmeirinha corresponde atualmente à Rua Clodoaldo Freitas. A Rua da Estrela, hoje, denomina-se Rua Desembargador Freitas. Estas duas ruas localizam-se no centro da cidade de Teresina.

**N-**Só os pobre pescador. Os rico não voltaram mais para a lama, porque tinha que raspar aquela lama para voltar de novo. Então, hoje, aquela Fundação Monsenhor Chaves<sup>57</sup>, era de um coronel que morava aqui. Alí era a casa de um coronel do gado.

**P-Então onde hoje está a Fundação Monsenhor Chaves era de um Coronel daqui do Poti Velho? Ah...**

**N-** Era, daqui do Poti Velho, eu não estou lembrada, era daqui! Não tem o Mocambinho<sup>58</sup>? Alí não era mocambinho, era Pedra do Triunfo, alí morava outro coronel. Do outro lado do rio tinha outro coronel, só era português, rico. Aí, sim, as águas iam e vinham, baixavam e, então, eles se mudaram, eles fizeram a mudança. [...] Aí, eu digo, Teresina, o berço de Teresina é aqui! Sim, aí, depois dessa mudança, que a santa veio, o Conselheiro Saraiva deu o nome de Teresina em homenagem... Que ele ia, lá, para as festas no Rio de Janeiro, dançava até mais a imperatriz Teresa Cristina, né? Nas festas deles, dos reis, da imperatriz. Aí, em homenagem [em homenagem a imperatriz Teresa Cristina], aqui, o lugar, ele deu o nome Teresina. Aí, era Vila Nova do Poti, ele botou o nome de Teresina e, aqui, o Poti, que era a Vila Velha, ficou o Poti Velho ou Vila dos Pescadores, porque só tinha pescadores naquela época! E eu digo que Teresina nasceu aqui por que o pessoal daqui não foi o que foi para lá? Foi o berço, Poti Velho é o berço de Teresina! Essa é a história, não tem nada por escrito.

**P-Ah, o pessoal daqui é que foi para lá...**

**N-**Foi para lá, foi para lá... Essa é a história que eu sei. [...] (Comunicação oral, Sr. Luzia Aguiar, 73 anos, moradora do Poti Velho)<sup>59</sup>

Como destacado por Rechenberg (2007), a memória coletiva, não raro, funciona como alicerce de uma tradição que diariamente reinventa-se. Passado e presente, longe de representarem categorias estanques, constituem instâncias que se inter-relacionam dialeticamente. Neste contexto, um passado histórico que, de certa forma, pode ser tomado como uma narrativa dos inícios, mito de origem do bairro e, conseqüentemente, da própria cidade de Teresina, está intrinsecamente relacionado com os acontecimentos vividos cotidianamente no Poti, onde a pesca, considerada um dos marcadores identitários do lugar e definidora do *ethos* de comunidade pesqueira da região, já aparece como uma das principais práticas dos primeiros povoadores, de

<sup>57</sup> Fundação Municipal de Cultura Monsenhor Chaves. A entrevistada refere a antiga sede da Fundação: um casarão da segunda metade do século XIX, localizado na Praça João Luís Ferreira, no centro da cidade de Teresina.

<sup>58</sup> Bairro localizado na Zoa Norte da cidade de Teresina.

<sup>59</sup> Entrevista concedida ao autor no âmbito da pesquisa "Mulheres do Poti" (MORAES, 2011), dia 4/12/2013 no bairro Poti Velho. Esta entrevista já foi em parte publicada em Moraes (2013) e é republicada, aqui, com consentimento da autora.

acordo com dona Luzia. Neste sentido, cabe ressaltar que o tempo da memória é alheio a uma linearidade cronológica de uma memória histórica (RECHENBERG, 2007). Assim, estabelece relações causais na dialogia entre os tempos pensados e vividos, postos em agência por narradore/as (RECHENBERG, 2007).

No Poti Velho, não fui logo de início aos “mais antigos do bairro” a fim de me informar sobre uma memória social da “comunidade”<sup>60</sup>, eles me foram indicados por jovens e pessoas de até cinquenta anos com as quais estabeleci contato. Assim, percebi que o bairro, como diversas outras localidades, possui seus/suas “narradore/as oficiais”, lugares de memória. Dona Luzia (73 anos) e dona Duampa (85 anos) ocupam papel de destaque. O contato com estas duas mulheres fez-me notar o quanto a memória se constitui em um objeto alvo de disputas dentro do próprio bairro e, neste sentido, diversas estratégias são utilizadas por narradore/as no sentido de legitimar a “verdadeira memória do Poti Velho”: seja pelo fato de se intitularem filhos/as do Poti ou por – como afirmam - terem presenciado fatos considerados marcantes na trajetória do bairro ou, ainda, descredibilizando as recordações de outro/a morador/a com frases do tipo “ele/a não sabe de nada!”.

No âmbito desta memória, faz-se presente uma visão agônica do bairro, como referido. Nas conversas com aqueles considerados “os mais antigos do Poti”, geralmente perguntava com quem mais poderia falar para saber sobre o Poti, momento em que o/a entrevistado/a dizia: “tinha o fulano, o cicrano e o beltrano, mas já morreram todos”.

A memória social do Poti Velho, para além destas narrativas orais e, ao mesmo tempo, em recursividade com as mesmas, é delineada, ainda, em outros textos como expressões culturais e marcadores identitários diversos postos em agenciamento no cotidiano do/as habitantes. Destaco, nesta monografia, como diacríticos do *ethos* e da identidade local acionada pelos/as potizeiros/as em suas inter-relações com o outro: 1/a pesca artesanal; 2/ as atividades oleira e cerâmica artesanal, intrinsecamente ligadas, embora

---

<sup>60</sup> A palavra “comunidade” era, muitas vezes, usada como sinônimo de bairro pelos moradores do Poti Velho. Não raro, habitantes do lugar faziam referência, simplesmente, a “comunidade do Poti Velho”.

guardando sentidos diferenciados; 3/ a religiosidade de matriz católica local expressa, sobretudo, por meio dos festejos de São Pedro.

Estes marcadores, expressões de determinado *ethos* presente no bairro, são articulados, sobretudo, nos momentos em que o Poti é apresentado ao “outro”, como o próprio pesquisador, o poder municipal ou os diversos turistas que cotidianamente visitam o bairro, em virtude de sua “identidade histórica”, para usarmos outra expressão de Roberto Cardoso de Oliveira, que também a utiliza entre aspas. (“O bairro mais antigo da cidade de Teresina”).

Os diacríticos definidores de identidades do Poti Velho foram mais acessíveis a mim durante a convivência com moradores/as do bairro, em conversas cotidianas, bingos e aniversários para os quais fui convidado no decorrer do campo e etc, do que nas entrevistas semi-estruturadas com tópicos guia. Todavia isto não significa que não construí dados que subsidiassem a apreensão desses marcadores nas entrevistas, porém, durante estas conversas mais formalizadas, as falas de moradores/es tendiam a privilegiar problemas estruturais do bairro, como ausência de agências bancárias, de supermercados e casas lotéricas no Poti Velho, etc.

Os dois primeiros marcadores serão abordados no capítulo 2 desta monografia. O terceiro marcador, no terceiro e último capítulo deste trabalho.

## Capítulo 2

### A CANOA E O BARRO

#### 2.1- A pesca artesanal no Poti Velho

[...] E, como é acreditado, o problema de pescadores, só se fala no Poti Velho, né? Têm pescadores em todo bairro da cidade, mas só é falado o Poti Velho. O Poti Velho é o bairro conhecido, até porque é o encontro dos dois rios e é onde o pessoal se manifesta mais sobre a pesca, né?[...] (Comunicação oral. Sr. Francisco José de Araújo Aquino. Pescador, presidente do Sindicato dos Pescadores Artesanais de Teresina, Palmeirais, Timon e Parnarama no Estado do Maranhão, com sede no bairro Poti Velho)<sup>61</sup>

Como visto no capítulo I desta monografia, a memória oral no Poti Velho situa atividade pesqueira nas narrativas de fundação do bairro, desde populações indígenas que ali viviam no período colonial. Sem dúvida, situado na proximidade de dois grandes rios e diversas lagoas, a pesca é atividade cotidiana, fonte de alimentação e de renda para muitas pessoas da localidade.

Conforme Diegues (*apud* CAVALCANTE, 2011) o pescador artesanal é aquele que, no processo de captura e desembarque de toda e qualquer espécime aquática, conta unicamente com sua própria mão de obra e/ou de familiares e/ou de qualquer outro parceiro, sem que pague salário a estes por lhe auxiliarem. Neste processo, geralmente utiliza-se de equipamentos com pouca autonomia para incursões mais longas e demoradas, seja em águas doces ou salgadas.

A atividade pesqueira não é executada da mesma forma em todos os lugares que se apresenta, assim, há diversos modos, técnicas e culturas regionais de pesca por todo o território nacional (e mundial). Antônio Carlos Diegues (1999) destaca, no litoral brasileiro, a presença de pelo menos três culturas regionais ligadas à pesca: a do jangadeiro (do litoral cearense ao sul da Bahia), a do caiçara (Rio de Janeiro e São Paulo) e a do açoriano (Santa Catarina e Rio Grande do Sul), sendo que os pescadores destes dois últimos

---

<sup>61</sup>Entrevista concedida ao autor no bairro Poti Velho em 17/05/2013.

grupo estiveram, durante muito tempo, também ligados à atividades agrícolas. Os jangadeiros viviam única e exclusivamente da pesca.

No âmbito das ciências sociais tem-se multiplicado o número de estudos sobre comunidades pesqueiras. A partir da década de sessenta estes trabalhos se tornaram mais densos teórico-metodologicamente falando, para trás, com algumas exceções, ficou uma larga produção puramente descritiva e empiricista no que diz respeito ao estudo destas populações voltadas para pesca (DIEGUES, 1999). Neste contexto de renovação, os mais variados temas/enfoques vêm à tona e cientistas sociais diversos lançam olhares sobre, por exemplo, a questão da mudança no âmbito das sociedades pesqueiras (DIEGUES, 1999). Desta forma, como apontado por Diegues (1999), ganham destaque: 1/ a inter-relação entre os pescadores artesanais e o sistema capitalista de produção; 2/ a modernização da pesca artesanal e os seus desdobramentos; 3/ os impactos do turismo sobre as sociedades de pescadores artesanais, dentre outros. Assim, emerge um campo bem peculiar do conhecimento que Diegues arrisca chamar de “Sócio- antropologia marítima (ou da Pesca)” (DIEGUES, 1999, p. 368).

A antropologia da pesca, portanto, estudaria estas comunidades de pescadores e, assim, o destaque recairia sobre “o modo de vida da *gente do mar*” (DIEGUES, 1999, 369), suas práticas, saberes, estéticas, rituais, técnicas, formas de organização econômica e social, além de uma série de outras dimensões do mundo da vida destas populações. Neste contexto, o ambiente pesqueiro é tomado enquanto portador de várias particularidades como o é o próprio fluxo das águas: fluido, fugidio, perigoso e, não raro, imprevisível. Tal fato, segundo Diegues (1999), requer dos estudiosos desta área um cabedal de técnicas de observação e de metodologias específicas não comparáveis, por exemplo, com aquelas utilizadas para o estudo de sociedades camponesas.

No Poti Velho, não é difícil encontrar pelas ruas homens a consertarem suas redes e anzóis de pesca, assim como homens e mulheres vendendo pescados. No bairro há ainda um mercado, à beira da ponte Mariano Gayoso Castelo Branco, cujo único produto vendido é peixe. A atividade da pesca dá ao lugar um quê de vila de pescadores, fato comentado tanto por pessoas de dentro como de fora do bairro.



**Figura 19-** Mercado de peixes no Poti Velho. Foto: Lucas Coelho Pereira. Jan. 2014



**Fotografia 20-** Vendedora de Peixes no Poti Velho. Foto: Francisco da Silva Pereira, arquivo pessoal. Set. de 2009.

No Poti, as espécies de peixe mais encontradas são: Curimatá (*Prochilodus spp.*), Branquinha (*Psectogaster rhomboide*) e Mandi (*Pimelodus spp.*) Algumas formas de pescar são consagradas pelos pescadores do bairro. Pude etnografar uma situação de um pescador em atividade de pesca no Rio Poti. Com isto, consegui construir informações sobre o processo local, destacando os principais tipos e modos de pesca praticados no bairro, o consumo e o comércio de pescados.

Acompanhei o pescador de nome Luís em uma pescaria de anzol, no rio Poti. Esta é uma prática largamente conhecida, no mundo. Neste modo de pesca utiliza-se uma vara fina e comprida (cerca de um metro ou pouco mais), geralmente feita de bambu (*Bambusa vulgaris*), que possui em uma de suas extremidades um fio de *nylon* (também medindo um metro ou pouco mais), uma fibra têxtil sinteticamente produzida, caracterizada por possuir boa resistência ao desgaste e ao tracionamento. Amarrado ao *nylon*, é colocado o anzol, uma estrutura de metal com formato semelhante ao da letra “J”. A extremidade da parte mais alongada é presa ao fio de nylon. A da mais curta possui a ponta afiada, tendo uma pequena saliência pontiaguda onde se coloca a isca, e que se engancha na boca do peixe, que morde a isca (que varia desde miolo de pão, pedaços de carne, etc, a iscas industrializadas), o que

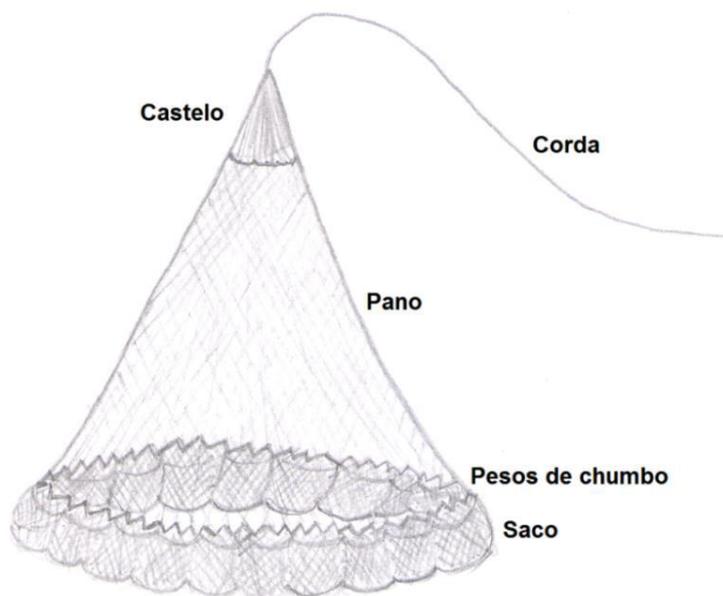
possibilita sua captura. O bambu, o fio de *nylon* e o anzol, variam em tamanho e espessura, a depender do tipo/tamanho do peixe que se vai pescar.

A pesca de anzol, no Poti, segundo seu Luiz, rende muito pouco ou quase nada, sendo mais utilizada como passatempo e/ou fruição. Seu Luiz utilizava angu de milho na ponta do anzol como isca para os peixes, que talvez sequer se aproximassem da armadilha. O pescador explicou que, no Poti Velho, pesca-se mais de tarrafa e de engancha e que os peixes menores são pescados com o auxílio de uma garrafa PET<sup>62</sup>. Como diz o sr. Francisco Aquino, presidente do SINDPESCA, com sede no Poti Velho: “a gente pesca de anzol. Não resta dúvidas que, nós, às vezes, até, nós pesca de anzol. É onde nós pesca um peixe melhor, pescado de anzol, mas longe daqui. Aqui mesmo ninguém sobrevive pescando de anzol não!”

Tarrafa ou engancha (sendo o último termo mais comum no bairro) é como a rede de pesca é chamada pelos pescadores. Na pesca de tarrafa, o tarrafeiro segura a corda com o dente e joga a rede no rio, segurando-a pelo pano a fim de que a rede caia aberta sobre a água e, com o movimento dos chumbos colocados na base da tarrafa, capture o pescado. Posteriormente, o pescador puxa o apetrecho de volta para que os peixes sejam retirados de sua malha (Figura 21). As redes são comumente feitas de nylon, pelos próprios pescadores, todavia, até a década de mil novecentos e setenta, as enganchas eram produzidas com fibras de tucum (*Astrocaryum vulgare Mart*).

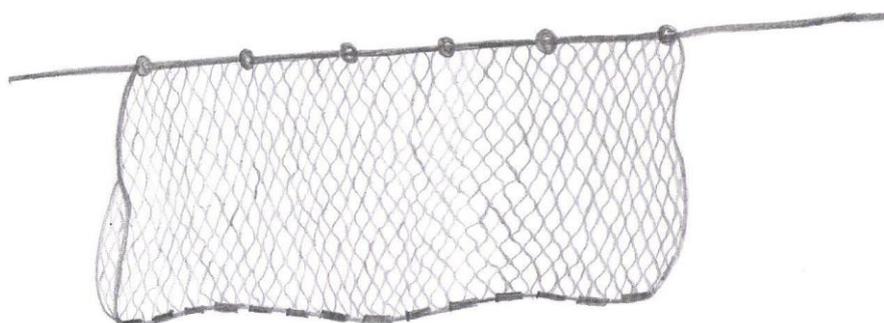
---

<sup>62</sup> Sigla que indica o principal material do qual a garrafa é feita: politereftalato de etileno. Geralmente, utilizadas como embalagens de refrigerantes, sendo encontradas em tamanhos variados, de 1 a 3 litros de volume.



**Figura 21:** Uma tarrafa e suas partes (Fonte: AMORIM, 2010, p. 84)

Na pescaria de engancha, uma extremidade da rede de pesca é amarrada em alguma estrutura presa à margem do rio, que pode ser um pedaço de madeira cravado no chão, ao passo que a outra ponta da rede, com o auxílio de pesos que são dispostos em sua parte inferior, é esticada até meio caminho da outra margem. A engancha fica suspensa graças a isopores dispostos em sua parte superior (Figura 22). Feita esta armadilha, é esperar algum tempo para que os peixes fiquem presos na rede e o instrumento possa ser retirado da água. Este tipo de pescaria, requer bastante atenção dos/as pescadores, pois, depois de capturados, os peixes não podem passar muito tempo na rede. Cabe ainda destacar que, não raro, ladrões podem “despescar”, isto é, retirar o pescado das enganchas de outrem, o que requer vigília constante por parte do pescador que realiza este modo de pesca.



**Figura 22:** Representação gráfica da engancha. (Fonte: AMORIM, 2010, p. 84).

Nas palavras do Sr. Francisco Aquino, a pescaria de engancha é descrita do seguinte modo:

é... A pesca daqui é tarrafa, é o engancho que, em alguns lugares eles chamam é rede... É a tarrafa e o engancho, né? Que aqui só é conhecido como engancho. Se você for procurar: “-Ah, eu quero comprar uma rede”, ninguém vai nem dizer onde é que tem rede, que é o engancho. Se chamar engancho, em toda porta tem. É o apetrecho de pesca da gente, aqui, é esse (...).

**P-Agora, eu queria que o senhor me descrevesse... Para pescar de engancha, como é que faz? Você está, lá, na canoa, no rio. Joga a rede? Como é que faz?**

**N-** Não! Para pescar de engancha é preciso ser você e mais um parceiro. Dificilmente a pessoa vai pescar sozinho, de engancha. Um vai soltando a engancha, o outro vai segurando a tarrafa, a canoa... Até que espalha o engancho todinho. Aí, às vezes, a gente ou deixa ele parado e a gente espera ou, então, a gente vai para a corrida<sup>63</sup>. Você sai acompanhando o engancho, na canoa... Até que chegou ao final ou em algum local que você ver bater algum peixe, aí, você vai puxar o engancho, vai fechar e tirar aquele peixe. Volta a botar do mesmo jeito... Têm uns pontos de corrida, que o pescador fica o dia todinho pescando em uma área só, uma área de quinhentos, seiscentos metros, por aí... Ele coloca o engancho em uma parte e vai descendo, acompanhando. Lá, no final, às vezes até não deu nada, mas ele tem que tirar e voltar para começar do mesmo lugar.

**P-O engancho fica de uma margem a outra do rio, é?**

**N-**É proibido se botar de um lado a outro do rio. A gente tem que botar deixando um espaço do rio. Muita gente bota de um lado ao outro do rio, mas é proibido. Se o ibama [IBAMA] acompanhar, pegar o camarada com um engancho atravessado de um lado ao outro do rio, aquele material é apreendido. Qualquer hora que ele esteja pescando, aquele material é apreendido. Porque é proibido ele pescar com material de um lado ao outro do rio.

(Comunicação Oral. Sr. Francisco José de Araújo Aquino, Pescador, presidente do Sindicato dos Pescadores Artesanais de Teresina, Palmeirais, Timon e Parnarama no Estado do Maranhão (SINDPESCA), com sede no Poti Velho).<sup>64</sup>

Na outra forma referida, a pesca com garrafa PET, a parte superior da garrafa é cortada e posta de forma invertida na parte inferior, que deve conter angu de milho como isca e um orifício para a entrada do peixe, que uma vez dentro da garrafa, não consegue mais libertar-se. É amarrada uma linha de *nylon* na garrafa para que ela possa ser retirada da água pelo pescador. Pescar com garrafa é, para os pescadores, uma forma de se obter menores

<sup>63</sup> Aqui, trata-se de uma outra modalidade de pesca, a pesca “de arrasto” ou “de corrida”.

<sup>64</sup> Entrevista concedida ao autor no bairro Poti Velho. 17/05/2013.

quantidades de peixes. Piabas (*Leporinus obtusidens*), por exemplo, também podem ser capturadas na pescaria de tarrafa, desde que a malha da rede seja mais fina. Nestes casos, geralmente, objetiva-se a captura de uma maior quantidade de pescado em menos tempo.

Hoje, na região dos rios que banham o bairro Poti Velho e suas imediações, o volume de peixes é considerado pouco pelos pescadores que, ao se referirem à escassez de peixe obtido, hoje, fazem referência a uma época passada, de fartura de pescado, no bairro.

[...] Na década de sessenta [1970] para oitenta [1980], o rio era fundo. Em todo lugar você achava peixe. Hoje, tem muito tipo de peixe que está em extinção porque não tem água. Ele é um peixe de água grande, então como as águas estão pequena<sup>65</sup>, eles afastaram. [...] Então, a gente está vivendo aqui, com peixinho miúdo. É a Curimatá [*Prochilodus spp.*], é Piau [*Leporinus obtusidens*], é a Branquinha [*Psectogaster rhomboide*]... Esses peixes é o que não falta por aqui. [...] É os que mais tem. Surubim [*Pseudoplatystoma coruscans*] está muito pouco já, também. Tem a... A Corvina [*Plagioscion squamosissimus*] a gente acha muito pouco por aqui. O Branquinha, não está tendo mais, também. [...] O peixe daqui, mais, é a Curimatá, O Piau e a Branquinha, Sardinha [*Sardinella brasiliensis*], tem um Mandizinho, sempre, que também não falta. Tem sempre um Mandi [*Pimelodus spp.*], é pequeno, mas tem. [...] (Comunicação oral. Sr. Francisco José de Araújo Aquino, Pescador, presidente do Sindicato dos Pescadores Artesanais de Teresina, Palmeirais, Timon e Parnarama no Estado do Maranhão (SINDPESCA), com sede no Poti Velho )<sup>66</sup>

De acordo com Carlos Sautchuk (2007) os estudos etnográficos sobre pesca no Brasil têm demonstrando uma preocupação constante com a cultura material, dedicando a ela certa centralidade. Para o autor, isto talvez aconteça “em função do interesse antropológico pelo contraste entre o domínio terrestre e a dimensão hídrica, levando que fossem especialmente sublinhados os aspectos materiais ou práticos que sustentam a vida de tais populações.” (SAUTCHUK, 2007, p.7-8). Neste contexto, o presente tópico sobre pesca no Poti Velho não escapa a esta tradição.

No bairro, identifiquei apenas um fazedor de canoas, trata-se do senhor Celso Filho<sup>67</sup>, quarenta e sete anos, servidor público municipal que aprendera o

<sup>65</sup> Para este pescador, água grande é o mesmo que “águas profundas” e água pequena “águas rasas”.

<sup>66</sup> Entrevista concedida ao autor no bairro Poti Velho. 17/05/2013.

ofício com seu pai, ex- pescador, hoje, com oitenta e oito anos. Os pescadores do bairro não fabricam suas embarcações, eles as compram feitas. A maioria dos pescadores utiliza-se de veículos não motorizadas. No processo de feitura das canoas, madeiras específicas são utilizadas. De acordo com Amorim (2010):

As canoas do Poti podem se apresentar de dois tipos, distinguíveis apenas pelo comprimento e largura, pois o desenho e materiais para confecção das embarcações são os mesmos nos dois tipos. O primeiro tem cinco metros de comprimento e o segundo, seis metros. O primeiro tipo, mais comum, é caracterizado por canoas relativamente estreitas, com 70 cm de boca, que corresponde à distância entre as extremidades laterais das bordas. Possuem 5m de comprimento, por 88 cm de largura (distância de um lado ao outro do casco, passando por baixo do mesmo) e 27 cm de altura (distância tangente à borda lateral perpendicular ao plano do fundo). São canoas sem quilha, com fundo chato e popa baixa. (AMORIM, 2010, p.89).

Para o fabrico das canoas, utilizam-se certos tipos de madeira:

[...]São três tipo de madeira: é o cedro [Cedrella odorata L.], o pau d'arco [Tabebuia spp.] e o pequi [Caryocar coriaceum Wittm], que é essa que eu te mostrei. O pequi é pra fazer as cavernas. [...] A caverna é aquela cambotinha de dentro, como se fosse uma espinha, está entendendo? Como se fossem as espinhas, o esqueleto. E o pau d'arco é para armar... Aquelas duas laterais e o fundo, está vendo? E o cedro é para forrar, para cobrir. [...] Aí, [depois de pronta a canoa] além de passar o breu por fora, a gente pinta ela por dentro, que é para dar mais proteção e para a água não entrar. [...] (Comunicação oral. Sr. Celso, 48, Funcionário público municipal (vigia) e fabricante de canoas, morador da Vila São Francisco)<sup>68</sup>

Os remos podem ser feitos com qualquer tipo de madeira, não há especificações quanto a isto. Cabe ainda ressaltar que, no fabrico das canoas, geralmente utilizam-se furadeiras, pregos, martelos, serras e lixadeiras, todos comprados em lojas especializadas nestes materiais. Apenas um instrumento de medida, um espécie de régua feita em madeira, é confeccionado pelo próprio fabricante de embarcações, no caso, o senhor Celso. Abaixo, vide representação gráfica de uma canoa comumente vista no Poti (Figura 23), com destaque para os tipos de madeira utilizados em cada parte.

---

<sup>68</sup> Entrevista concedida ao autor em 03/07/2013 no bairro Poti Velho.

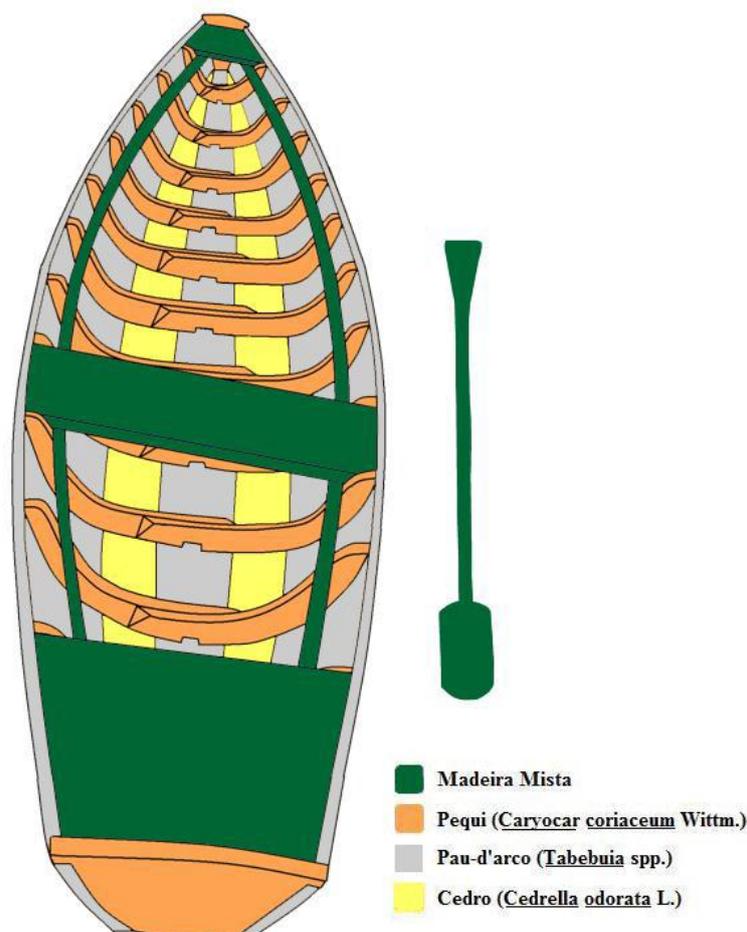


Figura 23: A canoa. (Fonte: AMORIM, 2010, p.89).

No Poti a pesca é uma atividade predominantemente masculina, muito embora algumas mulheres também pesquem ou sozinhas ou em parceria com seus companheiros ou mesmo com outras mulheres. Uma vez em suas canoas, além dos apetrechos necessários para a pesca (como enganchas, anzóis, garrafas PET e etc.), os pescadores levam consigo caixas de isopor com gelo para o armazenamento do pescado. As espécies aquáticas capturadas na região dos rios Poti e Parnaíba que rodeia o bairro Poti Velho e suas imediações são geralmente vendidas a atravessadores que comercializam o pescado no próprio bairro, alguns pescadores, contudo (uma minoria) ou possuem seus próprios estabelecimentos comerciais ou, tais como vendedores ambulantes, comercializam seu próprio pescado pelas ruas do Poti.

Antes do gelo e do isopor, o peixe era conservado com o auxílio do sal. Assim, após a pescaria, as espécimes eram descamadas, tratadas e salgadas, serviço geralmente feito por mulheres em uma ocasião denominada de “salgadeira”. Atualmente, com o uso do gelo, a salgadeira não mais é praticada, todavia, o tratamento do peixe, que é feito com o auxílio de uma faca pelo próprio pescador e seus parceiros assim que a carga é desembarcada, constitui-se em condição *sine qua non* para que os atravessadores ou proprietários de mercados e restaurantes comprem o pescado. Contudo, os peixes também fazem parte da dieta alimentar dos pescadores do bairro, sendo geralmente cozinhado pelas mulheres. Homens também preparam pescados, mas, nestes casos, o peixe é servido assado. Como referido anteriormente, o volume de peixes no rio é considerado baixo pelos próprios pescadores que, não raro, afirmam de modo enfático que “o [rio] Poti não é mais como antigamente”. Assim, boa parte dos pescados comercializados no mercado de peixes do bairro é adquirida através de pescadores de outras regiões.

A pesca, como prática demarcadora de um *ethos* e de uma identidade local, é referida em uma lenda teresinense, que tem como cenário o bairro Poti Velho: trata-se da narrativa do Cabeça de Cuia. De acordo com Magalhães (2011), e como pude perceber na pesquisa de campo, há diversas versões desta narrativa. No bairro, o cabeça de cuia foi-me descrito como um pescador de nome Ludovico que, voltando de uma pescaria, trouxe para casa um peixe Curimatá. Deixou o pescado com sua mãe e a incumbiu de prepará-lo, enquanto ia tomar cachaça em um bar, no Poti Velho, mesmo. Contudo, antes de sair, alertou à genitora que queria apenas a cabeça do pescado, não importando a ele o que ela fizesse com as outras partes do animal. Acontece que, enquanto o jovem estava fora de casa, sua madrinha vai até a casa dele, numa visita de comadres. A madrinha de Ludovico vê o peixe sendo preparado pela amiga e deseja comer justamente a cabeça do mesmo. Inutilmente, a mãe de Ludovico tenta convencer à comadre de que a cabeça do peixe já tinha dono. E, como pedido de comadre não se nega, à madrinha do pescador foi permitido comer a parte do peixe que lhe agradava.

Ludovico chegou de suas bebedeiras pelo bairro e, não encontrando a cabeça do peixe que pedira, revolta-se. A madrinha tentou desculpar-se. O pescador, contudo, não a escutou e foi em sua direção para agredi-la. A mãe

de Ludovico interpõe-se entre ele e a madrinha e recebe, em lugar desta, um golpe mortal, caindo desacordada. A madrinha do pescador, enraivecida e desapontada, roga-lhe uma praga que o transforma em um terrível monstro condenado a viver nas águas do rio e cuja cabeça deformada se assemelharia a uma cuia. Nesse mesmo instante, o pescador, ao transformar-se no Cabeça de Cuia, sai correndo como um quadrúpede e, de cima de um barranco localizado no bairro Alto Alegre, atira-se no rio. Aqui, as sete Marias, jovens virgens que o cabeça de cuia teria que devorar como condição imposta por sua madrinha para se livrar do feitiço, não aparecem. No campo, ouvi ainda outra versão na qual é relatada a presença de um corredor de boi, que a madrinha teria comprado para agradar o pescador, uma vez que queria comer a parte do peixe que este desejava. Nesta variação da história, é justamente com este corredor que Cabeça de Cuia atinge sua mãe.

No Parque Ambiental Encontro dos Rios, há um monumento com os principais personagens dessa lenda, incluindo as virgens e o corredor de boi, elementos variantes nesta narrativa (Figura 16). No “Troféu Cabeça-de-cuia”, do qual falaremos no próximo capítulo, o pescador é representado portando um osso.

Interessante notar que o cabeça de cuia, longe de ser uma personagem localizada em um tempo longínquo e inatingível é, por vezes, rememorado pelos mais antigos como um morador comum do bairro. Alguns, inclusive, dizem que o conheceram, outros falam que souberam de sua história com a própria madrinha de Ludovico ou com um irmão desta. Assim, ao narrarem a lenda, os/as entrevistados/as geralmente se colocavam a si mesmos dentro da história, quando não, alguém de sua rede de relacionamentos é narrado como vizinho de Ludovico, por exemplo (que, às vezes, também é chamado de Crispim). Desta forma, penso com Vieira da Mata (2008, p.34): os sujeitos que geralmente narram estas lendas conferem a elas um quê de testemunho e não as descrevem como algo extremamente apartado do “real”.

Sem aprofundar a análise da lenda que, por si só, daria para constituir uma monografia, lembro, ainda com Vieira da Mata (2008), que tais narrativas trazem à tona elementos prescritivos, expectativas morais relativas ao comportamento dos indivíduos. Assim, vão além de apenas representarem simbolicamente costumes e convenções. Elaboram representações de

julgamentos das ações dos personagens, podendo serem vistas como objeto correlato a uma práxis. Ao narrar histórias como a do cabeça de cuia, as pessoas agem ativamente no sentido de (re) formar e de legitimar um senso de moral e de justiça bem específicos (VIEIRA DA MATA, 2008). Assim, a lenda, conforme aponta a autora, não é vista como eternamente estável em um conjunto de “narrativas populares”, mas, isto sim, enquanto contexto de reflexão e de novas produções de significados.

Nesse sentido, a história de Cabeça de Cuia tem lugar importante nos processos de construção identitária do Poti Velho, sobretudo, de um *homo moralis* (WOORTMANN, 1990)<sup>69</sup>, cuja prática pesqueira realiza-se em uma sociabilidade de interconhecimento.

## **2.2- O barro no bairro: atores, matéria-prima, e processos**

### **2.2.1- Dos ofícios oleiro e ceramista no Poti Velho**

A cidade de Teresina se localiza na bacia sedimentar do Parnaíba, em virtude disto o subsolo da capital mostra-se rico em recursos naturais como seixos, argilas e massará (PORTELA e GOMES, 2005). Assim, a produção de argila em Teresina corresponde a 85% do total explorado em todo o território piauiense, ocupando a décima posição entre os maiores produtores deste mineral no país (PORTELA e GOMES, 2005). No Piauí, ainda de acordo com estas autoras, existem basicamente dois tipos particulares de argila: sedimentares e residuais. Os primeiros são mais importantes do ponto de vista econômico e ocupam, sobretudo, as planícies aluviais dos rios Poti e Parnaíba. Neste contexto, além do município de Teresina, as principais reservas de argila no estado estão localizadas nos municípios de Floriano, Campo Maior, Picos, Piracuruca, Jaicós, Parnaíba, Valença e José de Freitas (PORTELA e GOMES, 2005). Deste modo, podem ser encontradas tanto argila do tipo vermelho ( com maior concentração de óxido de ferro) quanto do tipo branco. Cabe ainda ressaltar que Teresina e José de Freitas possuem, juntos, as maiores reservas

---

<sup>69</sup> Klaas Woortmann trata da campesinidade como ordem moral. A idéia de uma ordem moral é aqui apropriada para pensar sobre como a lenda do Cabeça-de-Cuia desempenha função prescritiva no ambiente pesquisado.

de minerais terrosos do estado. A argila possui certa plasticidade quando umedecida com água e é amplamente utilizada para a produção de tijolos, telhas e peças cerâmicas em geral, como potes, jarros, filtros, luminárias, bonecos/as e etc. Assim, a construção civil é o setor que mais absorve este tipo de recurso (PORTELA e GOMES, 2005).

Em Teresina, a região na qual o Poti Velho está inserido, constitui-se no principal lócus de produção de argila. De acordo com Portela e Gomes (2005), estima-se que a atividade oleira nesta área iniciou-se há mais de cinquenta anos. Conforme Moraes (2013), no desenrolar das transformações urbanas pelas quais passou a cidade de Teresina, as áreas mais baixas da Zona Norte passaram a ser ocupadas por famílias oriundas de “classes populares” e, assim, apropriaram-se do espaço público sem que houvesse um planejamento prévio ou qualquer outra política de assessoramento a estes grupos. Neste contexto, o trabalho nas olarias, geralmente para arrendatários locais, constituiu-se em uma das principais fontes de renda para famílias diversas (PORTELA e GOMES, 2005). Percebe-se, portanto, a centralidade do barro (aqui, tomado enquanto “meio de vida”, como normalmente falamos) na trajetória social de boa parte dos moradores do Poti.

A despeito de localizar-se no encontro de dois rios, a extração de argila no Poti Velho não ocorre às margens de águas fluviais: é preferível retirar o barro, isto é, fazer o “barreiro”, em locais contíguos às lagoas da região. Quando dos inícios da feitura de barreiros na localidade, a questão ambiental ainda não possuía o destaque de hoje. Assim, como apontam Portela e Gomes (2005), o processo de extração deste mineral terroso caracterizou-se pelo caráter altamente predatório e agressivo com relação ao solo, o que gerou uma série de desdobramentos negativos no âmbito das dimensões sociais e ambientais.

Desde 2011, a extração de barro para a feitura de tijolos e telhas nas olarias da região do Poti Velho não é mais permitida por conta das obras do Programa Lagoas do Norte (2011). Todavia a extração de argila para o artesanato, por ser considerada de pouco impacto, ainda é consentida pela prefeitura, muito embora esta situação tenda a se findar com a continuidade do PLN, que traz em seu bojo discursivo a proposta de (re) vitalizar e (re) urbanizar a zona norte da capital. Tal fato provoca influxos consideráveis, por

exemplo, no artesanato local, cujos/as artesãos/ãs já preveem um encarecimento dos produtos com a compra de argilas oriundas de outros locais. Somado a isto, há ainda desdobramentos de caráter mais simbólico, que apontam para “rupturas identitárias”, visto que não mais será o artesanato “do Poti”, nascido de seu solo, como certa vez alertou uma artesã (MORAIS e PEREIRA, 2012a; MORAES, 2013).

No bairro, há distinção entre as categorias oleiro/a e ceramista: esta designa aqueles/as que executam o artesanato em cerâmica, aquela é utilizada para denominar pessoas que trabalham (ou trabalhavam) nas olarias da região a fabricar tijolos. No entanto, estas são atividades estreitamente ligadas. O trabalho nas olarias foi constantemente referido na pesquisa de campo como uma das mais antigas e intensas práticas do bairro, no fabrico de telhas e tijolos, como referido anteriormente<sup>70</sup>. (figura 24):

[...] as olarias, isso daqui tudo era olarias, antigamente... Isso daqui tudo, você olhava, parecia uma cidade... Gente, cheio de caeira [fornos de queimar tijolos e telhas]...

**P-Muita gente!?**

Parecia um formigueiro humano. Mas, com o tempo, foi caindo, a argila foi ficando mais difícil, as pessoas foram se mudando para outros lugares... E, agora está aí, não tem mais olarias neste local.[...] (Comunicação oral. Sr. **Nonato Rodrigues**. Professor da Rede Municipal de Ensino de Teresina- PI, morador do Poti Velho)<sup>71</sup>



**Figura 24-** Oleiros no fabrico de tijolos. Bairro Poti Velho. (Fonte: MORAES, 2013, p. 29).

<sup>70</sup> Hoje, não há nenhuma olaria em atividade no bairro, as poucas que ainda se encontram em funcionamento, isto é, disponíveis somente para a retirada de barro para o artesanato, localizam-se ou no bairro Olarias (Boa Esperança) ou no bairro Mafrense.

<sup>71</sup> Entrevista concedida ao autor no bairro Poti Velho. 16/05/2013.

De acordo com as narrativas obtidas no bairro, alguns anos após o ofício oleiro, desenvolveu-se a atividade ceramista, com o fabrico, sobretudo, de potes e filtros. Tanto o ofício oleiro quanto o artesanal implicam em um saber-fazer que envolve uma ampla rede de atores e processos, em um sistema de conhecimento local em diálogo com outros sistemas: científico, acadêmico, artísticos, técnico. Moraes (2013) e Pereira (2013) tratam desta temática pela ótica da teoria do ator-rede, evidenciando a rede sociotécnica da arte cerâmica no Poti Velho, assunto ao qual retomarei adiante.

O *know-how* referido implica em o domínio de várias técnicas e momentos do trabalho. O próprio trabalho de extração da argila no “barreiro” ou “buraco de olaria” (figura 25) – nomenclaturas nativas para os locais de extração do barro – seja para a feitura de tijolos ou de peças cerâmicas, supõe uma série de conhecimento práticos e é, no Poti Velho, tarefa executada por oleiros, geralmente homens, muitos dos quais não se limitam a isto. Alguns ceramistas do bairro dominam outras ou, até mesmo todas as etapas de produção da cerâmica: da identificação do local adequado para abrir o buraco de olaria, passando pelo domínio de como fazê-lo, de como extrair o barro e prepará-lo; da confecção das peças à sua comercialização. Tais saberes compõem o que Valladares (1978) chamou de a “ciência do ceramista” (1978, p. 30), compreendida como algo para além da disciplinarização das mãos para o fabrico das peças, envolvendo, portanto, uma série de outros conhecimentos. Quantos às mulheres, embora o trabalho nos barreiros não seja, em geral, desenvolvido por elas, quando falam do tema demonstram conhecimento e familiaridade. Afinal, o processo de socialização desta população oleira implicou contato direto com o cotidiano nas olarias, fosse trabalhando diretamente ou não.



**Figura 25-** Trabalhador em barreiro da região do Poti Velho. Extração de argila para artesanato. (Fonte: MORAES, 2013, p. 29).

Para se fazer um barreiro, é necessário seguir algumas etapas: 1/identifica-se um local adequado, em áreas próximas a lagoas; 2/ limpa-se o terreno com uma capina; 3/ Joga-se água no solo; 4/ com uma enxada, fazem-se cortes no terreno para a retirada da argila que será utilizada no fabrico de tijolos, no caso de o barreiro destinar-se ao fabrico de. Quando se destina ao artesanato cerâmico, é necessário jogar areia e água na terra antes de cortar o terreno. As primeiras camadas de barro são tidas como impróprias para o uso no fabrico de cerâmica por conter pedregulhos, restos de folhas, raízes, etc.

No que diz respeito especificamente ao trabalho nas olarias, Portela e Gomes (2005) dividem esta prática em pelo menos seis etapas: 1ª) Retirada da vegetação; 2ª) escavação do solo através de equipamentos manuais para a retirada da argila; 3ª) fabricação da massa, que ocorre dentro da própria cava de onde a argila foi retirada, adicionando-se palha de arroz ao barro. 4ª) moldagem dos tijolos [e telhas]. 5ª) exposição dos tijolos [e telhas] à luz solar, para a secagem. 6ª) preparação do forno.

Poder-se-ia acrescentar: queima dos tijolos e telhas; transporte (antes e depois da queima) e arrumação dos tijolos e telhas em “ fiadas” como se diz localmente. Esta etapa de transporte e arrumação envolvia o trabalho feminino e infantil; finalmente, comercialização dos tijolos, esta, feita diretamente com o dono da olaria ou por empresas que controlavam as olarias.

Nas olarias, em todas estas etapas, embora a participação de mulheres e crianças, no geral, fosse mais específica, não havia uma rígida divisão técnica do trabalho: trabalhava-se onde houvesse necessidade de trabalhadore/as, independente de qual fosse a etapa do processo, Portela e Gomes (2005) também destacam tal fato. Assim, entre a extração da argila e a retirada dos tijolos do forno, concentrava-se grande número de trabalhore/as: homens, mulheres, e crianças. Como lembra dona Duampa, ela começou a trabalhar nas Olarias na infância:

**P-E nas olarias, dona Duampa, como era o trabalho, lá, nas olarias?**

N-Olha, lá, nas olarias eu carregava muito tijolo. Eu tinha muita amizade. Quando a olaria chegou aqui eu tinha sete anos

**P-Era aqui no Poti, a Olaria?**

N-Bem alí, ainda tem o barreiro velho raso [barreiro não mais em uso, localizado no Poti velho]. Depois dessa rua aqui, dessas casas, era alí a primeira olaria. Eu sabia o nome do homem que ele veio do [bairro] Porenquanto<sup>72</sup> fazer essas olarias aí. Aí, eu tinha sete anos. Aí, eu ia para lá. Aí, tem as fiadas, tu sabe como é, né? O tijolo arrumado. Eu não alcançava e os homens, lá, tirava de cima, botava no pé. Aí, eu ia levando de dois de três para botar para queimar. Eles tinham uma amizade comigo, quando um ia beber [água], passava lá, levava um bocado, botava lá. E, quando eu saía para a cova [caeira], botava lá. Me chamavam Duampinha. Aí, quando eu ia me embora, que ainda ficava um tiquinho, quando eu chegava lá de novo – porque eu ia para o colégio de manhã, né? – Aí, eles já tinham botado. Aí, eu sei é que no fim da semana eu tinha meu dinheirinho. Eu comecei com sete anos. Eu me casei com vinte e um anos, ainda trabalhando nas olarias. Com vinte e um. Aí, antes dos vinte e dois, eu já morava aqui. Então, eu trabalhando nas olarias, o marido não tinha emprego! Nem eu. Eu trabalhava nas olarias e pescava. Quando eu estava completando quarenta anos, aí, entrou um emprego para mim, aqui, de casa a dentro, e eu fui trabalhar. Sou aposentada, trabalhando [como zeladora] nesse Firmina [Unidade Escolar Firmina Sobreira]. Antes de fazer essas turmas, não tem? Daqui, da frente? . (Comunicação oral. Sra. Maria do Amparo Salvino, 85 anos, moradora do bairro Poti Velho)<sup>73</sup>

De acordo com dona Duampa, então, o trabalho nas olarias já datava dos inícios da década de mil novecentos e trinta. Tal atividade, não raro, é referida como muito árdua e desgastante, como uma vez me falou dona Mocinha ( Maria Margarida dos Santos Silva, 53 anos) em entrevista realizada

<sup>72</sup> Bairro de Teresina localizado na zona norte da cidade.

<sup>73</sup> Entrevista concedida ao autor em 24/06/2013.

no Poti Velho no dia cinco de novembro de dois mil e onze. Esta, hoje, artesã, chegava a trabalhar mesmo à noite, aos catorze anos, com um grupo de amigas que juntas executavam o trabalho de tirar e colocar tijolos para queimar. Nas olarias, existiam os “donos de olaria”, pessoas para as quais os oleiros trabalhavam em troca de um ordenado semanal, variável, a depender da quantidade de tijolos produzidos.

Durante a pesquisa de campo, não pude acompanhar o trabalho nas olarias da região, uma vez que, desde 2011, a feitura de tijolos foi proibida pelo poder municipal em virtude da execução das obras do PLN. A propósito, este projeto que data de 2008 e tem dentre seus argumentos, a recuperação da depreação ambiental promovida pela ação das olarias na região. Assim, antigos oleiros foram indenizados – com valores entre R\$ 2.000,00 e 5.000,00 – pela Prefeitura Municipal de Teresina que, através da Fundação Wall Ferraz<sup>74</sup> oferece o que denominam “cursos de capacitação” com vistas a novas ocupações (cabelereiro/a, comerciante de água de coco, estampador de sandálias, dentre outros). Todavia, os projetos de requalificação destes trabalhadores empreendidos pela prefeitura não contemplam a totalidade dos antigos oleiros alguns dos quais, mesmo indenizados com quantias de cerca de R\$ 5.000,00 (cinco mil reais), continuam a exercer atividades temporárias e baixo retorno econômico. Abundam no bairro relatos de antigos oleiros que, uma vez indenizados, gastaram todo o recurso obtido junto à prefeitura na compra de uma motocicleta, por exemplo. Aqui, contudo, precisaríamos de uma pesquisa mais acurada no sentido de informarmo-nos sobre a atual situação dos ex- oleiros.

O ofício oleiro, que já foi intensamente praticado no Poti Velho, na atualidade – talvez não por muito tempo – vincula-se ao artesanato cerâmico, inserido diretamente na rede sociotécnica deste artesanato, sobre o qual falo a seguir.

De todas as expressões culturais no Poti Velho, o artesanato é a que mais tem sido objeto de estudo de pesquisadores diversos (MORAES e PEREIRA, 2012a, 2012b, 2013a, 2013b; PEREIRA, 2012, 2013; MORAES,

---

<sup>74</sup> A Fundação Wall Ferraz integra a administração indireta do município de Teresina, é uma entidade de Direito Público, criada pela lei nº 2. 586 em 1997. A fundação oferece cursos de qualificação profissional aos moradores Teresina. Obtive estas informações junto ao site da Fundação: <http://www.fwf.teresina.pi.gov.br/institucional> Último acesso em:18/02/2014.

2013; SERAINE, 2009; SCABELLO, 2012; SILVAI e SCABELLO, 2013; LOPES, COSTA e ARAÚJO [s/d]; LIMA E MORAIS, 2008; RORIZ, 2010). Trata-se, portanto, de uma das principais formas por meio das quais o bairro se apresenta para o mundo<sup>75</sup>.

No processo de confecção das peças em cerâmica, no Poti Velho, entram em cena atores diversos, humanos e não-humanos, tal fato nos permitiu enxergar a atividade ceramista no bairro sob a ótica da Teoria do Ator Rede (LATOURE, 1994; LATOUR e WOLGAR, 1997; LAW, 1992), buscando compreender, assim, a tessitura da rede sociotécnica do artesanato cerâmico nesta localidade (MOARES e PEREIRA, 2013b; MORAES, 2013; PEREIRA, 2013).

Conforme Mattedi (2006), a teoria do ator rede, desenvolvida pelo antropólogo francês Bruno Latour, pode ser considerada uma das mais recentes correntes no âmbito da sociologia do conhecimento. Assim, o antropólogo desenvolveu uma abordagem científica na qual as oposições social/natural, por exemplo, fossem impedidas de dificultar a abordagem do conhecimento do ponto de vista sociológico (MATTEDI, 2006). Neste contexto, a teoria elaborada por Latour possui como base o princípio da simetria generalizada, através do qual tanto a natureza quanto a sociedade passam a ser vistas pelos mesmos quadros de análise e interpretação (MATTEDI, 2006; MATTEDI e PEREIRA, 2007). A Teoria do Ator Rede se ocupa, portanto, em perceber o caráter performativo das relações e dos objetos, como coloca Mattedi (2006). Neste sentido, é proposta uma abordagem que seja capaz de respeitar a dinâmica heterogênea entre os polos técnico e social, procurando também transcender dualismo entre sujeito/objeto, verdadeiro/falso, antes/depois, humano/ não- humano. Durante a pesquisa sobre artesanato cerâmico no Poti Velho (MORAES, 2013; PEREIRA, 2013), nosso esforço foi no sentido de perseguir as coisas através das redes por elas traçadas, descrevendo os seus enredos e itinerários (FREIRE, 2005, 2006).

---

<sup>75</sup> Inclusive, recentemente, a artesã Raimunda Teixeira da Silva, Raimundinha, foi selecionada, através do Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE), para representar a Cooperativa de Artesanato do Poty Velho (Cooperart-Poty) em uma mostra de artesanato que ocorreu em setembro de 2013 na sede da Organização das Nações Unidas (ONU), em New York, nos Estados Unidos da América (EUA).

Na Teoria do Ator Rede, o conceito de rede “remete a fluxos, circulações e alianças nas quais os atores envolvidos interferem e sofrem interferências constantes” (FREIRE, 2006, p. 55). Conforme, então, esta abordagem, fez-se imperativo na análise da rede em questão observar os fluxos e os movimentos de agenciamento que deles decorreram visto que, como diz Freire (2006), a rede apresenta-se como algo capaz de crescer para todos os lados e ator, nesta dinâmica, passa a constituir tudo aquilo que age e produz efeitos, englobando seres humanos, não- humanos, máquinas, animais e etc.

Seguindo a perspectiva proposta por Bruno Latour, Branquinho Maria e Santos (2008) afirmaram que a cerâmica pode ser entendida como um objeto híbrido de natureza e cultura ou, simplesmente, como um quase-objeto/ quase-sujeito (BRANQUINHO e NOGUEIRA, 2012) capaz de narrar aos olhos sobre as diversas maneiras como uma sociedade vive, organiza-se e simboliza. Neste sentido, toda técnica passa a ser vista enquanto algo que reflete o contexto sócio- cultural e econômico no qual está inserido. Mas não somente isto: conforme apontado por Porto Alegre (2000), as artes, quando enxergadas como sistema cultural, não simplesmente espelham este ou aquele aspecto do contexto no qual estão inseridas, mas, isto sim, interagem dialeticamente com este. Deste modo, de acordo com o caminho apontado pela autora, o fazer ceramista dialoga interativamente com o trabalho, o prazer, os sonhos e etc., tornando-se porta de acesso para o estudo de sociabilidades diversas.

No Poti Velho, durante pesquisa junto ao PIBIC/ CNPq, tomamos como fonte de evidências empíricas a coleção de bonecas feitas em argila denominada “Mulheres do Poti” (MORAES, 2011; MORAES e PEREIRA, 2012b; PEREIRA, 2012, 2013) e produzida pela Cooperativa de Artesanato do Poti Velho em parceria com a arquiteta Indira Matos, contactada pelo SEBRAE. Assim, procurávamos entender como se inter-relacionavam os saberes locais, das ceramistas, com os saberes técnico-científicos de arquitetos e designers contratados pelo SEBRAE e/ou outras instituições. A coleção “Mulheres do Poti” é composta por cinco bonecas em argila: imagens prenes de significados que trazem em si tipos femininos representativos da identidade local (MORAES e PEREIRA, 2012b)<sup>76</sup>. Na coleção são retratadas cinco mulheres: 1/ Mulher

---

<sup>76</sup> Para maiores detalhes sobre os processos de concepção e produção desta coleção de bonecas ver Moraes e Pereira (2012b), Pereira (2012, 2013) e Moraes (2013).

oleira (Fig. 26); 2/ Mulher do pescador (Fig. 27); 3/ Mulher Ceramista (Fig. 28);  
4/ Mulher religiosa (Fig.29); 5/ Mulher das continhas (Fig. 30) .



**Figura 26-** Mulher oleira. Fonte: (MORAES e PEREIRA, 2012b).



**Figura 27-** Mulher do pescador. Fonte: (MORAES e PEREIRA, 2012b).



**Figura 28-** Mulher ceramista. Fonte: (MORAES e PEREIRA, 2012b).



**Figura 29-** Mulher religiosa. Fonte: (MORAES e PEREIRA, 2012b).



**Figura 30-** Mulher das continhas. Fonte: (MORAES e PEREIRA, 2012b).

Assim, na pesquisa sobre as “Mulheres do Poti”, obtivemos informações que nos forneceram elementos/ atores chaves na tessitura da rede sociotécnica do artesanato cerâmico no Poti Velho (Figura 31). Tal rede, para além das artesãs, envolve uma série de outros atores (humanos e não humanos), sobretudo, quando focalizamos o próprio processo de entrada dessas mulheres na arte cerâmica, caso do qual falaremos mais adiante.

Antes de ser utilizada na fabricação das peças em cerâmica, a argila passa por uma série de processos que, em seu conjunto, são denominados por ceramistas locais como “preparo da massa”. Ainda no barreiro, as primeiras camadas de argila devem ser descartadas por possuírem grande quantidade de pedregulhos e/ou folhas e raízes de plantas. No corte do terreno, adiciona-se areia ao solo e, no “buraco de olaria mesmo”, são feitas bolas de barro que pesam cerca de cinco a dez quilogramas. Aqui, a principal ferramenta utilizada é a enxada. Depois disso, esta mistura de argila e areia é transportada em carroças até o Pólo Cerâmico, onde será tratada e utilizada ( no caso de o/a próprio/a artesão/a ser, também, o extrator de argila) ou vendida para outros ceramistas que a queiram, visto que nem todos/as os/as artesãos vão até o barreiro retirar o barro que necessitam.

Na extração do barro<sup>77</sup>, os trabalhadores ganham por produção e não por diária ou hora de trabalho: trinta bolas de argila, em estado bruto, rendem R\$, 6,00 (seis reais). [...] Antes de ser utilizado nas bonecas do Poti, bem como em outros artefatos cerâmicos, o barro precisa ainda passar pelo cilindro. No cilindro, resíduos de raízes e pedras são separados da argila, o barro torna-se mais homogêneo e macio ao toque. Tem-se aí, uma “argila tratada”, como as ceramistas costumam dizer, pronta para o uso. Passada no cilindro, a “carroçada” de argila, uma carroça com vinte bolas, chega a custar cerca de R\$ 45,00 (quarenta e cinco reais). (PEREIRA, 2012, p. 20).

Depois de “cilindrada”, modo como se denomina a argila após ser passada no cilindro, o processo de tratamento do barro continua, agora, manualmente. Com o auxílio de um fio de nylon cujas extremidades são amarradas a pequenos pedaços de madeira a fim de facilitar o manuseio do

---

<sup>77</sup> Cabe ainda ressaltar que, nas olarias, cada “buraco” possui um dono e somente a este e a seus trabalhadores é permitida a extração do barro. Desta forma, há nas olarias uma tácita demarcação de propriedades territoriais, não raro, imperceptível ao caminhante desavisado, mas de pleno conhecimento das pessoas que cotidianamente frequentam estes espaços. No campo, oleiros e ceramistas afirmaram que, para explorar algum barreiro, é necessária uma licença concedida pela prefeitura municipal, assim, o medo de serem surpreendidos/as e possivelmente multados/as por fiscais ligados a esta instituição inibe a abertura de barreiros não licenciados (PEREIRA, 2012; MORAES, 2013).

instrumento, a argila é cortada várias vezes. Tal processo objetiva retirar algum pedregulho, raiz ou bolhas de ar que, por ventura, tenham ficado no barro. Desta forma, a massa processada é chamada de “empelo” e está pronta para a fabricação de qualquer peça em cerâmica. O tamanho do empelo varia de acordo com as dimensões almejadas para o artefato cerâmico a ser produzido. Outra forma de se trabalhar o barro, consiste em comprá-lo ainda seco, sem qualquer mistura de água e areia, para, posteriormente, acrescentar à argila estes componentes necessários ao preparo da massa (o que requer também uma série de etapas).

Todos estes elementos e processos, aqui expostos de maneira resumida, fornecem-nos informações para melhor compreendermos a rede sociotécnica do artesanato cerâmico no Poti Velho, cuja representação gráfica abaixo (Figura 31), ainda que bem elementar, permiti-nos visualizar os fluxos e atores no interior da rede (MORAES, 2013; PEREIRA, 2013).

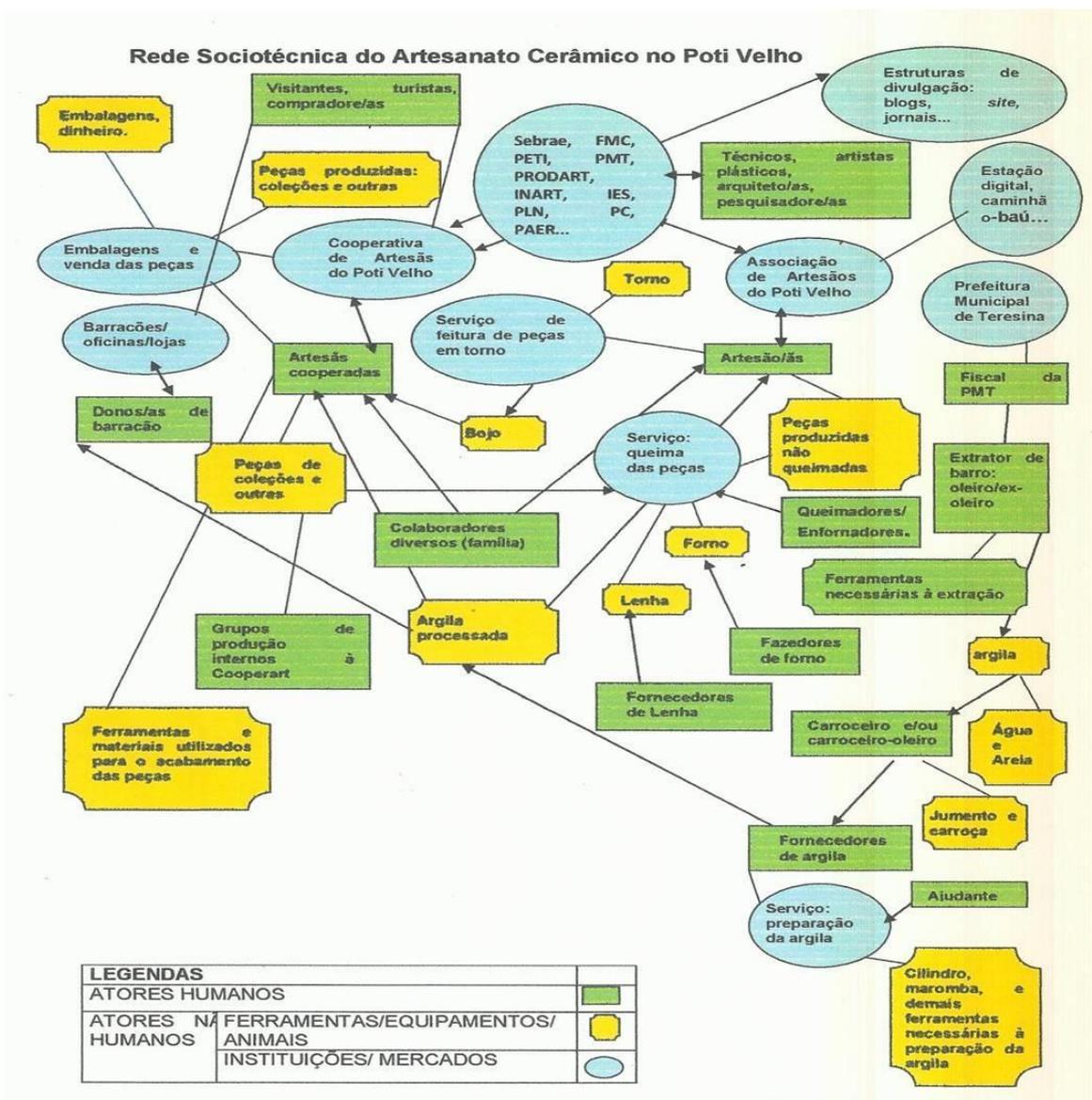


Figura 31- Representação gráfica da rede sociotécnica do artesanato cerâmico no Poti Velho. Elaborada por Lucas Coelho Pereira e Maria Dione Carvalho de Moraes. Fonte: MORAES, 2013, p. 121.

Ao referirem os inícios da prática ceramista no Poti Velho, os/as artesãos/ãs são unânimes em destacar a figura do senhor Raimundo Camburão, apelido de Raimundo Nonato da Paz, um dos primeiros artesões do bairro, que teria dado início à tradição ceramista por volta da década de 1960.

Raimundo Camburão, como pude observar na pesquisa de campo, teria sido um ceramista oriundo do município de Rosário, no Maranhão, que, na busca por melhores condições de vida, emigrara para o Piauí, mais especificamente para o Poti Velho, onde estabeleceu-se dando início ao

artesanato produzido no bairro. Contudo, outras versões atestam para uma origem piauiense do artesão, que teria aprendido a arte do barro no Maranhão e, depois, retornado para o Piauí, voltando a residir no bairro Poti Velho. O senhor José Ribamar Pereira, 73 anos, artesão, morador do Poti Velho desde mil novecentos e oitenta e quatro, quando chegou do município de Rosário, do Maranhão, é partidário desta outra versão das origens de Raimundo Camburão, com quem teria trabalhado e de quem recebera o convite para vir morar em terras piauienses. Ainda de acordo com este artesão, a maioria dos artesões do Poti Velho é de origem maranhense, que vieram a se instalar no Poti depois da chegada de Camburão.

**[...] Pesquisador- Mas Camburão veio de onde?**

**Narrador-** Ele era piauiense, só que ele aprendeu, lá, em Rosário.

**Pesquisadora- Ele era piauiense? Porque nos falam que ele era maranhense, outros falam que era piauiense.**

**Narrador-** Não, ele era piauiense. [...]

**Pesquisador- Ele chegou, lá, em Rosário, quando? Em oitenta?**

**Narrador** - Ele chegou lá em Rosário na base década de sessenta... Ele era rapazinho novo. Em oitenta eu vim para cá.

**Pesquisadora - E ele veio em oitenta?**

**Narrador** - Ele veio para cá em sessenta e pouco, sessenta e uns trocados, eu não me lembro não.[...] Ele aprendeu a trabalhar lá. Aí, ele casou com uma prima minha e veio para cá, já pai de família. [...] Foi ele mesmo que começou aqui, na década de sessenta, sessenta e quatro... Aí, ele começou trabalhando aí. Fazendo pote, aí, de barro... [...] Não tinha... Ele começou fazendo aí... Aí, quando foi em oitenta, ele foi lá [em Rosário] e me trouxe, foi me convidar, né? [...] Aí, eu cheguei, aí, os outros foram chegando, foram chegando... Porque artesão não... A maioria dos artesãos que tem aqui é maranhense!

**Pesquisadora - Ah, é?**

**Narrador** - É.

**Pesquisadora - De Rosário?**

**Narrador** - De Rosário, de Bacabau...

**Pesquisador-** Mas o primeiro que chegou foi seu Camburão?

**Narrador** - Foi. [...] Camburão chegou ,aí, depois eu vim; depois veio meu irmão, que mora bem aqui. Aí, chegou o compadre Antônio, que mora ali, também do Maranhão. Aí, chegou o Antônio Carlos e os irmãos dele tudo... (Comunicação oral. Sr. José Ribamar Pereira, 73 anos, artesão, morador do Poti Velho) <sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> Entrevista concedida ao autor e a professora Maria Dione Carvalho de Moraes no âmbito do projeto de pesquisa "Mulheres do Poti" (2011) no bairro Poti Velho em 04/02/2013. Esta conversa já foi anteriormente publicada por Moraes (2013) e é aqui republicada com o consentimento da autora.

Certa vez, em uma das aulas de minha graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Piauí, um professor disse, de maneira irônica e espirituosa que, se quisermos fazer antropologia, devemos iniciar riscando de nosso dicionário as palavras “origem” e “pureza”. Durkheim (1989) já havia falado algo parecido em seu “As formas elementares da vida religiosa” quando, ao tratar do fenômeno da religião, diz que esta, assim como toda instituição humana, não começa em parte alguma. Assim, todo e qualquer empreendimento “científico” que objetive encontrar o começo das coisas está completamente descredibilizado pois “não podem passar de construções subjetivas e arbitrárias que não comportam controle de tipo algum”. (DURKHEIM, 1989, p. 210). Hoje, estudando sobre memória no Poti Velho, a brincadeira do professor e as assertivas de Durkheim me lapidaram olhar lançado sobre os discursos obtidos no campo. A mim, enquanto pesquisador, não interessa atestar a veracidade (originalidade) ou falsidade de uma ou outra informação relacionada com a origem do artesanato no Poti Velho: elas correspondem a pontos de vista particulares dentro de situações que lhe são específicas. Dizem, ainda, do quanto coexistem narrativas diversas, muitas vezes díspares, no interior do próprio bairro. Contudo, ambos os casos apontam para uma importante evidência: o predomínio do masculino na atividade ceramista no Poti Velho.

Desde a época de Raimundo Camburão até início dos anos 2000, o artesanato em cerâmica era atividade quase que exclusivamente masculina: às mulheres cabia pintar e/ou lixar as peças prontas, além de organizá-las adequadamente para a venda. Percebe-se, portanto, que o ofício ceramista não era de todo desconhecido do universo feminino, algumas poucas mulheres, inclusive, aprenderam a moldar e modelar peças com seus maridos, pais, irmãos e etc. Contudo, a partir do final dos anos de 1990, início dos anos 2000, as mulheres passam a se apropriar de diversas técnicas de moldagem e modelagem em cerâmica através de cursos profissionalizantes oferecidos pelo Serviço de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE), Programa de Apoio ao Trabalho Informal (PETI) e pela própria Prefeitura Municipal de Teresina (PMT), por meio da Fundação Wall Ferraz (MORAES e PEREIRA, 2012b; MORAES, 2013). Como desdobramento desta iniciação feminina no artesanato cerâmico, as mulheres passam a se congregarem na Cooperativa de

Artesanato Cerâmico do Poty Velho (Cooperart- Poty) a partir de dois mil e seis. Na presidência da cooperativa, a artesã Raimunda Teixeira da Silva, que para assumir este cargo deixa a presidência da Associação de Ceramistas do Poti Velho (ARCEPOTI) (MORAES e PEREIRA, 2012b).

Hoje, a Associação de Ceramistas do Poti Velho, fundada em mil novecentos e noventa e oito, juntamente com a Cooperart-Poti constituem as duas organizações a congregar os/as ceramistas do bairro, que por sua vez trabalham no Pólo Cerâmico<sup>79</sup>, localizado na Rua Desembargador Flávio Furtado. Além destas instituições, de uma Estação Digital e de uma Oficina de Treinamento para os/as artesãos/ãs, no pólo, há diversas lojas (cerca de trinta) onde artesãos/ãs do bairro vendem seus artesanatos em cerâmica. Abaixo, imagens que retratam o local de venda dos artesanatos produzidos no Poti antes da construção do Pólo. (Para imagem do Pólo Cerâmico atualmente ver **Fotografia 15** deste trabalho)



**Fotografia 32-** Rua Desembargador Flávio Furtado, Poti Velho, antes do Pólo Cerâmico. Década de 1990. Arquivo pessoal de Raimunda Teixeira da Silva. (MORAES, 2013, p.29).



**Fotografia 33-** Rua Desembargador Flávio Furtado, Poti Velho, antes do Pólo Cerâmico. Início dos anos 2000. Arquivo pessoal de Raimunda Teixeira da Silva. (MORAES, 2013, p.29).

<sup>79</sup> Sobre como se deu a estruturação do pólo cerâmico com base nas interações, acordos e convênios entre atores diversos que compõe a rede sociotécnica do artesanato cerâmico no Poti Velho, ver Moraes (2013).

Inicialmente, a atividade ceramista compreendia basicamente o fabrico de potes, filtros e vasos. Hoje, provavelmente após as intervenções do SEBRAE em meados dos anos de mil novecentos e noventa, observa-se uma maior variedade de peças, não somente utilitárias, mas, também, decorativas. Note que na “Fotografia 33” é registrada a presença de luminárias, sapos e tucanos em cerâmica. A presença e os agenciamentos do SEBRAE na rede sociotécnica do artesanato cerâmico no Poti Velho gera mudanças não somente nos tipos de peças produzidas, mas, também, nos modos de fabricação das mesmas, no preparo do barro e etc.

Após falarmos da “canaoa” e do “barro”, no capítulo seguinte, trataremos do marcador religiosidade.

## CAPÍTULO 3

### FÉ E FESTA

#### 3. 1. Religiosidade, memória e identidade: no Poti, só há católico/as?

Nos capítulos anteriores apresentei o bairro, suas fronteiras e limites físicos e simbólicos presentes na memória coletiva, além de algumas expressões culturais e marcadores identitários locais. Aqui, focalizo o diacrítico religiosidade como um marcador identitário e como uma memória ritualizada. *Vis-a-vis* com este marcador, apresento a memória oral da padroeira do bairro, e descrevo etnograficamente os festejos em louvor a São Pedro. Exponho, então, a tessitura identitária do Poti, expressa entre eventos cotidianos e eventos extraordinários na vida sociocultural do bairro.

No que diz respeito à religiosidade no bairro, seus e suas habitantes são unânimes em declarar o catolicismo como principal expressão religiosa local, abrangendo, desta forma, grande número de fieis no Poti Velho. Mas... Só há católico/as no Poti? Bem, em uma tarde de setembro de 2013, encontrava-me no Pólo Cerâmico do Poti Velho, em conversa com dona Maria Margarida dos Santos Silva, 51 anos, artesã e moradora do bairro, conhecida como dona Mocinha, pessoa com a qual eu já construíra certa intimidade no decorrer de dois anos de pesquisa de campo no bairro. Mas foi interessante notar que, não raro, o pesquisador é tido também como uma visita para a qual se tem que “fazer sala”, o que para mim foi de imensa valia, pois conversa nenhuma foi jogada fora (SPINK, 2000).

Na oportunidade, falávamos sobre artesanato, e ela contava sobre uma arquiteta que havia chegado enraivecida à cooperativa; de das peças mais vendidas na loja; de sua relação com a mãe, etc. Fazendo algumas anotações no diário de campo, perguntei à artesã em que dia do mês estávamos: “vinte e sete de setembro. Dia de São Cosme e Damião!”. Imediatamente lembrei que, no dia destes santos, costuma-se distribuir balas e doces às crianças. Perguntei, então, a dona Mocinha se no Poti costumavam fazer isto. Ela respondeu: “não, só nos terreiros de umbanda, mesmo!”. “E existe algum, aqui,

no bairro?”, perguntei novamente. A resposta da senhora Margarida será tratada a seguir.

Já fiz referência a certa limitação das informações, sobretudo em entrevistas, no que diz respeito a alguns assuntos. Isto ocorria com o tema da religiosidade, sobretudo quando esta não era de matriz católica. “A religião do Poti é a católica mesmo, não tem outra não”; diziam; ou: “no Poti tem muito mesmo é católico, daqueles católicos antigos, não sabe?”. Não raro, logo após essas assertivas, o festejo em louvor a São Pedro eram destacados como expressão máxima da religiosidade local. Todavia, não se negava a existência de Igrejas protestantes no bairro. Mas o mesmo não ocorria com relação ao único terreiro alí existente, do qual fiquei sabendo através de dona Mocinha que contou ter sido criada em “salão de macumba”, e que sua mãe era proprietária de um. A artesã, assim como outros entrevistados, falou que, no Poti, a “maioria é católica mesmo”, havendo um único terreiro, diferente do Mafrense, onde haveria dois. Antes dela, por um lapso de fala, outra moradora do Poti já havia dado indícios da existência da presença da religiosidade de matriz africana, no bairro.

A conversa com dona Mocinha rendeu-me, no dia seguinte, uma visita ao terreiro de uma senhora amiga sua, Mãe Dora de Oxóssi, localizado no Mafrense. Esta sacerdotisa iria realizar a festa para “os santos das crianças” (figura 34) somente no dia 28. Neste terreiro, a pedido de dona Mocinha que já conhecia a casa, fiz algumas fotografias, com permissão da mãe de santo. Na imagem fotográfica, abaixo, vê-se a presença de crianças o que aponta para a relação de adultos, também, com esta expressão de religiosidade.



**Figura 34-** Festa para São Cosme e Dâmião em Terreiro no Mafrense. Foto: Lucas Coelho Pereira, Set. 2013.

Além do mais, como veremos adiante, na memória oral da relação do Poti Velho com sua padroeira, estamos diante de uma expressão do catolicismo popular (ZALUAR, 1983; BRANDÃO, 1989), expressão de religiosidade marcada pelo hibridismo e pela reinvenção do catolicismo apostólico romano. Nesta hibridização, que resulta no chamado catolicismo popular, o que está interdito revela-se aos olhos de quem for capaz de ver, ouvir e compreender.

Sem deter-me nos motivos subjacentes, particulares ao Poti Velho, e pelos quais a religiosidade de matriz africana fica algo interdita, tenho em conta o referido hibridismo quando constato que, nesta perspectiva, no Poti, são cultuados diverso/as santo/as católico/as com rezas, novenas, procissões, pagamento de promessas, e festa de rua com barraquinhas de comidas e bebidas, fogos e *shows* musicais. Detenho-me em duas dessas expressões devocionais, focalizando: narrativas orais sobre a história da imagem da padroeira do bairro, Nossa senhora do Amparo – também padroeira da cidade de Teresina; e o festejo de São Pedro, “padroeiro dos pescadores”.

Embora centrado nas expressões devocionais referidas, pude, na pesquisa de campo, observar uma terceira: um cortejo em homenagem a São Francisco de Assis. No Poti, devido ao clima quente, procissões geralmente acontecem à tardinha, entrando pela noite, por volta das 18h ou 19h, “quando o sol já tem esfriado”, como se diz, localmente. Nas procissões, é comum ver penitentes descalço/as a pagarem promessas, como observei, por exemplo, neste cortejo em devoção a São Francisco, no dia 4 de outubro, quando a maioria das pessoas trajava a cor marrom, com mães levando filhos pequenos vestidos em trajes franciscanos. Devoto/as carregavam pelo menos uma vela acesa.

No cortejo entoavam-se pai-nossos e ave-marias, ladainhas a São Francisco. As preces ditas ao microfone pediam “em favor da nossa comunidade Poti Velho mais, também, pela paróquia de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro [localizada no Mafrense] e as cinco comunidades atendidas por ela”<sup>80</sup>. Como um abre-alas do cortejo ao santo de Assis, coroinhas da Igreja encabeçavam a procissão. Em seguida vinha a imagem do santo carregada em

---

<sup>80</sup> Anotação de um trecho de prece feita oralmente, na procissão de São Francisco. Poti Velho. 04/10/2013

um andor de madeira por quatro homens jovens e corpulentos. Atrás do andor, um carro de passeio com caixas de som sobre o teto, por meio das quais os “vivas a São Francisco”, preces e cânticos diversos atingiam um volume altíssimo. Os dirigentes da procissão “puxavam” as orações e cânticos em microfones conectados a esta aparelhagem sonora. A multidão de fieis seguia este pequeno núcleo, com suas velas e seus terços<sup>81</sup>.

Na referida procissão, notei que boa parte dos presentes eram mulheres, a maioria aparentando ter mais de cinquenta anos. Na Igreja, ao fim da procissão, pude ver esta predominância do feminino com maior nitidez quando olhei atentamente para as pessoas que, sentadas, assistiam à missa. Poucos homens presenciavam a celebração e, quando o faziam, ficavam de pé, parecendo seguir uma etiqueta segundo a qual os assentos eram locais reservados às mulheres. Essa prevalência do feminino sobre o masculino é algo que pude perceber, também, nos festejos de Nossa Senhora do Amparo. Apenas nos festejos de São Pedro era notável a presença de um público mais misto; homenas, mulheres, jovens e crianças de ambos os sexos.

### **3.2- Nossa senhora do Amparo: a santa<sup>82</sup> do lugar**

No Poti Velho há apenas um templo da Igreja católica, o de Nossa Senhora do Amparo (figura 34) localizado na principal praça do bairro, a Praça Maria do Carmo Rodrigues, mais conhecida como “Praça do Poti”. Todavia, é em torno deste templo religioso que se realizam boa parte das atividades que mais movimentam o cotidiano do bairro, como os festejos de São Pedro e as saídas e chegadas de procissões em louvor a santos/as diversos/as. Neste contexto, a vivência de uma religiosidade de matriz católica constitui-se em uma das principais práticas demarcadoras de uma identidade do lugar. O que não significa que todos os/as potizeiros/as sejam católico/as e/ou estejam

---

<sup>81</sup> A procissão de São Francisco demarca, ainda, um movimento de peregrinação a Canindé-CE, quando ônibus são locados por moradore/ass do Poti, do Mafrense e adjacências, para partirem em romaria, no mês de outubro.

<sup>82</sup> No Catolicismo Apostólico Romano há distinções entre Nossa Senhora, santos e santas. Enquanto Nossa Senhora é a mãe de Deus (Jesus Cristo), os santos e as santas são pessoas que foram santificadas, seja por uma vida de caridades, doações, sofrimentos e, sobretudo, sacrifícios. No “catolicismo popular” encontrado no Poti Velho, há também essa distinção, contudo, Nossa Senhora também é constantemente referida como Santa.

presentes em todas as celebrações na Igreja católica local<sup>83</sup>. Contudo, narrativas orais sobre as interações entre homens/mulheres residentes no Poti e santo/as católico/as (assim como seus respectivos lugares de culto) representam um importante elemento que, juntamente com outros, delinea uma memória social do bairro e, assim, afirmam determinados traços característicos da comunidade.



**Fotografia 35-** Fachada da Igreja de Nossa Senhora do Amparo, no Poti Velho. Foto: Lucas Coelho, Janeiro de 2014.

A padroeira do Poti Velho, assim como da cidade de Teresina, é Nossa Senhora do Amparo<sup>84</sup>. Esta santa protetora da localidade confunde-se com sua própria imagem, que teria chegado à região onde hoje é o bairro, no final do século XIX. Na tradição oral, conta-se que na, então, Barra do Poti, morava uma portuguesa de nome Maria das Graças Pedreira, dona de muitas terras, sobretudo, do outro lado do rio Poti onde, atualmente, localizam-se o povoado Alegre e o bairro Santa Maria da Codipi. No final da década de 1790, uma epidemia de “doença da bexiga”<sup>85</sup> assolou a região, ceifando algumas vidas e atingindo, inclusive, o marido desta portuguesa que, a partir de então, deparou-se com um homem prostrado e enfermiço. Desesperada com a possível morte do esposo, a senhora lusitana fez uma promessa a Nossa Senhora do Amparo: caso o cônjuge obtivesse a cura, doaria todas as suas terras à santa e ainda mandaria trazer de Portugal para a Barra do Poti uma imagem da “Soberana do

<sup>83</sup> Adiante, falarei, ainda que brevemente, de outras expressões religiosas existentes no bairro. Mas o foco desta etnografia foi a religiosidade católica.

<sup>84</sup> Nossa Senhora do Ampara é simbolizada como a mãe de Jesus Cristo.

<sup>85</sup> A denominação popular “bexiga” é atribuída à varíola (*Poxvírus variolae*), devido às pústulas que esta doença infecto-contagiosa provoca na pele da pessoa acometida por ela.

Amparo”. A dádiva fora obtida e a obrigação cumprida. Assim, em 1832, chega à Barra do Poti uma Nossa Senhora do Amparo, posta na Igreja local, à época, localizada às margens do rio Poti, onde, antes, o antigo Centro de Saúde do Poti Velho. Todavia, em virtude das constantes enchentes que atingiam a região, a igreja desmoronou e a santa passou a ficar alojada em uma capela de palha, situada no local onde, posteriormente, seria edificada a atual Igreja do bairro.

[...]Aquela capela [na praça do Poti Velho], antigamente, ela era nas margens do rio Poti, aqui. Você sabe que, toda cidade, sempre a igreja fica na margem do rio, né? Aqui, também, era assim na antiguidade.[...] É, com a frente para o rio... Atracavam as canoas de frente para a Igreja... [...] (Comunicação oral. Sr. Raimundo Nonato Rodrigues, 60 anos, morador do Poti Velho)<sup>86</sup>

A santa ainda ficaria nesta capela de palha até por volta de 1852, quando Teresina foi criada. A imagem de Nossa Senhora do Amparo, então, foi retirada do “seu” local e transportada para a igreja recém-edificada na cidade nascente.

**N**-[...] E, então, levaram Nossa Senhora. Aí, eles construíram a Igreja de Nossa Senhora do Amparo em mil oitocentos e vinte e dois, em mil oitocentos e cinquenta e dois [1852]! Foi! É por isso que conta de mil oitocentos e cinquenta e dois, aqui... Teresina tem cento e quantos anos? [...]

**P-Cento e sessenta e um [anos], eu acho que é...**

**N**-Pois é, aí foi a data que eles pediram... Aí, Nossa Senhora daqui foi para lá. Aí, houve... Sim, quando a igreja caiu, a capela caiu, eles fizeram uma capelinha de palha, alí, onde hoje é a igreja, mesmo, uma capelinha, aqui...

**P-Na praça?...**

**N**-Na praça, eles construíram a capela de palha, capelinha de palha... Mas, devido as ventanias, naquele tempo a enchente continuava, aí, a capelinha caiu, de palha. Aí, levaram para Teresina: Nossa Senhora, daqui, ficou lá.[...] (Comunicação oral. Sra. Luzia Aguiar, 73 anos, moradora do bairro Poti Velho)<sup>87</sup>

A narrativa oral da “mudança da santa” é amplamente conhecida no bairro, sendo do domínio de narradore/as como seu Raimundo, dona Luzia, dona Duampa o/as quais, por sua vez, atuam como lugares de memória, na

<sup>86</sup> Entrevista concedida ao no bairro Poti Velho. 16/05/2013.

<sup>87</sup> Entrevista concedida ao autor no âmbito da pesquisa “Mulheres do Poti” (2011) em 04/12/2012 no bairro Poti Velho.

transmissão desta tradição oral recebida de antecessore/as. Dona Duampa, por exemplo, diz ter sabido deste ocorrido através do seu padrinho.

Para narradore/as desta tradição, Nossa Senhora do Amparo não teria assistido passivamente à separação forçada de “seu povo e de seu lugar”. À noite, dizem, a santa saía da Igreja localizada na Chapada do Corisco e dirigia-se para a capela de palha onde ficara, no Poti Velho, e deixando para trás um altar vazio e fieis perplexos, na Igreja de Teresina. Neste contexto, Fala-se, no Poti, em pessoas que “com seus próprios olhos”, viram a santa pelas ruas da cidade, retornando para “seu lugar”. E contam ainda que, no dia seguinte, ao retorno da santa, alguém “da rua”<sup>88</sup>, ligado à Igreja, vinha ao Poti levar a santa, novamente para “Teresina”.

Diante desta situação, contam, a administração da Igreja de Teresina decidiu amarrar Nossa Senhora do Amparo em correntes de ouro que a prendiam ao altar: novas fugas, de certo, seriam evitadas, como o foram. Todavia, no início de cada manhã, era possível ver a imagem da santa presa ao altar da igreja teresinense, porém, voltada na direção do Poti Velho, como se estivesse tentando quebrar as amarras que a impossibilitavam de ir para este bairro.

Naquele contexto, uma nova imagem da santa chegou à Igreja do centro da cidade, deste modo as autoridades eclesiásticas locais queriam mandá-la para o Poti a fim de ficarem com a santa que, anteriormente, possuía capela no bairro. Depois de muitas idas e vindas, a antiga imagem da santa encomendada pela portuguesa retornou ao bairro Poti Velho, cujos moradores lutaram bravamente para reavê-la:

**P-[...]Queriam pegar a santa de lá e colocar aqui; pegar a daqui e colocar para lá, é isso?**

**N-**Ah, mas, aí, a comunidade entrou em atrito [com as autoridades eclesiásticas], brigaram, houve uma briga, aí, o... Como é, meu Deus? Sim, houve atrito, aí, a comunidade junto com o pessoal da igreja, aí, o papa, o papa não, o bispo. O bispo nessa época era Dom Otaviano. Quem me contou essa história foi minha mãe, nessa época era Dom Otaviano que... Aí, com essa briga, eles tiveram que dar a Nossa Senhora daqui. Porque Nossa Senhora daqui, ela é a santa mais velha do Piauí, ela chegou em mil e oitocentos.[...] (Comunicação

---

<sup>88</sup> Modo como, vez ou outra, moradores do Poti referem-se aos habitantes do, hoje, centro da cidade de Teresina.

oral. Sra. Luzia Maria Aguiar, 73 anos, moradora do Poti Velho)<sup>89</sup>

Há quem diga que imagem da santa hoje encontrada na Igreja do Poti (figura 36) ainda é aquela trazida pela portuguesa na década de 1830. Outros relatam que um padre, enraivecido com as fugas da santa para o Poti, teria retirado a imagem do bairro, colocando-a dentro de uma engancha, e afirmando que a levaria para Roma. Neste momento, a imagem ter-se-ia dirigido aos/às habitantes do bairro nos seguintes termos: “adeus, Poti Velho, até nunca mais!”. Conta-se que, depois disso, uma grande enchente assolou a barra do Poti.



**Figura 36-** Imagem da Nossa Senhora do Amparo da Igreja do Poti. Foto: Lucas Coelho Perera. Jun. 2013

As narrativas orais sobre a imagem de Nossa senhora do Amparo falam das relações entre o Poti Velho e a cidade de Teresina: de identidades e alteridades, a ponto de o que seria o centro da cidade ser referido como “Teresina”, no sentido de uma alteridade ao Poti Velho. Ecos desta disputa pela santa entre moradores/as do Poti Velho e “habitantes da nova capital” podem

---

<sup>89</sup>Entrevista concedida ao autor no âmbito da pesquisa “Mulheres do Poti” (2011) em 04/12/2012 no bairro Poti Velho.

ser vistos no fato de Nossa Senhora do Amparo ser comemorada em duas datas distintas: a primeira, no dia 16 de agosto, juntamente com as solenidades de aniversário da cidade, onde o ponto focal é a Igreja de Nossa Senhora do Amparo localizada no centro da urbe. A segunda data é a partir de 25 de novembro, quando a santa é comemorada, no Poti Velho, onde os festejos em seu louvor iniciam-se no dia 17 e terminam no dia 25 do mesmo deste mês com uma procissão sucedida pela celebração de missa.

As solenidades promovidas no mês de agosto envolvem a participação de autoridades eclesiais e político-administrativas do município de Teresina e do Estado do Piauí, além do/as fiéis da comunidade religiosa. Recentemente, contudo, no ano de 2013, o bolo de aniversário de Teresina foi repartido e distribuído na praça do Poti Velho<sup>90</sup>.

Zaluar (1983), tomando como base material etnográfico sobre o qual se debruçou, fala de forte ligação entre o santo e sua capela, esta entendida como lugar de referência para o conjunto de seus fiéis. A autora refere casos em que, a fim de conseguir chuva para determinada região, retirava-se a imagem do santo de sua capela – ato, para os devotos, desagradável à divindade – que, contrariada, mandava chuva. As águas, além de uma graça, eram vistas como um pedido (ou ordem) do santo para que o recolocassem em “seu lugar”.

### **3.3- São Pedro: o festejo do padroeiro dos pescadores**

Roberto DaMatta (1978), mesmo que de maneira secundária, aponta para uma classificação dos eventos sociais brasileiros com base em sua ocorrência. Seguindo a perspectiva damatiana, teríamos, por um lado, fatos ligados à rotina da vida diária, normalmente chamados de cotidiano ou, simplesmente, “vida”. Por outro lado, podemos identificar momentos que fogem, quebram com esta repetitividade das ações cotidianas e, assim, apresentam-se enquanto “eventos extraordinários”, tais como as festas, batizados, casamentos, solenidades de formatura e etc. Neste contexto, tais situações excepcionais se difeririam dos “golpes de sorte” e das grandes

---

<sup>90</sup> Não me detive nos motivos desta mudança. De todo modo, ela pode ser vista no contexto histórico-político das relações entre o Poti Velho e a cidade de Teresina, mediadas pela devoção à santa.

catástrofes (como assassinatos em massa, furacões, tempestades e etc.) pelo fato de serem “eventos extraordinários construídos pela e para a sociedade” (DAMATTA, 1997, p.47), isto é, planejados e previstos. Contudo, DaMatta (1978) diz que o próprio domínio do extraordinário também o é segmentado em: 1/ acontecimentos altamente ordenados; 2/ Acontecimentos marcados pela permissividade, licença, ou, simplesmente, pela “brincadeira”. Nestes últimos, se enquadraria a festa, com sua imensa capacidade de aglutinar pessoas das mais variadas esferas e grupos sociais.

No Poti Velho, a pesca, o trabalho nas olarias e a atividade ceramista constituem práticas cotidianas. Em contrapartida, os desfiles de blocos carnavalescos, os festejos em louvor a São Pedro, bem como as procissões para os santos constituem práticas extraordinárias que, de formas diferentes, impactam a vida social no Poti Velho, arregimentando diverso/as moradores/as do bairro e do seu entorno. Todavia, no rol das práticas extra-cotidianas, enquanto as festividades de São Pedro são destacadas como definidoras de um *ethos* e de uma identidade local, os blocos carnavalescos não o são. Neste contexto, percebemos o caráter seletivo dos processos de construção identitária, visto que nem tudo é ressaltado e afirmado como diacrítico diferenciador do Poti.

Além de narrativas orais, performances corporais, cerimônias comemorativas, festas e uma infinidade de outras práticas estão presentes, ritualmente, no processo de formação e consolidação da memória coletiva de determinado grupo (CONNERTON, 1999). A propósito, lembro Brandão (1989) ao retomar a ideia de que as festividades são, a um só tempo, fala e memória. Para este autor, portanto, a festa é:

O lugar simbólico onde cerimonialmente separam-se o que deve ser esquecido e, por isso mesmo, silenciado, não festejado, e aquilo que deve ser resgatado da *coisa* ao *símbolo*, posto em evidência de tempos em tempos, comemorado, celebrado. Aqui e ali, por causa dos mais diversos motivos, eis que a cultura de que somos ator-parte interrompe a sequência do correr dos dias da vida cotidiana e demarca os momentos de festejar. (BRANDÃO, 1989, p.8)

Assim, considero pertinente descrever etnograficamente os festejos em louvor a São Pedro, bem como seus desdobramentos no cotidiano do bairro. A partir de então, a festa não é tomada como algo autônomo, apartado de

determinado contexto e passa a ser entendida “como atividade ritual por excelência a compartilhar características chaves com outras atividades rituais” (CAVALCANTI e GONÇALVES, 2010). Neste contexto, os rituais se constituem em categoria privilegiada para melhor compreendermos sociabilidades e sociedades diversas (DAMATTA, 1997).

### **3.3.1- A ideia de seu Panta: o evento inaugurador do festejo de São Pedro**

De acordo com moradores/as do bairro, os festejos de São Pedro<sup>91</sup> possuem mais de cinquenta anos de existência<sup>92</sup>. Ao referirem os inícios da comemoração da festa, uma figura é presente em todas as falas: Manoel de Sousa Aguiar, mais conhecido como seu Panta. Conta-se que, nos idos de 1950, seu Panta, através, de uma revista editada na cidade do Rio de Janeiro, tomou conhecimento de festejos de São Pedro que ali se realizavam e contavam com uma procissão sobre as águas. Este morador do Poti, dizem, diferente da maioria dos moradores do bairro, tinha certo grau de instrução e mantinha relações frequentes com o “povo da cidade” que, vez ou outra, “davam-lhe alguma coisa para ler”, como contou sua sobrinha.

Entusiasmado com a procissão fluminense, seu Panta quis repetir o mesmo feito no Poti Velho. Até aquele momento, a única divindade de devoção local era Nossa Senhora do Amparo. São Pedro era objeto de culto individual e familiar em apenas algumas residências. Seu Panta, então, reuniu os pescadores da região<sup>93</sup> e lhes falou de São Pedro, protetor dos pescadores, para, em seguida, pedir a contribuição de todos a fim de encomendar uma imagem do Santo, que viria do Rio de Janeiro. As pessoas do bairro se cotizaram para a compra da imagem do santo e, enquanto esta não chegava, conta-se que rezavam ao santo utilizando-se de um “são Pedrinho pequeno”, uma pequena imagem de propriedade de uma habitante do Poti.

<sup>91</sup>Na hagiografia católica, São Pedro era discípulo de Jesus Cristo e, também, um pescador, na Galiléia.

<sup>92</sup> Para uma análise dos festejos de São Pedro, no Poti Velho sob a perspectiva da teoria da *folkcomunicação* ver Freire, Guimarães e Dourado (2011).

<sup>93</sup> Quase sempre, esta narrativa sobre as origens dos festejos é localizada em uma época em que, no Poti, “só tinha pescador”. Mais do que qualquer data, geralmente informadas após minhas intervenções, o “tempo em que só havia a pesca” foi utilizado para demarcar este momento.

Seu Panta foi falar com o pároco local, à época, padre Monsenhor Chaves, então, responsável pela Igreja de Nossa Senhora do Amparo localizada no centro da cidade. Juntos, cumpriram os trâmites de encomenda do santo, que teria chegado ao Poti no início de 1954. Todavia, o/as moradore/as do lugar não se agradaram da imagem por considerá-la pequena demais. Resultado: o povo do Poti, juntamente com seu Panta, decide trocar a imagem do santo, mandando-a de volta para o Rio de Janeiro e pedindo outra maior. Para tanto, uma nova arrecadação de recursos foi feita e, mais uma vez, habitantes do bairro cotizaram-se para a compra da imagem. Todo/as esperavam a imagem para o mês de junho do ano de 1954, a fim de que ainda pudessem realizar a procissão para o santo, mas a encomenda atrasou e só chegou ao Poti em julho daquele ano. Dona Duampa afirma ter presenciado a cena:

**P-[...] Ah, é esse que está aí na Igreja o santo dessa história?**

**N-É.** [...] Mas o santo chegou no dia dezessete de julho, às três horas da tarde. Eu estava lá para receber ele no dia dezessete, três horas da tarde. Lá, botaram um caixão, cheio de serragem, para não quebrar, né? O forro. Desse lado, dali [da Igreja], aonde tem a janela hoje, era uma porta. Aí, eu estava ali para receber – tinha uma porção de gente – São Pedro. Aí, em cinquenta e cinco [1955] foi que começou essa festa, aí.[...](Comunicação oral. Sra. Maria do Amparo Salvino, 85 anos, moradora do Poti Velho)<sup>94</sup>

Seu Panta, falecido há alguns anos, é sempre lembrado como “o homem que teve a ideia dos festejos” e, assim, figura como protagonista desta espécie de narrativa mítica das origens do festejo de São Pedro, no Poti Velho.

### **3.3.2- O festejo: entre o “religioso” e o “social”.**

Dentre as festas do bairro, o festejo de São Pedro ganha centralidade, sendo considerado por moradore/as do Poti como o evento mais tradicional<sup>95</sup> do lugar. As festividades em louvor ao santo se iniciam no dia dezoito de junho e terminam no dia vinte e nove do mesmo mês, com uma grande procissão. Todavia, as celebrações religiosas só se iniciam no dia vinte. Nesta

<sup>94</sup>Entrevista concedida ao autor em 24/06/2013, no Poti Velho.

<sup>95</sup> Seguindo os critérios de definição nativa, tradicional é entendido como algo que caracteriza e demarca algo por muito tempo, desde um passado tido como longínquo.

data, dirigi-me à casa de Raimundinha, no pólo cerâmico do Poti Velho. Era noite e Raimundinha finalizava seus últimos trabalhos na sede da Cooperart que se localiza em frente à sua residência. Ali, turistas de outras capitais do Nordeste pediam-lhe informações sobre algumas peças em cerâmica, sobre a trajetória das mulheres no artesanato cerâmico local, etc. Eu a esperava sentado à porta de sua casa com um vizinho seu. Depois de algum tempo, Raimundinha juntou-se a nós e começou a falar sobre a festa em louvor ao “santo dos pescadores”.

O festejo de São Pedro é fruto do trabalho organizado de moradore/as do bairro. Para tanto, há, atualmente, uma Comissão Organizadora dos Festejos do Poti Velho – Coofest-Poti, composta por Raimundinha (presidente da Cooperativa de Artesanato do Poti Velho), Maria de Lourdes Teixeira (presidente da Associação de Ceramistas do Poti Velho), Raimundo Nonato Rodrigues (membro da Associação Comunitária do Poti Velho) e Ivan Macedo de Araújo (presidente da Associação de Moradores do Poti Velho). Este grupo cuida: 1/da forma de organização das barracas na praça; 2/ do contrato e pagamento das bandas de música e grupos artísticos que se apresentam no evento; 3/ da organização de um sistema de som e iluminação, bem como da instalação de um palco/palanque para estas apresentações; 4/ da interdição de algumas ruas no entorno da praça, com apoio da Superintendência Municipal de Transporte e Trânsito de Teresina-STRANS; 5/ do contato com a Polícia Militar para garantir a segurança no festejo; 6/ da divulgação do evento em emissoras de rádio e televisão da cidade e, por fim e não menos importante, 7/ da busca por pessoas e instituições interessadas em patrocinar e apoiar financeiramente a festa.

Raimundinha, então, contava que, dois meses antes do festejo, as barracas e as bandas a se apresentarem no Poti estavam todas garantidas pela Prefeitura Municipal de Teresina, através da Fundação Municipal de Cultura Monsenhor Chaves, que, na pessoa de seu presidente Lázaro do Piauí, havia liberado, “verbalmente”, a quantia de R\$ 27.000,00 (vinte e sete mil reais) para os festejos. “Aí, com isto garantido, nós fomos correr atrás das bandas, do aluguel das barracas<sup>96</sup>...” disse a artesã. Mas, segundo ela, a COOFEST não

---

<sup>96</sup>Conversa com autor no bairro Poti Velho no dia 20/06/2013.

esperava que, um mês antes da festa, em ida à FMCMC, o presidente desta instituição viria com uma nova conversa, alegando que o prefeito somente havia liberado R\$ 15.000,00 (quinze mil reais) para organização do evento e que uma parte do recurso seria repassada com a prestação de serviços da própria Fundação, que cederia alguns grupos a ela ligados para possíveis apresentações nos festejos. Nesta minha síntese, suprimo os “chás de cadeira”<sup>97</sup> que Raimundinha disse ter tomado juntamente com Ivan nas diversas visitas que fizeram à FMCMC: “sete horas da manhã a gente já estava lá e só éramos atendidos às onze”, reclamava.

Diante deste imprevisto, a Comissão Organizadora do festejo teve que jogar com as armas que tinha. Raimundinha, então, utilizou-se de sua rede de contatos e foi ao Sebrae-PI, conseguindo cerca de dez barracas; em outro lugar, obteve mais algumas emprestadas. Ivan comprou madeira e lona com recursos próprios para construção de outras tantas, de forma que, em 2013, o festejo contou com vinte e sete barracas.

A estas alturas, já por volta das vinte horas e trinta minutos, Raimundinha pediu para que eu e seu vizinho a esperássemos enquanto tomava banho. Depois disso, iríamos à praça. Afinal, a festa havia começado há algum tempo. Na praça, sentamos em volta de uma mesa que ficava na barraca de um irmão de Raimundinha. Dali, pude observar aspectos do desenrolar do que se chama localmente, como explicarei adiante, de “parte social” (figura 36) do festejo de São Pedro.



**Figura 37-** A “parte social” dos festejos. Fotos: Luas Coelho Pereira, Junho de 2013.

<sup>97</sup> Expressão utilizada para falar que se esperou muito por alguém.

Na praça, o movimento de pessoas é intenso, quase todo o espaço é ocupado por barracas e mesas. Enquanto estávamos sentados, passavam por nós vendedore/as ambulantes a vender adesivos com personagens de desenhos animados; queijo coalho assado; ovos de codorna cozidos, e uma série de outros tira-gostos “para acompanhar a cerveja”. Nas barracas, são vendidas bebidas e comidas, geralmente peixes de água doce assados, cozidão<sup>98</sup>, panelada<sup>99</sup>, espetinhos de carne bovina e de frango, assados, além dos tradicionais “arrumadinhos”<sup>100</sup>, cachorros- quente<sup>101</sup>, creme de galinha, sanduíches, doces variados, etc. A vigilância sanitária tornou expressamente proibido o uso de talheres metálicos nas barracas. Assim, usam-se talheres e vasilhames descartáveis para servir. Neste cenário, exceto as comidas assadas, nenhum outro alimento pode ser preparado no local de venda: barraqueiros/as devem trazê-los prontos de casa. Além das “barracas de comida”, havia, ainda, as “barracas de brincadeiras”, com jogos de azar nos quais geralmente se aposta dinheiro; tiro ao alvo, dentre outras modalidades, sem contar inúmeros vendedore/as ambulantes de balões e brinquedos infláveis, que transitam pelas ruas.

Durante o festejo, as missas, geralmente celebradas às quartas à noite, e aos domingos pela manhã, são suspensas. Todavia, o/as fieis não ficam desassistido/as, pois cada dia de festa é, também, de reza: à tardinha, ainda no dia 20 de junho, os assentos da igreja são colocados para fora, dispostos em fila frente a um palanque armado às portas do templo, onde são celebradas missas, em todos os dias do festejo. Bancos da paróquia de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, localizada no Mafrense, bem como de outras Igrejas próximas ao bairro, também são levados para a praça do Poti: a comunidade espera sempre muita gente. As missas se iniciam às 20 horas, mas, uma hora antes disso, algumas mulheres sempre se reúnem na praça para rezarem o terço<sup>102</sup>.

<sup>98</sup> Comida preparada com carne de gado cozida com legumes, em caldo.

<sup>99</sup> Comida preparada com vísceras (tripas, tecidos de órgãos estomacais), osso do tornozelo ou “mocotó”, e tecidos nervosos bovinos, cozidos, e servidos com o caldo do cozimento.

<sup>100</sup> Pequena porção individual de arroz, carne assada na chapa ou na brasa, farofa feita com farinha de mandioca, e creme de galinha, este, uma espécie de *fricassé* de carne de frango.

<sup>101</sup> Sanduiche à base de pão com salsicha ao molho de tomate.

<sup>102</sup> Rezado com uma espécie de terço ou rosário formado por contas e com uma cruz. As contas são distribuídas em cinco conjuntos de dez, os quais, por sua vez, são separados entre si por uma conta isolada. Cada um dos cinco blocos de contas corresponde a um dos

Na quadra de esportes localizada na praça, outro palanque (figura 38) é armado, devidamente equipado com jogos de luz e som. Neste local, acontecem apresentações de grupos de música, bandas contratadas pela organização do evento. Como o palco provisório só ocupa parte da quadra, mais da metade do ambiente fica livre para as pessoas circularem, crianças brincarem, os leilões serem realizados e, eventualmente, quadrilhas juninas se apresentarem.



**Figura 38-** Palco armado na quadra de esportes da Praça do Poti. Foto: Lucas Coelho Pereira, Junho de 2013.

As ruas no entorno da praça, exceto a Mestre João Isidoro França, são ocupadas com brinquedos (“escorrega-bundas”, “pula-pulas”, “piscina de bolinhas”, etc.); com mesas e cadeiras para quem for se utilizar dos serviços prestados por alguma barraca; com churrasqueiras nas quais, durante todas as noites do evento, se assam peixes para serem vendidos.

No Poti, como referido, fiquei sabendo, através de Raimundinha, meus companheiros de mesa, e outras pessoas do bairro, que a festa é dividida em duas partes: a “parte religiosa” e a “parte social”. No terceiro dia do festejo (21/06/2013), procurei analisar mais atentamente a divisão entre os domínios do “social” e do “religioso”.

---

“mistérios” (gloriosos, gozozos, dolorosos, luminosos). A cada conta dos cinco conjuntos corresponde a oração de uma “ave-maria”. As contas individuais que separam os cinco blocos um do outro, à oração de um “padre-nosso” correspondem. Na parte onde se encontra a cruz, há mais cinco contas. Com variações, estas contas correspondem a orações de padre-nossos; de “salve-rainha”; do “credo”. E os cinco blocos de contas, cada um, aos “mistérios”. Via de regra, a oração do terço é “puxada” por alguém que profere a primeira parte de cada uma das orações cuja segunda parte é respondida em coro, pelas demais pessoas presentes.

A “parte religiosa” tem como principal ator os membros e fieis da Paróquia de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e envolve a organização de missas, terços, e novenas, bem como a própria procissão de São Pedro. Se quiséssemos demarcar temporalmente esta “parte”, poderíamos dizer que ela se inicia sempre às dezenove e termina por volta das vinte e duas horas, quando a missa é encerrada e tem-se início o leilão. Durante a celebração religiosa, por ordem expressa do padre, carros de som devem ser evitados, bem como os pais devem ficar atentos para que seus filhos não soltem traques ou outras bombas juninas no ambiente da missa, que é a própria praça (figura 39). Tarefa árdua cuja fiscalização cabe aos organizadores da “parte social”.



**Figura 39-** Missa na praça do Poti Velho, no festejo de São Pedro. Foto: Lucas Coelho Pereira, Poti Velho, Junho de 2013.

A certa altura da missa, em todos os dias do evento, o padre chama ao palco uma criança, geralmente meninos acompanhados de suas mães. Trata-se do “pescador do dia”, escolhido previamente. Uma vez escolhido para este papel, sua família fica encarregada de conseguir doações em dinheiro, por meio de um “livro de ouro”<sup>103</sup>, a fim de ajudar nos custos do festejo. Ao microfone, o padre “faz graça” com os “pescadorezinhos”, pergunta nominalmente por toda a sua família e vizinhança (no que conta com o auxílio de um papel no qual todas estas informações estão anotadas). As mães

---

<sup>103</sup> Um caderno, em geral, do tipo brochura e de capa dura, no qual as pessoas que fazem as doações registram o valor que foi doado, a data, e assinam.

exibem, ao mesmo tempo, vaidosas e um tanto envergonhadas os seus rebentos que, não raro, mostravam à comunidade o que de melhor sabiam fazer: uns tocavam sanfona, outros flauta, havia ainda aqueles que recitavam versos, os menorezinhos, muitas vezes sequer sabendo falar o que se espera que fosse dito, na ocasião, pronunciavam sofregamente uma frase decorada (“Viva São Pedro!”). Entre risos e assobios, os “pescadores” eram extremamente aplaudidos. O dinheiro obtido através do empenho das famílias destas crianças é destinado à Igreja.

Dentre as formas de captar recursos durante o festejo, a igreja promove, também, leilões. Estes sempre começam após a missa. Em frente ao palco da quadra de esportes, é colocada uma mesa, sobre a qual ficam dispostas todas as “joias”<sup>104</sup>. As joias são doadas por noitantes<sup>105</sup>, grupos organizados, em geral, do Poti Velho ou de bairros do seu entorno (alguns já existentes, outros formados em função do festejo): “Grupo de Evangelho Unidos pela Paz”, “Comunidade Alto Alegre”, “Terço dos Homens”, “Rua Sapucaia”.



**Figura 40-** A mesa do leilão. Foto: Lucas Coelho Pereira. Junho de 2013.

<sup>104</sup> Categoria que designa toda e qualquer coisa ou “prenda” a ser leiloada. Neste festejo de 2013, as joias eram frutas (melancia, bananas, laranjas, abacaxis, etc.); bolos doces e salgados; aves, peixes, e pernis suínos assados; aparelhos eletrodomésticos como liquidificadores, e ventiladores; agendas, chapéus, etc.

<sup>105</sup> Pessoas ou grupos organizados que auxiliam a Igreja na realização dos festejos em determinados dias. De modo geral, os noitantes são responsáveis por doarem as peças a serem leiloadas.

O leilão é “gritado”<sup>106</sup> por um morador do bairro que, ao microfone, diz o lance inicial do valor de determinada joia e, através de provocações em tom de brincadeira, incita às pessoas presentes (geralmente, suas conhecidas) a oferecerem preços mais altos pelos objetos leiloados: “Rejane, você vai mesmo deixar o Roberto comer até o rabo do seu peixe?... Dou-lhe uma, dou-lhe duas, dou-lhe três. Ven-di-do! E a Rejane não vai mais nem ver o cheiro desse peixe!”.

São vários os agentes que atuam na promoção da chamada parte religiosa, a qual, como se vê, transborda as celebrações religiosas *stricto senso* e se articula à “parte social”. Esta é organizada quase que integralmente pela Coofest-Poti e compreende a movimentação das barracas, as brincadeiras, os *shows* que acontecem no evento, enfim, tudo o que não diz respeito às celebrações religiosas. Assim, os leilões, mesmo organizados pela Igreja, enquadram-se nesta segunda categoria. Conta-se, inclusive, que 2007, tanto a “parte religiosa” como a “parte social” eram organizadas pela Igreja, mas, em virtude da decisão de um padre, o “social” foi retirado da alçada da Igreja e delegado aos/às próprio/as moradore/as do bairro. Notei que há certos conflitos entre organizadore/as das duas “partes”. O presidente da Associação de Moradores do Poti falou-me da possibilidade de colocar um cordão de isolamento separando o “lado da igreja” do “lado das festas”<sup>107</sup> (que compreende, sobretudo, a quadra de esportes da praça). Ivan contou, chateado, que o padre (ou pessoas ligadas a ele) haviam reclamado de um carro de som ligado durante a missa, solicitando fiscalização mais severa: “Agora, me diz como eu vou fazer isso? O essitrãs [Strans] era para fazer essas coisas... A igreja quer que a gente ajude ela, mas ela também não ajuda a gente” (Comunicação oral. Sr. Ivan Macedo de Araújo, 32 anos, presidente da Associação de Moradores do Poti Velho)<sup>108</sup>. E informa que, além dos eventuais patrocínios que a Coofest consegue, boa parte dos custos com o pagamento de bandas, aluguel e montagem do palanque e das aparelhagens

---

<sup>106</sup> No Poti, assim como em outras localidades, fala-se em “gritar o leilão”. A pessoa que anuncia as peças é chamada de “gritador do leilão”.

<sup>107</sup> A proposta de Ivan foi motivada, sobretudo, pelo clima de tensão e estresse por ele vivenciado na preparação dos festejos.

<sup>108</sup> Conversa informal com o autor no dia 20/06/2013. Bairro Poti Velho.

de som e luz são pagos graças às taxas diárias que barraqueiro/as pagam à Comissão durante todos os dias de festa.

Tendo como base essa dicotomia (“religioso” x “social”) inerente ao festejo, poderíamos retomar a dualidade dhurkeimiana sagrado x profano, com algumas considerações. Talvez, desavisadamente, pudéssemos destacar que a “parte religiosa” corresponde ao domínio do sagrado e a “parte social” ao seu “oposto”, mas não necessariamente isso ocorre.

Tomando os festejos do Poti Velho como ritual, adoto o caminho apontado por Leach (1996) quando diz que, longe de serem categorias estanques, “sagrado” e “profano” constituem características potenciais de toda e qualquer ação e, assim, não se excluem reciprocamente. Nas festividades de São Pedro, “social” e “religioso” inter-relacionam-se de diversas formas.

A dinâmica na praça durante todos os dias dos festejos era basicamente esta e, assim, torna-se praticamente impossível morar no bairro sem ser arrebatado/a pelo ambiente festivo criado no Poti. Em cerca de quatro, dos onze dias do festejo, apresentações artísticas foram realizadas na praça. Os outros dias de festa foram animados por música eletronicamente executada pela aparelhagem sonora alugada pela Coofest. Eventualmente, alguém também ligava o som do próprio carro: os chamados “forró elétrico” e “sertanejo” eram os ritmos mais tocados.

No dia vinte e sete de junho de 2013, enquanto andava pela praça, o professor Rodrigues<sup>109</sup> me chama para sentarmos à mesa de um barraqueiro amigo seu. Há, geralmente, uma relação de pessoalidade entre o dono da barraca e freguese/as, não raro, conhecido/as do próprio bairro ou de festejos anteriores. Enquanto conversávamos, o professor convidou-me para a entrega do “Troféu Cabeça de Cuia”, que ocorreria às 15h30 do dia seguinte em um bar de sua propriedade, localizado próximo ao Parque Ambiental Encontro dos Rios. Ele informou que o troféu iria homenagear pessoas e instituições que contribuíram para a realização do festejo. Tal solenidade é relativamente recente, estando em seu terceiro ano de existência. Aceitei prontamente o convite e narro, a seguir, o que pude apreender deste momento do festejo.

---

<sup>109</sup> **Raimundo Nonato Rodrigues.** Professor da Rede Municipal de Ensino de Teresina- PI. 60 anos.

### 3.3.3. A entrega do Troféu Cabeça de Cuia

Cheguei ao bar do professor Rodrigues (figura 39) no dia e horário combinados. Lá, encontrei Ivan e, como o início do evento atrasou, conversamos um pouco. Ivan me contava que iria “rasgar o verbo” após a entrega dos troféus (figura 40) e dizer tudo o que queria dizer sobre o esquecimento das autoridades com o festejo do Poti. “E eu que pensei que o troféu fosse só para homenagear e elogiar”, brinquei. Ele disse: “também, mas teria uma pimentinha por trás”. No bar, antes da entrega dos troféus, um cantor e, também, tecladista, cantava, no estilo chamado “fórró tecno”, algumas músicas.



**Figura 41-** Solenidade de entrega do Troféu Cabeça de Cuia. Foto: Lucas Coelho Pereira, Junho de 2013.



**Figura 42-** Decoração interna do bar do professor Rodrigues. Foto: Lucas Coelho Pereira, Junho de 2013.

O Troféu Cabeça de Cuia está na sua quarta edição, quem o instituiu foi Professor Rodrigues, que é ligado à Associação Comunitária e à Associação de Moradores do Poti Velho. A solenidade de entrega das estatuetas faz parte da programação dos festejos e ocorria na praça do Poti Velho, apenas no ano de 2013 decidiram mudar o local do evento, que passou a ser no bar de propriedade de professor Rodrigues. Os troféus foram confeccionados em argila por um artesão do Poti Velho.

Os troféus objetivam homenagear pessoas e entidades que, no entendimento da Coofest-Poti, auxiliaram na produção e execução do festejo. Entre o/as agraciado/as presentes estavam: o secretário do então presidente da FMCMC; membros da Polícia Militar do Piauí; agentes de trânsito representando o STRANS; proprietários de construtoras civis e de estabelecimentos comerciais diversos; um radialista; a presidente da Associação de Mães da Santa Maria das Vassouras; o presidente do Sindpesca; a artesã Maria de Lourdes, do pólo cerâmico, que recebeu o troféu em nome de todos os artesãos e artesãs do bairro; a secretária de execução da Secretaria de Planejamento Urbano do Município de Teresina (arquiteta Kaki Afonso, que falou sobre o PLN e do quanto importante era “a participação da comunidade no processo de (re)pensar uma boa política de (re)urbanização para o Poti Velho”<sup>110</sup>).

Os troféus foram entregues e Ivan foi convidado pelo cerimonialista da solenidade para falar. O presidente da Associação de Moradores agradeceu a presença de todo/as, mas disse que algumas autoridades não fizeram pelo Poti e pelo festejo o que, de fato, o bairro e o evento mereciam. Reclamou da falta de assistência do Strans que não interditou as ruas ao redor da praça a fim de impedir o estacionamento de carros de som, sobretudo durante a celebração da missa.

Depois o padre e a comunidade vêm reclamar é comigo, não é com o essitrãs [Strans] [...] Senhor Daniel [secretário da FMCMC homenageado] da Fundação Municipal de Cultura, muito obrigado! Mas sua ajuda foi pouca. Cadê as bandas que viriam tocar aqui nos festejos? Existe uma lei municipal que diz que os festejos do Poti Velho são de responsabilidade da prefeitura, mas quase tudo o que foi feito esse ano saiu do bolso da nossa

---

<sup>110</sup>Kaki não foi a única a referir o PLN. Depois dela, um dos policiais militares homenageados falou sobre “os benefícios do projeto para a comunidade”. Como referido, o PLN traz como principal bandeira a (re) vitalização e a (re) urbanização da região das lagoas localizadas na Zona Norte da cidade de Teresina, na qual se encontra o Poti Velho, além de outros bairros. Contudo, supomos que de que, paralelo a este processo, há indícios do que podemos denominar gentrificação – tema não aprofundado nesta pesquisa. Este neologismo originário do inglês *gentrification* designou um movimento pelo qual pessoas da nobreza e de classes mais abastadas (*gentry*) apropriaram-se, na Inglaterra, de lugares, antes, ocupados por pessoas das classes populares, modificando completamente o caráter e o *ethos* desses locais. O termo passou a ser utilizado na literatura especializada para referir processos de intervenção urbana que resultam em espaços e cenários apartados de seus tradicionais habitantes. Tais locais metamorfoseiam-se em produtos a serem utilizados por quem pode pagar para consumi-los. Para detalhes sobre o fenômeno da gentrificação, ver Leite (2002), Nobre (2003), Frúgoli e Sklair (2013). Sobre o caso do Poti Velho em específico, vis-à-vis com este fenômeno, ver Moraes e Pereira (2012a) e Moraes (2013).

comunidade e dos patrocinadores que fomos correr atrás (Comunicação oral. Sr. Ivan Macedo Sousa, presidente da Associação de Moradores do Poti Velho)<sup>111</sup>.

Ivan foi aplaudido e muito/as, geralmente moradores/as do bairro, parabenizaram-no. Professor Rodrigues, depois, arrematou alguns pontos da fala de Ivan. Assim, em meio a elogios e puxões de orelha, a entrega do troféu se fez, com pouca gente mesmo. “Eles não vêm para não escutar as verdades, já conhecem minha fama. Se eu não tivesse falado aquilo, eu acho que eu morreria do coração”, contou-me Ivan depois do evento. Dos trinta troféus a serem entregues, apenas algo em torno de quinze chegaram às mãos dos seus destinatários. A própria participação de pessoas do bairro, na cerimônia de entrega desse prêmio pareceu-me pequena. Daí, percebermos a importância de informar-nos sobre quem instituiu o prêmio: pessoas consideradas lideranças locais e ligadas a órgãos como associações de moradores. O Troféu Cabeça de Cuiá pareceu-me um evento um tanto quanto alheio à maioria dos habitantes do bairro.

### **3.4. Vinte e nove de junho - o dia do santo**

O dia 29 de junho, dia do santo festejado e do encerramento do festejo, seria intenso: missa, competições de canoa, jogo de bingo com direito a feijoada, e a tradicional procissão térreo-fluvial. Eu tentando acompanhar esta agenda, cheguei ao Poti às seis e meia da manhã para assistir à missa que seria celebrada às sete horas, na sede do Restaurante Pesqueirinho, que é também o local onde o santo aporta ao sair das águas do Poti.

Pensei que estivesse adiantado, como realmente estava, mas todas as cadeiras já se encontravam ocupadas. Na missa, orações e cânticos foram entoados; o Padre agradeceu a Deus por tudo ter ocorrido bem nos dias de festa. Contudo, destacou o quanto tem sido preocupante rezar as missas nos festejos de São Pedro, em virtude de uma série de razões: a violência local, motoqueiros transitando no meio da praça, crianças a soltar bombas, carros de som ligados, etc. O padre, que também é um Frei, não é de origem piauiense,

---

<sup>111</sup> Fala do Sr. Ivan no Poti Velho, 28/062013, quando da entrega dos troféus.

fato expresso, por exemplo, através de seu sotaque que lembra o sotaque de pessoas de Pernambuco.

Abro um parêntesis para lembrar que a fala sobre violência local não foi só do padre. Durante pesquisa, não raro, ouvi sobre a agressividade de moradores do Poti, considerados por moradores de outros bairros como pessoas violentas. Esta identificação de habitantes do Poti com violência era mais presente na fala de moradore/as do Mafrense. Era comum alertarem-me para ter cuidado quando fosse ao festejo e contarem sobre uma série de mortes que teriam ocorrido na festa, em anos anteriores. Ouvi no Mafrense que “potizeiro é bicho que gosta de brigar!”. Uma vez mais, destaca-se o caráter ofensivo deste termo. Pude perceber que as relações Poti-Mafrense são um tanto quanto ambíguas: se em certos momentos a unidade entre esses dois bairros é expressa discursivamente, em outros, é visível uma rivalidade latente entre ambos.

Enquanto a missa era celebrada, foguetes eram soltos à beira do rio. Após a celebração, ocorreria a “corrida dos pescadores”, mais uma brincadeira presente nos festejos, organizada pelo Sindpesca. A corrida, programada para começar às dez horas da manhã, só foi iniciada às dez horas e quarenta minutos. Mas, uma hora antes disso, pescadores e pescadoras começaram a se aglomerar à beira do rio, na altura do cais do “Restaurante o Pesqueirinho”. Ali, sempre é possível encontrar diversas canoas atracadas, além de uma enorme quantidade de aguapés a cobrirem o rio como um tapete (figura 43). Algum tempo depois de os pescadores chegarem ao cais, o presidente do Sindpesca, seu Francisco Aquino, chegou com seu filho, um homem de mais ou menos trinta anos: juntos, traziam um motor de barco para, com a ajuda de uma lancha, dispersarem o excesso de aguapé concentrado na beira do rio, local de partida e chegada dos competidores e competidoras.



**Fotografia 43-** Cais do “Restaurante o Pesqueirinho”. Destaque para os aguapés no rio e as duas colunas centrais da ponte, as quais demarcam o trajeto das corridas. Foto: Lucas, Junho de 2013.

A corrida dos pescadores – referida assim mesmo, no masculino – é uma corrida de remo e possui duas categorias: masculina e feminina. A primeira inicia-se nas proximidades do “Restaurante Flutuante”, localizado no Parque Ambiental Encontro dos Rios ou simplesmente “Encontro”, como costuma ser chamado, localmente, e termina no cais do restaurante “O Pesqueirinho”, ou simplesmente Pesqueirinho, como referido no Poti. Mas, antes de alí aportarem suas canoas, os competidores devem dar uma volta ao redor das duas colunas da ponte Mariano Gayoso Castelo Branco, fincadas no leito do rio Poti.

A segunda categoria da corrida tem um trajeto mais curto: seu ponto de largada é um rochedo localizado entre o Pesqueirinho e o Encontro, e a chegada é no cais do Pesqueirinho. Assim como os homens, as mulheres também devem rodear os pilares da ponte antes de chegarem ao ponto final da corrida. Como dito por uma pescadora: “a corrida das mulheres é boa, mas é sem emoção”. “Sem emoção”, para esta mulher, significa que trata-se de uma corrida mais rápida, em virtude de o trajeto não ser tão longo quanto o da “corrida dos homens”. Somente pescadores/as filiados/as ao Sindpesca podem participar da corrida. Notei que há, imbricada na definição das regras das corridas, certas noções de representação do masculino e do feminino, onde o último representaria um pólo “mais frágil”.

No Poti, algumas mulheres pescam, como referido do capítulo 2. A senhora Deusina de Miranda e Silva, 60 anos, Dona Deusa, como é conhecida, é uma pescadora do bairro. Foi a primeira a chegar para a corrida e tratou logo de procurar outras “parceiras<sup>112</sup>” para competição. Em pouco tempo, seis senhoras chegaram apresentando-se como competidoras. As corredoras, bem como os corredores, organizam-se em pares. Dona Magnólia, que não é pescadora e trabalha como secretária do Sindpesca, estava sentada em um degrau do cais do Pesqueirinho a anotar o nome das competidoras e lembrava: “só vai ter corrida se tiver no mínimo quatro canoas, porque são só três prêmios... E que corrida é essa que todo mundo ganha?”. As pescadoras, apesar do esforço em juntarem-se para competir, só conseguiram formar três pares de corredoras, isto é, ocuparam apenas três canoas (figura 44). O presidente do Sindpesca confirmou o que sua secretária dissera e as competidoras, frustradas, diziam que a corrida tinha que acontecer, “até mesmo para incentivar as outras a, no próximo ano, participarem mais!”.



**Figura 44-** As corredoras minutos antes da largada. Foto: Lucas Coelho Pereira, Poti Velho, Junho de 2013.

<sup>112</sup> Parceira ou parceiro são palavras geralmente utilizadas no universo pesqueiro do bairro para designar aquele ou aquela com quem se pesca.

A direção do Sindpesca, depois de muita conversa, aceitou uma competição com apenas três corredoras, mas os prêmios só seriam entregues para o primeiro e segundo lugares. Tais prêmios eram os seguintes: R\$ 500,00 (quinhentos reais) para o primeiro lugar; R\$400,00 (quatrocentos reais) para o segundo; e R\$ 300,00 (trezentos reais) para o terceiro.

Esta nova decisão tomada pela direção do sindicato, de premiar apenas os dois primeiros lugares, gerou reação das mulheres que se contrariaram uma vez mais: queriam os prêmios para as três duplas concorrentes. Furiosas, uma dupla de parceiras desistiu de correr e, uma a uma, todas as outras foram desistindo também: elas viravam as costas e saíam com seus remos nos ombros, não sem antes expressarem a todos o quanto ficaram enraivecidas com aquela situação, no que conseguiam várias pessoas para lhes fazerem coro e, assim, pressionarem a direção do sindicato a mudar de decisão. De fato, mudaram. Dona Magnólia, então, gritou que daria o prêmio para as três. As competidoras voltaram, a corrida ocorreu, e todas foram premiadas.

Dona Deusa ganhou a competição, com sua parceira. As terceiras colocadas contavam-me, aos risos, que não alcançaram o segundo lugar porque, prestes a chegar ao cais do Pesqueirinho, esbarraram em uma canoa invisível a elas, submersa nas águas do Poti. Assim, caíram n'água, sendo ultrapassadas pelas colegas que vinham logo atrás.

Enquanto a corrida das pescadoras era realizada, o número de homens no cais do pesqueirinho aumentava pouco a pouco. Pescadores e amigos reuniam-se em torno de uma garrafa de aguardente de cana, a cachaça, e de algumas laranjas e bananas que alguém trouxe para distribuir entre o grupo. Entre bebidas, gargalhadas, frutas, e muita pilhéria, os pescadores se organizavam para a competição. Os homens eram muito espirituosos e xingavam-se e chamavam-se por apelidos ofensivos. Diante disto, uns sorriam e o “ofendido” rebatia a ofensa com expressões como “tua mãe!”, “tua tia!” ou “tua madrinha!”. Mas ninguém brigava, o clima era de brincadeira.

À beira do rio, Wilson e o Netinho preparavam a canoa que iria entrar na água em alguns minutos. Em uma fogueira próxima à água, esquentavam breu em uma lata de tinta (figura 43). De acordo com Wilson, o breu seria passado na parte inferior da canoa, por fora, exatamente no encontro das madeiras para que a canoa não encharcasse, isto é, para que a água não entrasse dentro do

veículo. Enquanto seu Wilson abanava a fogueira a fim de não deixá-la apagar, Netinho e China confeccionavam uma espécie de vassoura feita com tiras de pano para que, com o auxílio deste instrumento, o breu fosse passado na canoa.



**Figura 45-** Os pescadores em volta da fogueira. Foto: Lucas Coelho Pereira, Poti Velho, Junho de 2013.

Desta forma, Netinho cortava, com uma faca, a perna de uma calça jeans em pequenas tiras que, posteriormente, foram amarradas a um cabo de madeira, para se obter uma espécie de pincel. Uma vez quente, o breu foi passado na canoa com o pincel improvisado.



**Fotografia 46-** Wilson e sua canoa. Foto: Lucas Coelho Pereira, Junho de 2013.

“Esse breu é para a canoa deslizar melhor na água também”, disse Wilson. Outros pescadores, colegas deste competidor, perguntavam-lhe se ele iria mesmo correr com aquela canoa, que, na análise da maioria dos presentes, não estava em boas condições: além de velha, “suas tábuas são muito grossas e pesadas”, afirmavam. De repente, chega, amarrada sobre o teto de um carro, “uma canoa de fora”, que seria utilizada por pescadores vindos do município de Parnarama, no Maranhão<sup>113</sup>. “Está vendo aquela canoa ali? A água foge dela!”, explicou-me um pescador. Segundo ele, a canoa que chegava do Maranhão era de madeira bem fina, além de estar completamente pintada, o que a tornava mais impermeável do que a canoa de seu Wilson, por exemplo, quase sem pintura alguma.

Na corrida masculina, seis canoas competiram. Com todos os pescadores no cais, as canoas foram colocadas na água e seguiram até o Encontro, onde seria dada a largada. Enquanto os competidores se deslocavam para o ponto de partida, dirigi-me também, ao lugar da largada, de carona no carro de Pedro, sobrinho de dona Magnólia, e com um senhor amigo dele, também de nome Pedro, pescador, residente no município de Timon, no Maranhão. A largada dos remadores seria anunciada com um “tiro” de foguete que Pedro (sobrinho de dona Magnólia) já se preparava para soltar. Geralmente, a pessoa que dar a largada ou é ligada ao Sindpesca ou foi assim ordenada por algum membro de sua direção.

Chegamos ao Restaurante Flutuante praticamente junto com os Pescadores. Estes, uma vez no ponto de partida, saíram de suas canoas para tomar banho no rio, alguns, para comprar cervejas em lata no Restaurante Flutuante. Todos a postos, Pedro ainda tentava acender o foguete, sem sorte. Seu Pedro, já impaciente com o fato de o tiro de largada estar-se demorando, gritou: “queima!”. A frase do pescador timonense foi entendida como tiro de largada e os remadores saíram em disparada rumo ao Pesqueirinho. Eu, Pedro e seu Pedro corremos imediatamente para o carro: queríamos

---

<sup>113</sup> Vale lembrar que a corrida dos pescadores é organizada pelo Sindpesca, cuja sede é localizada no Poti Velho, mas que, além dos pescadores de Teresina, abrange profissionais de outros municípios do Piauí e do Maranhão.

acompanhar a chegada dos pescadores. Conseguimos. Éramos parte da atenta platéia que acompanhava atentamente a disputa (figura 47).



**Fotografia 47-** A plateia da corrida. Foto: Lucas Coelho Pereira, Poti Velho, Junho de 2013.

Para os homens, quatro premiações foram oferecidas: os competidores de Parnarama ganharam o primeiro lugar; um pescador de apelido Militão e seu parceiro, conquistaram o segundo; Wilson e Netinho, o terceiro. Uma última dupla levou o quarto prêmio. Exceto os primeiros, todos os outros vencedores eram do Poti. As pessoas riam, soltavam foguetes e aplaudiam efusivamente os ganhadores.



**Figura 48-** Competidores alcançando o ponto de chegada. Os segundos colocados. Foto: Lucas Coelho Pereira, Poti Velho. Junho de 2013.

Em 2013, o tradicional almoço oferecido aos pescadores pelo Sindpesca, no Centro Social São Pedro, não aconteceu. Algumas pessoas diziam meio entristecidas e chateadas: “rapaz, é a primeira vez que eu vejo esse almoço não sair”. Antes, porém, de ir para casa, decidi passar pelo Pólo Cerâmico. Lá, a artesã Teresinha perguntou-me como havia sido a corrida e estranhou o fato de o sindicato não oferecer a refeição para o/as pescadore/as. “Tu tem certeza disso?” perguntou. Certeza eu tinha, mas a artesã conseguiu me deixar em dúvida. Então, para certificar-me do que sabia, decidi voltar ao sindicato. Na sede do Sindpesca estava Pedro sozinho ao *notebook*: o almoço, de fato, não aconteceria. Perguntei-lhe por seus tios. “Estão em um bingo, ali, embaixo da ponte”, respondeu-me. Assim que sai do sindicato, vi um grupo de jovens, que também estavam na corrida, a se dirigirem rumo a margem do rio Poti, nas proximidades da ponte. Cumprimentei-os e decidi acompanhá-los ao bingo<sup>114</sup>.

O jogo do bingo ocorria praticamente em baixo da ponte, entre o rio e a rua, sob algumas árvores que faziam sombra para os presentes. Já era mais de meio dia. Lá, estavam quase todos os pescadores e pescadoras que participaram das corridas, além de um sem número de pessoas que eu não havia visto antes. Em uma barraca improvisada, que isolava da multidão um grupo de cinco pessoas, um homem “gritava” as pedras do bingo (figura 47). Boa parte dos que ali estavam acompanhavam atentos e eufóricos a fala do gritador.

---

<sup>114</sup> Jogo de azar no qual os competidores marcam em cartelas numeradas os números sorteados pela pessoa responsável pelo jogo. Geralmente, são oferecidos prêmios para quem marcar todos os números contidos em sua cartela.



**Figura 49-** Com microfone na mão, o gritador do bingo.  
Foto: Lucas Coelho Pereira, Poti Velho, Junho de 2013.

Os prêmios – todos voltados para uma comunidade pesqueira – eram duas tarrafas, um motor para barco e uma canoa nova. Coloquei-me a fotografar tudo. De repente, encontrei dona Deusa e sua parceira e, antes que eu perguntasse qualquer coisa, a pescadora foi logo me dizendo:

Está vendo isso aqui? Esse bingo? Tudo é organizado pelo Celso. Não tem nenhum centavo do sindicato. Eles [Sindpesca] não deram um centavo! Esse homem [presidente do Sindpesca] vai acabar com tudo! Olha, antes tinha competição de nado, competição de mergulho... Isso além da competição de canoa! Daqui uns dias vai acabar... Eles sabem muito é humilhar a gente, ali, para entregarem aqueles prêmios (Comunicação oral. Sra. Deusina de Miranda e Silva, 60 anos, pescadora, moradora do Poti Velho)<sup>115</sup>.

Outra mulher, ao lado de dona Deusa, também falou: “você está vendo esse cartão de bingo aqui? Tudo é ele que dá [o Celso], a gente não compra nada!”.

Neste evento, exceto pessoas ligadas ao sindicato e alguns pescadores com os quais eu já havia conversado, quase ninguém sabia que eu estava a realizar uma pesquisa acadêmica. Enquanto fotografava, não eram poucas as pessoas a me perguntarem em que jornal ou *site* as imagens seriam publicadas. “Não... É uma pesquisa que eu estou fazendo para a universidade”, respondia. Neste contexto, talvez por verem em mim alguém que

<sup>115</sup> Conversa com o autor em 29/06/2013 no bairro Poti Velho.

potencialmente divulgaria suas falas, pescadore/as, em termos gerais, dirigiam-se a mim para falar mal do sindicato e exaltar a figura de Celso, o dono da festa, para o qual todos me apontavam como se dissessem que eu não poderia sair dali sem falar com ele.

Fiquei a observar a festa e, a partir de então, um dos meus objetivos era conversar com Celso. Mas havia muita gente e este contato me parecia mais difícil que qualquer outro. Durante o bingo, uma feijoada era servida às pessoas presentes. Para ser servido/a, bastava aproximar-se da barraca que, minutos antes, abrigava o gritador do bingo. Foi exatamente nesta barraca que iniciei conversa com uma senhora que coordenava a distribuição do alimento. Esta senhora, que fiquei sabendo ser esposa de Celso, contou-me que a feijoada era organizada pelo marido e as irmãs dele. Além do grupo familiar de Celso, os grupos do “Encontro de Casais”<sup>116</sup> das Igrejas de Nossa Senhora de Lourdes e de Santa Joana D’arc (localizadas no bairro Nova Brasília) também auxiliavam na preparação do evento. Conversei pouco com essa senhora, pois, logo em seguida, Celso se aproximou de nós: “Gostou da nossa brincadeira?”, perguntou-me ele sorridente.

Celso, então, falou-me que todo ano faz aquela “brincadeira”. Disse que nem somava quanto gastava porque todos os seus custos já eram retribuídos em graças recebidas de São Pedro e Jesus Cristo. “Bonita a festa, você está de parabéns!”, elogiei. “De parabéns, mesmo, estão São Pedro e Jesus, que não deixam nada disso faltar”, respondeu Celso, que tem quarenta e oito anos, é funcionário público municipal, e fabricante de canoas.

Ao lado de sua oficina, funciona um bar, que não é de sua propriedade. Neste dia o estabelecimento estava lotado. Aparelhagem de som em volume bem alto e muita bebida alcoólica sendo consumida. Celso e sua esposa me ofereceram feijoada. Comi, agradei e me despedi de todos, com a promessa de que voltaria em breve para entregar-lhes as fotografias que fiz. Eram quase duas da tarde e às quinze horas eu teria que voltar novamente para o Poti: a procissão.

Dias depois, conversando com este homem, ele falaria que o que faz não é promessa, mas, simplesmente, uma forma de agradecer ao santo pela

---

<sup>116</sup> Trata-se de uma atividade da Pastoral da Família, da Igreja Católica, que congrega casais que, periodicamente, reúnem-se na Igreja.

própria vida, por trabalhar no bairro “sem que nada de ruim me aconteça”, etc. Assim, em reciprocidade com o santo protetor<sup>117</sup>, Celso retribui a seu modo, com a comemoração do seu festejo.

Celso fala, ainda, sobre sua atividade de fabricante de canoas. Diz ele que esta prática é realizada em seu tempo livre, geralmente nos dias de folga do trabalho. As canoas são encomendadas e compradas por pescadores da região. Aprendeu o ofício com o pai. Sua oficina é um local improvisado embaixo da ponte que liga o Poti ao bairro Santa Maria da Codipi. Celso e sua família moram no bairro Nova Brasília, mas sua mãe reside no Poti.

### **3.4.1. Nas pegadas de São Pedro: seguindo a procissão térreo-fluvial**

Cheguei à praça do Poti às três e meia da tarde. Deste local partiu a imagem de São Pedro rumo ao late Clube<sup>118</sup>, às 16h00. A imagem saiu da Igreja de Nossa Senhora do Amparo entre fogos de artifício e gritos de “Viva São Pedro!”. Uma carreata acompanhou a imagem. Os carros seguiram pela Alameda Domingos Afonso Mafrense, pegaram a Avenida Centenário e foram até o centro da cidade... Passaram em frente à Igreja de Nossa Senhora do Amparo (no Centro) e ganharam a avenida Maranhão, no sentido Zona Norte de Teresina, até o late Clube. Neste trajeto, fui de carona com o senhor Claudionor, morador do Mafrense, onde é proprietário de uma Farmácia. Este senhor já me era conhecido, através de meu pai, cujo irmão é afilhado dele. Comigo e seu Claudionor, foram dois amigos deste. Todos ali, exceto eu, eram membros de um grupo denominado “Terço dos homens”, ligado à Paróquia de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro com sede no bairro Mafrense.

No cais do late Clube, muita gente aguardava a imagem que assim que chegou foi transferida para um lancha (figura 50). Fogos de artifício, palmas, gritos de “Viva, São Pedro!”, e a ladainha do santo, eram repetidos à exaustão. No Paranaíba, vários barcos, lanchas e *Jet-skis* também aguardavam a “chegada do santo” para prosseguirem com o cortejo, agora, fluvial, em direção ao Poti Velho. O cortejo, assim, vai pelo rio Parnaíba até chegar ao rio Poti. Em

---

<sup>117</sup> Voltarei ao tema.

<sup>118</sup> late Clube de Teresina cuja sede fica localizada na zona urbana de Teresina, na Alameda Parnaíba, n. 444, bairro Matinha.

vão, tentei conseguir lugar em uma das barcas, mas estavam todas lotadas. Retornei com minha carona para o Poti a fim de acompanhar a imagem do santo sair das águas e ganhar as ruas do bairro.



**Figura 50-** São Pedro é transportado para a lancha.  
Fotografia: Lucas Coelho, Junho de 2013.

No cais do Pesqueirinho, onde o santo iria chegar, fieis começavam a se aglomerar. Procurei ficar à beira d'água. Se não fizesse isso logo, dificilmente o conseguiria, depois. A procissão fluvial de São Pedro aproximava-se do cais. Foguetes ao longe anunciavam a chegada. Todos pareciam aguardar, ansiosamente. Quando “o santo” aportou no cais foi recebido com aplausos cânticos e foguetes. As pessoas amontoavam-se, inclusive, em cima da ponte Mariano Gayoso Castelo Branco para ver a chegada do padroeiro dos pescadores. Homens retiravam a imagem do barco e, enquanto isso, na escadaria do cais, coroinhas formavam um corredor humano por onde a imagem do santo iria passar. Vestidos de vermelho e branco, os jovens assessores do padre funcionavam como um cordão de isolamento entre o santo e os fieis, em procissão. O andor com a imagem de São Pedro foi posto em frente ao muro do pesqueirinho, rente a uma outra imagem do santo em tamanho grande pintada na parede. Depois de a multidão rezar um pai-nosso e uma ave-maria, a imagem saiu por entre as duas filas de coroinhas. À frente, o padre; ao redor e por todos os lados, a multidão (figura 51).



**Figura 51-** Procissão para São Pedro. Foto: Lucas Coelho Pereira. Junho de 2013.

Um carro de som ia logo após o andor do santo. O padre “puxava” as orações e cânticos, no que era seguido por homens e mulheres, quase todo/as, portando velas acesas. Pagadore/as de promessas seguiam descalço/as a procissão, pelas ruas do Poti. Aqui, relembro o tema da reciprocidade com o santo, referido acima, em relação à atitude de Celso e sua promoção do bingo com feijoada. Tanto a fala de Celso, quanto a presença de pagadore/as de promessa apontam para o que diz Zaluar (1983), quando considera que o significado cosmológico das festas (localizadas no âmbito do catolicismo popular”) somente fica melhor compreendido quando as entendemos como integrantes de um sistema de reciprocidade com “as divindades do cosmo construído socialmente pelos homens. Esse sistema de reciprocidade, por sua vez, integra a própria visão de mundo dos agentes sociais”. (ZALUAR, 1983, p.80).

No percurso de retorno, a imagem saiu do Pesqueirinho e foi levada até a Igreja de Nossa Senhora do Amparo. À frente da Igreja, não mais estavam os bancos, como nos nove primeiros dias do festejo, mas o palanque ainda estava armado e foi sobre ele que o padre rezou a missa de encerramento do festejo. As pessoas assistiam a celebração de pé e era difícil locomover-se, tamanha a quantidade de gente. E, com um “Viva São Pedro!” euforicamente gritado por todos, o festejo, ali, se encerrou.

Diferente, por exemplo, das festividades de Nossa Senhora do Amparo, consideradas “um festejo mais fraco”, as comemorações em louvor a São Pedro agenciam uma multiplicidade de atores dos mais variados lugares sociais. Soube de pessoas que vinham de bairros da Zona Sul e até mesmo da Zona Leste para pagar promessas no Poti Velho. Neste contexto, a festa do santo padroeiro da pesca é tomada como linguagem identitária e, assim, constitui-se em uma das várias formas através das quais o Poti Velho se apresenta para o mundo.

Ao etnografar esta festa, percebi o quanto esferas distintas da sociedade são acionadas simultaneamente durante este evento extraordinário. Neste contexto, o plano religioso dialoga e interage com o econômico, o estético e uma série de outros tantos, corroborando para pensarmos os festejos no Poti, em particular, e as festas, de um modo geral, como fenômenos sociais totais, na perspectiva de Mauss (2003).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procurei evidenciar nesta monografia que, para além das narrativas sobre pobreza, questões sociais, e “atraso” econômico, o bairro Poti Velho guarda uma série de especificidades com relação aos demais bairros de Teresina, seja por sua localização geográfica, sua história, ou por ser o bairro mais antigo da cidade... Ao voltar a atenção para este lugar, veio à tona uma série de práticas e eventos postos em negociação que, juntos, conferem ao Poti um *ethos* particular, cujos elementos, em alguma medida, pude indicar nesta pesquisa etnográfica.

Ainda na introdução, busquei delinear a maneira pela qual me apropriei teoricamente dos conceitos de identidade e memória, axiais neste estudo. Com isto, sinalizei para o diálogo teórico-empírico entre os processos observados e os conceitos que permitiram melhor compreender o trabalho da memória e a construção de marcadores identitários de moradore/as do bairro Poti Velho, em Teresina-PI. Em estreita relação com esta definição, apresentei a forma pela qual a pesquisa foi concebida e operacionalizada.

No capítulo um, adentrei os domínios do bairro, falando de suas fronteiras e limites que, longe de representarem algo dado e fixo, são pontos em constante negociação, sujeitos a uma série de variações e direções atribuídas por seus e suas moradore/as, nos processos de identidades/alteridades. Notamos também, que a lógica de pertencimento ao Poti Velho não obedece simplesmente a critérios territoriais, em sua dimensão física, mas envolve uma série de relações e práticas sociais cujo centro é o próprio bairro.

Neste contexto de interações, apontamos para uma “memória dos contatos” que se constitui, ao mesmo tempo, em uma memória social do bairro. Assim, a categoria “potizeiro” faz-se presentes, de forma, ora afirmativa, ora estigmatizante, sofrendo ressignificações nas interações cotidianas estabelecidas por e entre moradore/as do bairro e o “outro”, muitas vezes, moradores dali, também.

No capítulo II, centro-me em três dimensões da arquitetura cotidiana do modo de vida local. Tais dimensões, ao mesmo tempo acionam trabalho, (re)produção de saberes, redes de sociabilidades, produção de sentidos e

identidades: a pesca, o ofício oleiro e o artesanato cerâmico. Sua força extrapola os limites do cotidiano, e faz com que em ocasiões extra-cotidianas, sobretudo, no festejo de São Pedro e articuladas a este, apresentem-se como dispositivos centrais através dos quais o bairro se auto-apresenta e apresenta-se para o “outro”.

No terceiro e último capítulo, focalizei a narratividade oral sobre a imagem de Nossa Senhora do Amparo, e o festejo em louvor a São Pedro, protetor dos pescadores. A primeira retrata, no plano do simbólico, a memória da fricção Poti Velho/Teresina, em uma trajetória na qual há movimentos de afirmação/negação históricas do Poti Velho como lugar de origem da cidade de Teresina. O segundo é descrito etnograficamente no sentido de destacar, seu caráter extraordinário, ao mesmo tempo, em contraposição às situações consideradas cotidianas por moradores/as do Poti Velho, e como um momento no qual elementos basilares da vida cotidiana ganham amplitude. Desta forma, o festejo, juntamente com sua capacidade de articular os mais diversos planos da sociedade, em suas dimensões “religiosa” e “social”, é tomado como linguagem identitária, como um emaranhado de evidências simbólicas que, dentre outras coisas, demarca a memória social do bairro, em suas confluências e conflitos, nos planos do acontecido e do acontecendo.

O presente estudo não se pretende completo e o termino, talvez, com mais dúvidas do que quando o iniciei. Em virtude da alta dinamicidade do campo, diversas questões ainda se encontram em aberto, tais como as implicações e desdobramentos do Projeto Lagoas do Norte nos processos de construção identitária local, aqui abordado de maneira incidental. Contudo, penso ter contribuído (ainda que de maneira parcial e relativa) para um programa de estudos e pesquisas que nos interpelam como estudantes, pesquisadore/as e cidadão/ãs, na cidade de Teresina, e alhures: apreender, compreender e disponibilizar para o debate público, elementos sobre as diversas maneiras pelas quais a cidade se reinventa através de seus bairros, construindo, ao mesmo tempo, uma história social dos bairros.

## REFERÊNCIAS

- AMORIM, A. N. Etnobiologia da comunidade de pescadores artesanais urbanos do bairro Poti Velho. Teresina/PI, Brasil. **Dissertação** (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente)- Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2010.
- ARAÚJO, J. L. L. (Coord.). **Atlas escolar do Piauí: geo- histórico e cultural**. João Pessoa, PB: Editora Grafset, 2006.
- BAPTISTA, J. G. **Etno-história indígena piauiense**. Teresina: APL/FUNDAC/DETRAN, 2009.
- BENJAMIN, W. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 4ª Ed., 1985, pp.197-221.
- BITTENCOURT, L. A. Algumas considerações sobre o uso da imagem fotográfica na pesquisa antropológica. In: **Desafios da imagem**. Fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais. Campinas: Papirus, 1998 197-211.
- BORDIEU, P. Compreender. IN: ----- (coord.) **A miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1997, pp. 693- 732.
- BRANDÃO, C. R. **A cultura na rua**. São Paulo: Papirus, 1989.
- BRANDÃO, C. R. Cenários e momentos da vida camponesa: três dias de caderno de campo em uma pesquisa no Pretos de Baixo do Bairro dos Pretos, em Joanópolis, São Paulo. In: NIEMEYER, A. M. GODOI, E. P. (orgs.) **Além dos territórios**. Campinas: Mercado de letras, 1998, pp.133-166.
- BRANQUINHO, F.; NOGUEIRA, M. A. L. Quem disse que não existe a ciência do ceramista?. **PROA-Revista de Antropologia e Arte**, v.1, n3, 2011/2012. Disponível em: [http://www.reevistaproa.com.br/03/?page\\_id=355](http://www.reevistaproa.com.br/03/?page_id=355). Acesso em: 09/07/2012.
- BRAQUINHO, F.T; MARIA, G. S.; SANTOS, L. S. **Biodiversidade e diversidade cultural: empreendedorismo, ambiente e arte entre mulheres ceramistas Fluminenses**. Disponível em:

<<http://www.necso.ufrj.br/esocite2008/resumos/36468.htm>>. Consultado em 05 de maio de 2011

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. O ofício do antropólogo, ou como desvendar evidências simbólicas. **Série Antropologia**, vol. 413, Brasília: DAN/UNB, 2007.

CARDOSO, C. M. S; DOURADO, J. M. S. **Perfil dos trabalhadores em olarias do Mafrense**. Cadernos de Teresina, Teresina, ano 8, n. 16,p. 70-75, abr. 2003.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, v. 1, 1999, pp. 40- 118.

CAVALCANTE, R. E. S. Caracterização da pesca artesanal exercida pelos pescadores cadastrados na colônia Z- 3 do município de Oiapoque- Amapá, Brasil. **Monografia de Conclusão de Curso** (Graduação em Engenharia de Pesca) Universidade do Estado do Amapá. Macapá, 2011.

CAVALCANTI, M. L. V. C.; GONÇALVES, J. R. S. Cultura, festas e patrimônios. In: : MARTINS, C. B.; DUARTE, L. F. D. (Coord.). **Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia**. São Paulo: ANPOCS, 2010.

CHAVES, M. **Obra Completa**. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 1998, pp. 129-132; pp. 161-181.

CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Lisboa: Fim de Século, 2000.

CLAVAL, P. **A geografia cultura**. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2001.

CONNERTON, P. **Como as Sociedades Recordam**. Oeiras: Celta Editora, 1999.

CUNEGATTO, T.; ROCHA, A. L. C.; ECKERT, C. As técnicas corporais e o fazer antropológico: questões de gênero no trabalho de campo. **Revista Iluminuras** - Publicação Eletrônica do Banco de Imagens e Efeitos Visuais - NUPECS/LAS/PPGAS/IFCH e ILEA/UFRGS, vol. 6, n. 14, 2005, 11 p.

DAMATTA, R. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Rocco, 6ª Ed., 1997.

- DEBERT, G. Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral. In: CARDOSO, R. (org.). **A aventura antropológica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, pp.141-156.
- DIEGUES, A. C. A sócio antropologia das comunidades de pescadores marítimos no Brasil. **Etnográfica**, Lisboa, vol III (2), pp. 361-375, 1999.
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulus, 2ª Ed., 1989.
- ECKERT, C. Cidade e política: nas trilhas de uma Antropologia da e na Cidade no Brasil. In: MARTINS, C. B.; DUARTE, L. F. D. (Coord.). **Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia**. São Paulo: ANPOCS, 2010.
- FAÇANHA, A.; LEAL, M. N.; CHAVES, S. V. Fragmentos da realidade urbana de Teresina: Poti Velho e Vila Francisco Gerardo. **Cadernos de Teresina**. Teresina, nº 35, pp. 82-89, mar. 2003.
- FONSECA, C. **Família, fofoca e honra**: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2 Ed., 2004.
- FREIRE, A. I.; GUIMARÃES, F. M. A.; DOURADO, J. L. Viva São Pedro: uma análise folkcomunicacional dos Festejos de São Pedro no bairro Poty Velho em Teresina- PI. **ANAIS...** XIII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste. Intercom- Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação: Maceio- AL, 15 a 17 de julh. 2011.
- FREIRE, Letícia de Luna. Seguindo Bruno Latour: notas para uma antropologia simétrica. **Comum**, v. 11, n. 26, 2006, pp. 46-65. Disponível em: <http://www.ifcs.ufrj.br/~lemetro/pesquisadores/Leticia%20de%20Luna%20Freire/latour.pdf> Acesso em 5 de outubro de 2012
- FREIRE, Letícia de Luna. Tecendo as redes do Programa Favela-Bairro em Acari. **Dissertação** ( Mestrado em Psicologia Social). Universidade do Estado do Rio de Janeiro: UERJ, 2005. Disponível em: <http://www.ifcs.ufrj.br/~lemetro/pesquisadores/Leticia%20de%20Luna%20Freire/mestrado.pdf> Acesso em 5 de outubro de 2012.
- FRUGOLI JR, H.; SKLAIR, J.O bairro da Luz em São Paulo: questões antropológicas sobre o fenômeno da gentrification. **Cuad. Antropol. Soc.** Buenos

Aires, n. 30, dez. 2009. Disponível em <[http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S185075X2009000200007&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S185075X2009000200007&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 05/abril/2013.

FRÙGOLI JÚNIOR, H. O urbano em questão na antropologia: interfaces com a sociologia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2005, v. 48, nº 1, pp. 133-165.

GASKELL, G. entrevistas individuais e grupais. In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (org.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Petrópolis: Vozes, 2003, pp. 64-89.

GEERTZ, C. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989, pp. 13- 41

GOFFMAN, E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

GUNTHER, H. Pesquisa qualitativa Versus Pesquisa Quantitativa: esta é a questão? **Psicologia: Teoria e Prática**, mai- ago 2006, vol. 22 n2., pp. 201- 210.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, S. **A identidade cultural na pós modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2 ed., 1998.

HEMPEL, C. "Investigação Científica: Invenção e Verificação". In: **Filosofia de la Ciencia Natural**. Madrid: Alianza, 1976.

JOVCHELOVITCH, S.; BAUER, M. W. Entrevista narrativa. In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (org.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Petrópolis: Vozes, 2003, pp. 90-113.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro; Editora 34, 1994.

LATOUR, B.; WOOLGAR, S. **A vida de laboratório**: a produção dos fatos científicos, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

LAW, J. Notes on the theory of the Actor- Network: ordering, strategy, and heterogeneity, **System Practice**, vol. 5, nº. 4, 1992.

LEACH, E. **Sistemas políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: EDUSP, 1996.

LÉFÈBVRE, H. Barrio y vida de barrio. *In: De lo rural a lo urbano*. Edicions 62 sla., Provenza 278, Barcelona 8, julho/1978.

LEITE, R. P. Contra-usos e espaço públicos: notas sobre a construção social dos lugares na *Manguetown*. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 17, nº 40, junho/2002, pp. 115-172.

LIMA, A. S.; MORAIS, M. L. A história e a memória dos arte-ceramistas de Teresina – Piauí. I CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA E PATRIMÔNIO CULTURAL, 1, 2008. **ANAIS...** Teresina/Piauí: UFPI/Anpuh-PI, 2008, pp. 1-12

LOPES, F. R. A.; COSTA, J. K. B.; ARAÚJO, J. L. P. O Artesanato do Bairro Poti Velho Como Patrimônio Cultural e Agente Valorizador da Cultura, Identidade e Turismo Local em Teresina– PI. [s/d] Disponível em: <http://www.ufpi.br/subsiteFiles/patrimoniocultural/arquivos/files/10pdf%281%29.pdf> Acesso em: Dezembro de 2013.

MACHADO, P. H. C. “Seu moço, a miséria anda de braço dado com a gente”. **Chapada do corisco**. Teresina, ano 1, nº4, p. 5, 1976.

MACHADO, P. H. C. **As trilhas da morte**: extermínio e espoliação das nações indígenas piauienses. Teresina: Corisco, 2002, pp.24

MAGALHÃES, M. S. R. A lenda do cabeça de cuia: estrutura narrativa e formação de sentido. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Passo Fundo**, v. 7, n.1, jan./jun. 2011, pp. 151-160.

MAGNANI, J. G. C. **Da periferia ao centro**: trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

MAGNANI, J. G. C. **Festa no pedaço**: cultura popular e lazer na cidade. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

MAGNANI, José G. C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.17, n.49, junho/ 2002.

MATTEDI, Marcos Antônio. A renovação da abordagem do conhecimento. In: **Sociologia e Conhecimento: introdução à abordagem sociológica do problema do conhecimento**. Chapecó: Argos, 2006, p. 157-196.

MATTEDI, M.A; PEREIRA, A.P. Vivendo com a morte: o processamento do morrer na sociedade moderna. **Caderno CRH**, Salvador, v.20, n.50. maio/ago. 2007. P.319-330. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ccrh/v20n50/v20n50a09.pdf> Acesso em: 16 de Maio de 2012.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003, pp. 183- 314.

MAY, T. **Pesquisa social** – questões, métodos e processos. Porto Alegre: Artmed, 2004

MAYOL, P. Morar. In: Certeau, Michel de; Giard, Luce; Mayol, Pierre. **A Invenção do Cotidiano 2: morar, cozinhar**. 5ª ed. Petrópolis: editora vozes, 2003.

MEDEIROS, J. L. A identidade em questão: notas acerca de uma abordagem complexa. In: DUARTE, M. B. B; MEDEIROS, J. L. (Org.). **Mosaico de identidades**. Curitiba: Juruá, 2004, pp. 102- 126.

MELO, C. Teresina e seus primeiros povoadores. **Cadernos de Teresina**. Teresina, nº 15, pp. 12-15, dez. 1993.

MENDES, J. M. O. O desafio das identidades. In: SANTOS, B. S. (Org.) **A globalização e as ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 2002, pp. 503- 540.

MICHELAT, G. Sobre a utilização de entrevistas não-diretivas em sociologia. In: ----- . **Crítica metodológica, investigação social e enquete operária**, São Paulo: Polis, 1987, pp. 191-211.

MORAES, M. D. C. Artesanato cerâmico no bairro Poti Velho em Teresina- PI: (rede sociotécnica, agenda pública, empreendedorismo e economia criativa). **Monografia de conclusão de curso.** (Curso de Formação de Gestores Culturais dos Estados do Nordeste). Universidade Federal Rural de Pernambuco/ Fundação Joaquim Nabuco/ Ministério da Cultura. Recife: UFRPE/ FUNDAJ/ MEC, 2013.

MORAES, M. D. C. Mulheres do Poti (gênero, identidade, memória: arte cerâmica e economia da cultura) . **Projeto de Pesquisa.** Teresina, 2011.

MORAES, M. D. C.; PEREIRA, L. C. Poti Velho: espaços, tempos, e itinerários de uma comunidade pesqueira e oleira em Teresina-PI. Trabalho apresentado no **Encontro Estadual de História**, de 02 a 04 de maio de 2012a, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 14 p.

MORAES, M. D. C.; PEREIRA, L. C. Mulheres ceramistas no Poti Velho em Teresina-PI: fazendo arte e narrando identidades de gênero. **ANAIS...** XV Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste e Pré-alias Brasil, Teresina, 04 a 07 de setembro de 2012b.

MORAES, M. D.C.; PEREIRA, L. C. “Fazendo arte”: entre o mercado e a lágrima furtiva (artesanato cerâmico, identidade de gênero, empreendedorismo e economia criativa, entre mulheres ceramistas no Poti Velho, Teresina-PI). **ANAIS...** IV Reunião Equatorial de Antropologia/ XIII Reunião de Antropólogos do Norte Nordeste, de 4 a 8 de agosto/2013a, Universidade Federal do Ceará.

MORAES, M.D.C.; PEREIRA, L. C. Mulheres do Poti: entre os princípios do prazer e da necessidade (artesanato cerâmico, empreendedorismo, e economia criativa). **ANAIS...** XVI Congresso Brasileiro de Sociologia, 10 a 13 de setembro/2013b, Universidade Federal da Bahia.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários para a educação do futuro.** São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2000.

NOBRE, E. A. C. Intervenções urbana em Salvador: turismo e “gentrificação” no processo de renovação urbana do Pelourinho, 11 p. *In: Anais do X Encontro Nacional da Anpur*. Belo Horizonte: ANPUR, 2003.

NUNES, M. C. P.; ABREU, I. G.. Vilas e cidades do Piauí. *In: SANTANA, R.N. M. (Org.) Piauí: Formação. Desenvolvimento. Perspectivas*. Teresina: Halley, 1995, pp. 83-111.

OLIVEIRA, R. C. **Caminhos da identidade**: ensaios sobre identidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006, pp. 19-116.

OLIVEIRA, R. C. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

OLIVEIRA, R. C. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *In: O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15/São Paulo: UNESP, 2000, pp. 17-36.

OLIVEIRA, R. C. Pesquisa *em versus* pesquisa *com* seres humanos. *In: VICTORIA et AL (orgs.) Antropologia e ética*. O debate atual no Brasil. Niterói: EdUFF, 2004, pp. 33-34.

PARK, R. E. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. *In: VELHO, O. G. (Org.). O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 3ª Ed., 1967.

PEIRANO, M. Etnocentrismo às avessas: o conceito de “sociedades complexas”. **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, 1983, vol. 26, nº 1, pp. 97-115.

PEIRANO, M. Onde está a antropologia? **Mana**, n. 3, v. 2, p. 67-102, 1997.

PEREIRA, L. C. Atividades realizadas na pesquisa: “Mulheres do Poti”( gênero, identidade e memória: arte cerâmica e economia da cultura). **Relatório Final de Pesquisa bolsista PIBIC- CNPq**, 2012.

PEREIRA, L. C. Atividades realizadas na pesquisa: “Mulheres do Poti” (gênero, identidade e memória: arte cerâmica e economia da cultura). **Relatório Final de Pesquisa bolsista PIBIC- CNPq**, 2013.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. **Estudos Históricos**, n. 2, p. 3-15, 1989.

\_\_\_\_\_. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, n. 10, p. 200-215, 1992.

PORTELA, M. O.; GOMES, M. J. A. A extração de argila no bairro Olarias (em Teresina – PI) e suas implicações socioeconômica e ambiental. **ANAIS... VI Encontro Nacional da ECOECO**, Brasília-DF, 2005 Disponível em: <http://www.ecoeco.org.br/2/publicacoes/encontros/110-vi-encontro-nacional-da-ecoeco-brasilia-df-2005>. Acesso em 02 de abril/2007.

PORTO ALEGRE, M. S. A arte da madeira: contextos e significados. In: **Cultura material: processos e identidades**, Rio de Janeiro: Funarte, CNFCP, 2000, p. 47-54.

PREFEITURA MUNICIPAL DE TERESINA. **Projeto de reassentamento econômico e social dos oleiros do Poti Velho**. Teresina, 2011.

RECHENBERG, F. 2007. “Vamo falá do nosso Lami”: estudo antropológico sobre memória coletiva, cotidiano e meio ambiente no bairro Lami, Porto Alegre. Porto Alegre: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. **Dissertação de mestrado**.

RIBEIRO, A. S. Notas sobre o conceito de fronteira. In: SANTOS, B. S. (org.) **A globalização e as ciências sociais**. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2002, pp. 475-502.

RORIZ, P. C. O. O trabalho do artesão e suas interfaces culturais e econômicas. **Dissertação** (Mestrado em Psicologia Social do Trabalho e das Organizações). Universidade de Brasília. Brasília: UnB, 2010.

SAUTCHUK, C. E. O arpão e o anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriju, Amapá). **Tese** (Programa de pós- graduação em Antropologia Social) Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

SCABELLO, A. L. M. **Oleiros e Ceramistas do Poti Velho, PI: Um Estudo Etnoarqueológico**, 2012. Disponível em <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=alunos&id=454> Acesso em Dezembro de 2013.

SERAINE, A. B. M. Resignificação produtiva do setor artesanal na década de 1990: o encontro entre artesanato e empreendedorismo. **Tese** (Doutorado em Ciências Sociais) Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2009.

SILVA, H. R. S. A situação etnográfica: andar e ver. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 15, n. 32, pp. 171-188, jul./dez. 2009.

SILVA, R. A. C. *Antropogía de lo barrial* (Resenha). **Horiz. antropol.**, Porto Alegre , v. 15, n. 32, Dec. 2009 . Disponível em:

<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010471832009000200021&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010471832009000200021&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 20 Fev. 2014.

<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832009000200021>.

SILVAI, S. A.; SCABELLO, A. L. M. Poti Velho: uma abordagem etnoarqueológica. **Revista FSA**, Teresina, v.10, n. 2, pp. 66-83, Abr./Jun. 2013.

SIMMEL, G. A metrópole e a vida mental. *In*: VELHO, O. G. (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 3ª Ed., 1967.

SOUZA, C. V. **A pátria geográfica**: sertão e litoral no pensamento social brasileiro. Goiânia: UFG, 1997

SPINK, M. J (org.) **Práticas discursivas e produção de sentido no cotidiano** (org). São Paulo: Cortez Editora, 2000.

VALLADARES, C. P. Introdução. *In*: Fundação Nacional da Arte, **Artesanato brasileiro**, Rio de Janeiro: Edição Funarte, 1978.

VELHO, G. **Individualismo e cultura**: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999 [1981]

VELHO, G. Observando o familiar. In: NUNES, E. (Org.) **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

VELHO, G. **A Utopia urbana**: um estudo de antropologia social. 5ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

VIEIRA DA MATA, G. A. Os irmãos Piriás: a gramática moral de uma lenda contemporânea. **Dissertação** (Programa de pós- graduação em Antropologia) Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

WHITAKER, D. et al. A questão do registro e da memória do pesquisador. In: **Sociologia Rural: questões metodológicas emergentes**. São Paulo: Letras à margem, 2002, pp. 121- 168.

WIRTH, L. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, O. G. (Org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 3ª Ed., 1967.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T.(Org.). In: **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, pp. 7- 72.

WOORTMANN, K. '**Com Parente não se Neguceia**': o campesinato como ordem moral. Em: Anuário antropológico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

ZALUAR, A. **Os homens de deus**: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

APÊNDICE

