



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA



GILIANE CORDEIRO GOMES

**UMA MORTE SELVAGEM, MÃE DE TODOS!
NARRATIVAS SOBRE A MORTE POR IDOSOS E IDOSAS RURAIS**

Recife

2016

GILIANE CORDEIRO GOMES

**UMA MORTE SELVAGEM, MÃE DE TODOS!
NARRATIVAS SOBRE A MORTE POR IDOSOS E IDOSAS RURAIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Prof^a Dr^a Rosineide de Lourdes Meira Cordeiro

Recife

2016

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

G633m Gomes, Giliane Cordeiro.
Uma morte selvagem, mãe de todos! Narrativas sobre a morte por idosos e idosas rurais / Giliane Cordeiro Gomes. – 2016.
127 f. ; 30 cm.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Rosineide de Lourdes Meira Cordeiro.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco.
CFCH. Pós-Graduação em Psicologia, Recife, 2016.
Inclui referências, apêndices e anexos.

1. Psicologia. 2. Morte – aspectos psicológicos. 3. Morte – Aspectos simbólicos. 4. Ritos e cerimônias fúnebres. 5. Idosos - Psicologia.
I. Cordeiro, Rosineide de Lourdes Meira (Orientadora). II. Título.

150 CDD (22.ed.)

UFPE (BCFCH2016-39)

GILIANE CORDEIRO GOMES

**UMA MORTE SELVAGEM, MÃE DE TODOS!
NARRATIVAS SOBRE A MORTE POR IDOSOS E IDOSAS RURAIS**

COMISSÃO EXAMINADORA

Aprovada em: 29/02/2016

Profa. Dra. Rosineide de Lourdes Meira Cordeiro
(Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco

Profa. Dra. Maria de Fátima de Souza Santos
(Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco

Profa. Dra. Luciana Kind do Nascimento
(Examinadora Externa)
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Dedico esta trajetória à minha avó, Dona Maria Cordolina (*in memoriam*), por me ensinar que a morte pode ser um momento de amor, cuidado e paz.

AGRADECIMENTOS

Minha gratidão segue por muitos caminhos, de asfalto e de terra batida, e abraça através dessas palavras, todas as pessoas que em diferentes momentos me ajudaram a construir essa pesquisa, que ora representa trabalho e exaustão, ora torna-se lazer e acolhimento para mim.

Quero agradecer à minha orientadora Rosineide Cordeiro por me ajudar a tornar esse processo prazeroso e tranquilo. Seu comprometimento e amor pela docência, por o Sertão e pelo Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais enchem meus olhos de admiração. Obrigada pela acolhida, pela amizade, por me apontar os caminhos, pela oportunidade de participar da pesquisa “Narrativas sobre a morte: experiência de mulheres trabalhadoras rurais e mulheres vivendo com HIV/Aids no jogo político dos enfrentamentos pela vida”, por me despertar para Arcoverde como área de pesquisa.

Com palavras de carinho e gentileza, como as que lhe são características, quero agradecer à Prof^a Luciana Kind pelo coração aberto, por me receber e ser tão afetuosamente cuidadosa comigo durante todo este processo. Muito obrigada, Lu!

À Maria Safira, Doutor Samuel, Catarina, Tia Filipa, Mestre Melchíades e Professor Clemente, minha eterna gratidão por transformar nossas conversas sobre a morte em pura poesia. Permaneço emocionada e encantada com o acolhimento de vocês.

Agradeço aos docentes e aos(as) colegas da turma de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFPE por todas as trocas e companheirismo. Em especial à Prof^a Renata Lira pelo incentivo

Aos amigos(as) que conheci na UFPE e na PUC Minas, por todo apoio, sorrisos, abraços, carinho... enfim, tanta coisa boa vivi com vocês. Diogivânia Maria, Vanessa Elethério, Débora Cavalcanti, Thaís Brito, Rebecca Ramany, Danielle Príncipe, Ana Carolina Campagnole, João Henrique, Fernanda Hott.

Agradeço ao meu pai Antônio Gildásio pelo amor e companheirismo nesta empreitada. Como também à minha mãe Edileuza Cordeiro por ser a rocha que sustenta a minha vida.

Aos meus irmãos Gustavo Cordeiro e Gabriel Cordeiro por trazerem alegria à minha vida. E às minhas amigas e irmãs de coração, Amanda Simões e Roberta Benuccy por

torcerem tanto por minha felicidade e por cada vez que vocês precisaram, e ainda precisam repetir: “Vai dar certo, criatura!”.

Ao amor da minha vida Jonas Souza por ser o homem maravilhoso que é, pelo incentivo diário, pelo esforço de estar sempre me protegendo dos pensamentos negativos, por transformar minha vida numa lindeza só. Uma vida só não dá pra gastar esse amor!

À Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco pela concessão da bolsa de estudo e do apoio mobilidade discente.

Por fim, agradeço a Deus por existir, pelos encontros, pela luz que me ampara e auxilia, pelo céu, pelo sol, por nascer onde eu nasci, por ter a família que eu tenho e por finalizar essa dissertação. Em ti, ó Pai, a morte jamais existirá.

AOS CRÍTICOS

Senhores críticos, basta!
Deixai-me passar sem pejo
Que o trovador sertanejo
Vem seu “pinho” dedilhar...
Eu sou da terra onde as almas
São todas de cantadores
- Sou do Pajeú das Flores
Tenho razão de cantar!

Não sou um Manuel Bandeira,
Drummond, nem Jorge de Lima;
Não espereis obra prima
Deste matuto plebeu!
Eles cantam suas praias,
Palácios de porcelana,
Eu canto a roça, a cabana,
Canto o sertão... que ele é meu!

Contudo, peço licença
Ao majestoso recinto
Pra dizer o que sinto,
Para expor o que escrevi...
São retalhos diferentes,
Bordados de várias cores,
Linhas de risos e dores
Do que gozei... e sofri!
(...)

(Rogaciano Leite)

RESUMO

Este estudo tem como objetivo compreender as narrativas que os(as) idosos(as) residentes na área rural do município de Arcoverde, estado de Pernambuco, constroem sobre a morte. Através de leituras a respeito da forma que o contexto sócio histórico e cultural afeta o modo de significar a morte, como também, conhecendo a maneira como as narrativas reproduzem e visibilizam a experiência com a morte. Para tal, fundamenta-se em uma abordagem teórica e metodológica de Pesquisa Narrativa, tendo em vista o caráter social da produção de narrativas como algo onipresente e central na vida em sociedade. O argumento central é de que as narrativas sobre a morte revelam modos singulares de compreender e lidar com a morte, expressando modos de enfrentamento da vida. Esta pesquisa alinha-se às investigações em Psicologia Social com ênfase no debate sobre a produção da morte em áreas rurais. A trajetória seguida para a realização da pesquisa foi entrevista narrativa com análise temática e dialógica. De modo geral compreendo que as narrativas expressam modos particulares de atribuir sentido ao evento de morte, de forma que é possível observar a associação que os idosos(as) produzem da morte como viagem, destino, colheita, desaparecimento e ida para a vida eterna. As narrativas também deflagram a manutenção, baseada em uma ética camponesa, de práticas fúnebres voltadas para a solidariedade. A fala dos(das) idosos(as) fazem conhecer modos de envelhecer em que eles(as) permanecem ativos e envolvidos(as) socialmente em suas localidades. Por fim, as narrativas também contribuem para conhecimento de precários contextos de vida em áreas rurais, revelando a dificuldade vivida pelas pessoas desta região no acesso à saúde, assistência social e previdência.

Palavras-chaves: Morte; Práticas Fúnebres; Idoso(as); Rural.

ABSTRACT

The research aims comprehend the narratives that elderlies, inhabitants in rural area of Arcoverde, Pernambuco state, frame about the death. Through reading about the form that the socio-cultural-historical context affect the way of signify the death. As well, knowing the way as the narratives reproduce and make visible the experience with the death. For such, is based in a theoretical and methodological approach of Narrative Research, considering the social character narrative productions like as something central and omnipresent in social life. The main argument is that the narratives about death reveals unique ways to understand and to deal with the death, expressing ways to face the life. This research aligns the investigations in Social Psychology with emphasis in the debate about the death in rural zones. The path followed to realize the study was narrative interview with thematic and dialogical analysis. In general, I comprehend that the narratives express particulars ways to assign meaning to event of death. It is possible to notice the association that the elderlies make of the death like as travel, destiny, harvest, disappearing, and departure to the eternal life. The narratives trigger the maintenance, based in a peasant ethic, of mortuary practice focused on solidarity. The speech of the elderlies show ways to getting old that they remain active and involved socially in their localities. Finally, the narratives also contribute to knowledge of contexts of poor life in rural areas, revealing the difficulty experienced by the people of the region in access to health, social assistance and welfare

Keywords: Death; Funeral Practices; Elderlies; Rural.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa de localização do município de Arcoverde - PE.....	33
Figura 2: Mapa de localização das comunidades Malhada I e Malhada II.....	34
Figura 3: A casa de cem anos	37
Figura 4: A casa de Catarina.....	39
Figura 5: Cadeira de balanço	42
Figura 6: Plantação de palma de Professor Clemente.	42

LISTA DE SIGLAS

ATLAS.ti - Archiv für Technik, Lebenswelt, Alltags Sprache

BVS-Psi - Biblioteca Virtual em Saúde - Psicologia

CEASAPE – Centro de Educação Ambiental do Semiárido de Pernambuco

CPRM - Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais

DNOC – Departamento Nacional de Obras contra as Secas

FUNRURAL - Fundo de Apoio ao Trabalhador Rural

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IDH – Índice de Desenvolvimento Humano

ILPI – Instituições de Longa Permanência para Idosos(as)

MMTR – Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais

MNCP - Movimento Nacional de Cidadãs Positivas

OMS – Organização Mundial da Saúde

PNI - Política Nacional do Idoso

SCIELO – Scientific Electronic Library Online

SUS – Sistema Único de Saúde

UPA – Unidade de Pronto Atendimento

URATI – Universidade Rural Aberta A Terceira Idade

USF – Unidade de Saúde da Família

USP – Universidade de São Paulo

UTI – Unidade de Terapia Intensiva

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1. A ABORDAGEM TEÓRICO-METODOLÓGICA DAS NARRATIVAS: O PERCURSO QUE TRILHEI AO LONGO DA PESQUISA.....	19
A ABORDAGEM TEÓRICO-METODOLÓGICA DA PESQUISA NARRATIVA	20
A ENTREVISTA EM MÉTODOS NARRATIVOS.....	21
A ANÁLISE DAS NARRATIVAS	23
A ANÁLISE TEMÁTICA.....	24
A ANÁLISE DIALÓGICA.....	26
O USO DO ATLAS.TI NA ANÁLISE DAS NARRATIVAS.....	28
ARCOVERDE COMO CAMPO E CASA: A ESCOLHA DOS PARTICIPANTES DA PESQUISA E AS NEGOCIAÇÕES COM MEU PAI.....	29
POR ONDE ANDEI: O LÓCUS DA PESQUISA COMO UM CAMINHO ANTIGO AGORA NOVO	33
FICA AÍ PAI, DEIXA QUE EU ABRO A PORTEIRA!.....	36
A CASA DE MARIA SAFIRA E DE DOUTOR SAMUEL	36
A CASA DE CATARINA.....	39
A CASA DE TIA FILIPA E PROFESSOR CLEMENTE E A VISITA DE MESTRE MELCHIADES	41
2. A MORTE E AS PRÁTICAS FÚNEBRES: COMPREENSÕES FILOSÓFICAS E HISTÓRICAS.....	45
O CONTEXTO HISTÓRICO DOS MODOS DE VISIBILIZAÇÃO DA MORTE NO DECORRER DOS SÉCULOS.....	53
COMPREENDENDO AS PRÁTICAS FÚNEBRES	61
3. ENTRE PAUSAS E SILÊNCIOS: UMA COMPREENSÃO SOBRE O ENVELHECIMENTO EM ÁREAS RURAIS DO SERTÃO PERNAMBUCANO	68
HOMENS E MULHERES ENVELHECENDO EM SOCIEDADE	73
OS IDOSOS E AS IDOSAS RESIDENTES EM ÁREAS RURAIS: COMO SE CONFIGURA O ENVELHECIMENTO PARA O(A) AGRICULTOR(A).....	77
4. UMA VOLTA EM HISTÓRIAS E AFETOS: A NARRAÇÃO DOS IDOSOS E DAS IDOSAS	80
A MORTE DIANTE DOS OLHOS	81
OS SENTIDOS DA MORTE.....	89
AS PRÁTICAS FÚNEBRES	94
A VIDA NA ÁREA RURAL	102
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	108

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	112
APÊNDICES	122

INTRODUÇÃO

A escrita desta dissertação é protegida por uma divindade, não muito popular e de forma exótica. Uma divindade presente na vida de todos(as) os homens e mulheres que têm suas histórias atravessadas por vales catingueiros, por um Sol abrasador e por poesias bucólicas que falam com amor de terras quentes, e por vezes secas. A Moça Caetana é uma divindade Cariri, mas que sobrevoa todo o Sertão¹ nordestino. É a encarnação da Morte que acomete aos sertanejos (as), e a ela peço licença.

“Uma morte selvagem, mãe de todos!” é a forma como Ariano Suassuna, em “História d’O Rei Degolado nas caatingas do Sertão: ao Sol da Onça Caetana” de 1977, define a morte sertaneja, que ora é moça, ora é onça. Para que você entenda melhor essa figura sagrada e as inúmeras metamorfoses presentes nela, deixarei que o próprio Suassuna (1977) fale:

No Reino do Sertão, de madrugada, e ainda sob o crescente noturno que lhe serve de insígnia, na fuma sertaneja e pedregosa onde mora, ela acordara nua, sob forma humana de fêmea. Ainda deitada, estirara os braços, num espreguiçamento. Depois, alongara a vista por sobre o próprio corpo perfeito, com os dois belos peitos opulentos, de bicos vermelhos. [...] O corpo da Moça Caetana é moreno, pois ela é uma divindade Cariri. Seus peitos, porém, são alvos, de auréolas apenas rosadas, mas com os bicos bem vermelhos, mais do que os de qualquer outra mulher no mundo. É que, quando ela, sob forma de fêmea, escolhe um homem para matar, aparece a ele entre delírios e prodígios e exhibe-lhe agressivamente seus peitos. O homem, fascinado, beija-os, e, ao mesmo tempo em que os morde, é picado pela cobra-coral que serve de colar à Moça Caetana. É então que o homem é fulminado nos estremeços obscenos da morte. Caetana bebe-lhe o sangue, e é o sangue dos assassinados que alimentam seus peitos, tornando-os belos, opulentos, rosados e de bicos vermelhos daquela maneira. [...] Ainda deitada, ela olha em seu corpo esses dois belos peitos e, mais embaixo, a concha selvagem, entrecerrada na relva escura dos pelos noturnos. [...] No mesmo instante, começou a perder a sua forma de mulher e a assumir a de Onça malhado-vermelha. A cobra-coral cujo nome é Vermera, que lhe serve de colar e nunca larga seu pescoço, enroscava-se ali, ferindo o ar de vez em quando com sua língua bipartida. Enquanto isso, as três Aves-de-rapina da Morte pousavam sobre ela e, cravando-lhe as garras, começaram a penetrar em seu corpo, na sua pele, na sua carne, no seu sangue, nos seus ossos, primeiro as garras, depois os pés, as pernas, até que os próprios corpos das cinco passassem a ser um corpo só, com seis asas e cinco cabeças, a da Onça, a da Cobra e as três das Aves-de-rapina (SUASSUNA, 1977, p. 6 e 8).

Agora que já é possível entender como se configura essa divindade sertaneja, Suassuna (1977) nos alerta que nada escapa aos olhos da Caetana, por mais distante que ela se

¹Parto de uma perspectiva de compreensão do Sertão como uma categoria política que implica na produção de estilos de vida.

encontre do lugar. Ela existe desde o começo imemorial dos tempos e é mãe de todos(as) os(as) homens e mulheres. Está presente em todos os momentos em que alguém morre e acredito que também deve ter ouvido todas as narrativas dos idosos(as) presentes aqui, já que falávamos dela.

Busco nesta escrita, olhar para a morte e para meu campo de pesquisa com o encantamento que emana da leitura de Ariano Suassuna. Nas palavras deste mestre o “Sertão e o Sol são ensinadores da morte” (SUASSUNA, 1977, P. 17). Sou cativada pela tradição do cancionero e romancero nordestino, mas afirmo, como orienta Durval Muniz de Albuquerque Júnior em “A invenção do Nordeste e outras artes” de 2011, que o Nordeste supera a ideia de um local naturalmente de subdesenvolvimento sócio econômico, que por vezes fica subentendido nas obras de Suassuna. Desse modo, compreendo seus problemas sociais como reflexos de exploração.

Segundo Albuquerque Júnior (2011), é preciso que os discursos que abordam o Nordeste contribuam para uma reflexão sobre o passado e o futuro, mas principalmente sobre o presente como multiplicidade espaço-temporal. Superando assim, a imagem do Nordeste como região sempre carente da ajuda alheia, incapaz de tornar-se autossuficiente e que tem riqueza apenas em sua cultura. O Nordeste e o Sertão podem ir além, bastam políticas públicas adequadas e comprometimento social.

Nesta pesquisa, busco dialogar sobre as questões que envolvem a morte, compreendendo que por vezes estes diálogos apresentam algo original, já que as formas com que as pessoas se relacionam com este evento social² estão longe de serem unívocas. Esta é uma das questões que José de Souza Martins³ (1983) mais nos chama a atenção quando afirma que os sentidos atribuídos à morte variam de acordo com as experiências de vida de cada um(a) e que, ao mesmo tempo, revelam relações pessoais e grupais, que nos defrontam com o funcionamento social de diferentes contextos de vida e subjetividades.

Parto do princípio de que as narrativas sobre a morte implicam modos de subjetivação e contextos de vida. Argumento que as narrativas dos(as) idosos(as) expressam as discussões sobre a morte e expõem modos de viver na área rural do Sertão pernambucano.

² Tomo a morte como um evento social e não como uma fatalidade biológica.

³ José de Souza Martins é sociólogo e professor emérito da USP. O seu livro “A morte e os mortos na sociedade brasileira” marca o primeiro seminário interdisciplinar sobre a morte ocorrido no Brasil, no ano de 1982.

Por vezes atravessada e impactada por este silêncio que permeia a morte, proponho nesta dissertação, inserida no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFPE, e na linha de pesquisa: Processos Psicossociais, Poder e Práticas Coletivas, a dialogar sobre este tema, abraçando a aventura da afetação presumível e o desejo bachelariano de saber para melhor questionar (BACHELARD, 1996).

Philippe Ariès (1977/2012) em sua obra intitulada "História da morte no ocidente", fala da singularidade absoluta do fenômeno da morte e afirma que a consciência da finitude é uma característica comum a todos os seres humanos, mas a maneira que cada comunidade desenvolve para se relacionar com a morte é peculiar, influenciada por questões culturais. Desta forma, na produção deste diálogo acerca da morte, entendo que cada pessoa e comunidade reage a esta experiência de forma única, portanto, não replicável e que este conhecimento se refere a um "saber localizado"⁴ e não um enunciado universal.

Luis César Oliva (2012, p. 63) em "A existência e a morte" afirma:

A aposta na reflexão é o esforço contínuo de tirar o véu do mistério e vê-lo como é. É verdade que há sempre novos véus por debaixo dos primeiros, mas a cada vez enxergamos mais nitidamente; e, se ainda não compreendemos totalmente a morte, ao menos compreendemos porque ela nos assusta. Por isso, ficamos mais fortes diante dela. Mais fortes para quê? Paradoxalmente, mais fortes para a vida.

Através das narrativas sobre a morte busco dar visibilidade ao modo de produção da morte em áreas rurais, compreendendo que o campesinato brasileiro se configura de forma diferenciada, trazendo em si nuances próprias da civilização agrária⁵.

Segundo Wanderley (2009, p. 160), a vida em áreas rurais tem em si "modos particulares de utilização do espaço e da vida social", definida historicamente a partir da trajetória social de formação do campesinato brasileiro e por uma expressiva heterogeneidade de forma de lidar com a propriedade e com a produção da terra, que em si revelam as noções polissêmicas de vida, espaço, tempo e produção. Wanderley (2009, p. 415), ainda, afirma que

⁴ Donna Haraway (1995, p. 36) propõe com este termo um meio de "fazer ciência" a partir de conexões parciais e historicamente localizadas e com isto a produção de um conhecimento situado, parcial e crítico, que toma a instabilidade do 'ser' no âmbito das práticas discursivas, entendendo-o como contingente e emblemático. A autora observa que "saberes localizados requerem que o objeto do conhecimento seja visto como um ator e agente, não como uma tela".

⁵ Até as primeiras décadas do século XX, as relações campo-cidade são pensadas em um contexto mais amplo, entendido, em seu conjunto, como uma civilização agrária caracterizada pelo poder exercido por uma elite, vinculada à propriedade concentrada da terra e o tratamento desqualificador que essa elite mantinha em relação aos não proprietários, no caso, o camponês (WANDERLEY, 2009).

é preciso refletir sobre o rural em sua singularidade, visto que o “rural é um lugar de produção e também um lugar de vida e de moradia”.

Aproveito este preâmbulo para falar a respeito do ponto de partida na minha opção pelo tema de pesquisa, baseada na afirmativa de Bachelard (1996), de que a cultura científica se inicia primeiramente por uma catarse intelectual e afetiva. E no que diz Fehr (2012, p. 40) quando afirma que “o pensamento nunca começa do zero, há sempre uma base, uma história prévia, há sempre outros lugares, outras instâncias, outros indivíduos, dos quais provêm as noções utilizadas para formular o pensamento de alguém. Pensar, portanto, é uma atividade genuinamente coletiva”.

A partir de um estágio extracurricular realizado durante o ano de 2011, no Centro de Educação do Semiárido de Pernambuco (CEASAPE), no município de Ibimirim/PE, eu tive a oportunidade de conhecer alguns idosos(as) que despertaram em mim o ímpeto por este tema desta pesquisa. Durante uma de nossas conversas, os(as) idosos(as) começaram a me falar sobre o que pensavam da morte, neste momento surgiram falas como: “Morrer é uma necessidade pra mim! Eu nunca penso na morte, espero que ela chegue de surpresa!”

Este tema me interpela não sem razão, já que também me constitui. Nasci e vivi 26 anos de minha vida no Sertão pernambucano, não em área rural, todavia em diversas ocasiões tive a oportunidade de acompanhar o cotidiano rural e estar presente em cerimônias pré e *post-mortem*. Entretanto, mesmo me vendo refletida nos(as) participantes da pesquisa, compreendo que o ato de pesquisar constrói-se em uma relação de mutualidade ao conhecimento anterior, devendo-se evitar engessamentos já que o conhecimento se constitui numa “perspectiva de erros retificados⁶”. Portanto, é fundamental a prerrogativa de Bachelard (1996) quando afirma que todo conhecimento, no momento de sua construção é um conhecimento polêmico, tem que primeiro destruir para abrir espaço para suas próprias construções.

As concepções de morte são marcadas pelas concepções de vida, afirma Martins (1983). Com isso o autor argumenta que as práticas fúnebres e a forma de elaborar simbolicamente a morte são atravessados por questões socioculturais e econômicas; como

⁶ Segundo Bachelard (1996) a “experiência comum” ou a “observação primeira” propiciam a produção de um conhecimento definido pelo caráter de verdade irrefutável, entendida como um obstáculo à construção da experiência científica caracterizada precisamente pela “perspectiva de erros retificados”, no qual toma os fatos como ideias inseridas em um sistema de pensamentos que afirmam a realidade como mutável.

classe, raça, gênero e diversidade religiosa, como também pelo acesso aos recursos das políticas públicas de saúde e assistência social. Nesse sentido, defino a formulação do problema de pesquisa, indago-me: Considerando que cada comunidade desenvolve modos específicos de lidar com a morte, quais são as narrativas que os(as) idosos(as) rurais produzem sobre a morte?

Esta dissertação estrutura-se em quatro capítulos. No primeiro capítulo intitulado “A abordagem teórico-metodológica das narrativas: o percurso que trilhei ao longo da pesquisa”, falo sobre a perspectiva teórico-metodológica do uso das narrativas em pesquisa, abordando o modo de compreensão e produção narrativa e as características da entrevista narrativa. Em seguida apresento o campo de pesquisa, os idosos e as idosas que participaram e o contexto de produção das narrativas.

No segundo capítulo intitulado “A morte e as práticas fúnebres: compreensões filosóficas e históricas” busco construir um diálogo sobre a morte a partir de aspectos filosóficos, históricos, e sobre as práticas fúnebres. Neste momento muitas pesquisas e diferentes autores(as) me auxiliaram na construção do pensamento, como por exemplo: Ariès (1977/2012); Foucault (1990); Reis (1991); Rodrigues (1983/2006).

No terceiro capítulo intitulado “Entre pausas e silêncios: uma compreensão sobre o envelhecimento em áreas rurais do Sertão pernambucano” situo o envelhecimento como uma experiência singular a partir de autoras como Neri (2001) e Bosi (1994) e o envelhecimento em áreas rurais. Ao longo do capítulo busco compreender algumas particularidades vivenciadas entre idosos e idosas, para isso conto com o auxílio das discussões de Brito da Motta (2011).

Por fim, no quarto capítulo intitulado “Uma volta em histórias e afetos: a narração dos idosos e das idosas” agrupo trechos narrativos dos(das) idosos(as) participantes da pesquisa. A análise desenvolve-se a partir de quatro eixos de análise: a morte diante dos olhos; os sentidos da morte; as práticas fúnebres e a vida na área rural. Onde é possível encontrar os diferentes modos de compreensão e simbolização da morte produzidos pelos(as) idosos(as).

1. A ABORDAGEM TEÓRICO-METODOLÓGICA DAS NARRATIVAS: O PERCURSO QUE TRILHEI AO LONGO DA PESQUISA

Nas linhas que se seguem, busco falar sobre os caminhos que percorri na produção dessa pesquisa. Caminhos que vão além da descrição de um fazer acadêmico, mas que falam de anseios pessoais, de encontros epistemológicos quase afetivos, de poetas e poetisas, de uma necessidade profunda de ouvir a voz daqueles e daquelas que, como eu, trazem as narrativas de uma região marcada por mitos, contos diversos relacionados à morte.

Compartilho do pensamento de Cavalcanti (2015), quando diz que o “como” tem muito a nos dizer sobre “o que” foi feito e produzido. Portanto, a partir de agora, comento o modo como os instrumentos de pesquisa atuaram em campo, as minhas observações do cotidiano, os percalços que encontrei e a minha compreensão sobre a forma como a minha própria subjetividade se relacionou com os participantes e com a dissertação como um todo.

Ao refletir sobre como essa pesquisa foi realizada, compreendo de antemão, que este é um estudo de natureza qualitativa, que como afirma Flick (2009), busca uma compreensão dos significados e características situacionais apresentadas pelos(as) entrevistados(as) acerca de um determinado tema de investigação, no caso, a morte em áreas rurais.

Para a produção e análise de dados, opto por uma perspectiva de pesquisa narrativa baseando em autores como Gubrium e Holstein (2009), que compreendem a pesquisa narrativa como uma abordagem teórica e metodológica de investigação acerca da versão que cada pessoa constrói a respeito da realidade. Busca-se compreender as experiências do(a) narrador(a) arraigadas em uma determinada realidade e temporalidade nas quais se vive.

Ao fazer uso desta abordagem aponto para meu posicionamento enquanto pesquisadora e para minha compreensão da pesquisa como prática social que é também dialógica e reflexiva. Ou seja, adoto um modo de pensar o fazer científico, que busca desenvolver revisões críticas a fim de que conceitos já existentes sejam questionados, e assim, superados ou incorporados pelo(a) pesquisador(a) (SPINK; MENEGON, 2004).

Divido este capítulo em dois momentos. No primeiro, situo as bases teórico-metodológicas que arquitetaram a pesquisa. No segundo momento, discorro sobre o trabalho de campo *per se*, sobre a minha localização e as relações estabelecidas para o desenvolvimento da pesquisa.

A ABORDAGEM TEÓRICO-METODOLÓGICA DA PESQUISA NARRATIVA

A produção narrativa trata-se de uma leitura dos mundos sociais onde as histórias são simultaneamente singulares e não universais. Define-se a partir de sua condição particular de discurso contextualizado, aberto e transitório, que oportuniza aos participantes da pesquisa a organização de padrões narrativos que se expressam como identidades pessoais ligadas a cenários socioculturais específicos.

Conforme elucidada Gubrium e Holstein (2009), as narrativas são compostas coletivamente embora sejam vividas como biografias. O que diz que essas histórias são singulares é o fato delas estarem nomeadas em uma pessoa. Devem ser ouvidas como articulações de histórias particulares, localizadas em vozes particulares e entendidas como formas inerentes em nosso modo específico de compreensão da realidade.

Segundo Gubrium e Holstein (2009) a produção de narrativa está tenuemente relacionada ao contexto de produção, com isso os autores querem dizer que os(as) contadores(as) de histórias visibilizam seus locais de vida ao relacionar suas experiências a certas significações. Compreende-se, então, que a composição de narrativa é um processo ativo da elaboração, não uma regurgitação de temas locais. Definida por seu caráter de interindividualidade, no qual cada palavra é polifônica, o que torna seu significado determinado por incontáveis contextos em que foi previamente utilizada, carregando consigo os traços de todas as pessoas que já se utilizaram de tais palavras, enunciados ou narrativas.

Mas para entender como acontece a pesquisa narrativa é preciso tomar como pressuposto o fato de que o conceito de “experiência⁷” carrega uma das suas especificidades teóricas. Segundo Gibbs (2009), as narrativas são uma forma muito comum e natural de transmitir experiências que por sua vez sinalizam temas relevantes para a sociedade. Privilegia o ponto de vista do que é experienciado pelos(as) narradores(as), são leituras de mundo.

No pensamento narrativo a temporalidade também é uma questão central, a dimensão cronológica organiza a narrativa com princípio, meio e fim, habitualmente como passado,

⁷ O estudo da narrativa nos convida a repensar toda a questão da experiência humana, compreendida como uma estrutura aberta e maleável, que nos permite conceber uma realidade em constante transformação e constante reconstrução. Isso inclui a opção de dar ordem e coerência às experiências da condição humana fundamentalmente instável e alterar tal ordem e coerência à medida que nossa experiência – ou os seus significados – se transformam (BROCKMEIER; HARRÉ, 2003).

presente e futuro. Assim, localizar as experiências no tempo é a forma geralmente usada pelos(as) narradores(as) para pensar sobre elas. Esse exercício dá-se da seguinte maneira: quando observamos um evento, pensamos sobre ele não como algo que aconteceu naquele momento, mas sim “como uma expressão de algo acontecendo ao longo do tempo” (CLANDININ; CONNELLY, 2011, p. 62).

Neste sentido, a abordagem narrativa constitui-se como a abordagem teórico-metodológica que proponho nesta pesquisa, dado que busca entender as práticas sociais, os processos de mudança pessoal e o ponto de vista que as pessoas constroem a respeito de suas experiências circunscritas em termos de continuidade e interação⁸.

Gubrium e Holstein (2009, p. 15), vêm considerar que as narrativas produzem sujeitos, textos, conhecimentos e autoridade. Conceituam as histórias produzidas narrativamente como “janelas textuais multifacetadas sobre o mundo, ainda que as janelas sejam enfeitadas pela visão daqueles que as contam”. Em outras palavras, compreende-se a narrativa como algo que se entrelaça na biografia do narrador e que se constitui emocionalmente e socialmente, transformando-se em experiência.

Abordagem narrativa parte da conceituação de que formas de histórias, tanto oral quanto escrita, constituem um parâmetro linguístico, psicológico, cultural e filosófico fundamental para nossa tentativa de explicar a natureza e as condições de nossa existência. Portanto, a contribuição de uma pesquisa narrativa acentua-se em apresentar uma percepção de sentido e relevância acerca do tópico de pesquisa, mais do que no de divulgar um conjunto de declarações teóricas formalistas⁹ (CLANDININ; CONNELLY, 2011).

A ENTREVISTA EM MÉTODOS NARRATIVOS

⁸ Cladinin e Connelly (2011, p. 30) elucidam o critério de continuidade e interação da experiência afirmando respectivamente que a noção de experiência se desenvolve a partir de outras experiências e de que experiências levam a outras experiências. “Onde quer que alguém se posicione nesse *continuum* – o imaginado agora, algo imaginado no passado, ou um imaginado futuro – cada ponto tem uma experiência passada com base e cada ponto leva a uma experiência futura”.

⁹ Para os formalistas não há nenhuma ação na experiência, mas somente na forma, a pessoa age de acordo com as hegemonias, políticas, culturais, de gênero e estruturais, ou seja, para os formalistas as pessoas são uma teoria, uma categoria social, diferentemente da perspectiva narrativa que iniciam suas pesquisas pela experiência e compreendendo as pessoas como a própria corporificação de histórias vividas (CLANDININ; CONNELLY, 2011).

Alessandro Portelli em seu texto, do ano de 2010, intitulado “A entrevista de história oral e suas representações literárias”, aborda a construção da entrevista narrativa como uma experiência de aprendizado onde tanto narrador(a) como pesquisador(a) estão disponíveis para compartilhar seus conhecimentos. Ele define este momento como uma entre(vista) ou olhar entre, uma troca de olhares onde narrador(a) e pesquisador(a) estabelecem uma relação de confiança e empatia que brota de encontro entre sujeitos narradores.

A princípio, Portelli (2010), ressalta que a compreensão de que a narrativa é contextualizada e endereçada a um ouvinte define o estudo narrativo e demanda que o(a) entrevistador(a) seja sensível ao fato de que a história que ele(a) obterá, até certo ponto, trata-se de um diálogo estratégico e polifônico. Isto é, uma narrativa com o propósito tanto de agradar ao entrevistador(a), quanto de afirmar determinado ponto, dentro de um contexto político e complexo que pode estar sendo discutido ou não.

A entrevista narrativa busca estimular o(a) entrevistado(a) para que ele(a) narre sua própria vida, para isso é preciso a criação de uma situação no qual a pessoa sinta-se motivado para falar e à vontade quanto aos princípios e dilemas éticos que envolvem a produção da narrativa, e que Daphne Patai¹⁰ (2010) tão bem observou ao dizer que esta prática é limitada simultaneamente pela tradição e pelas condições materiais em que ela ocorre.

Desse modo, mesmo que o(a) entrevistador(a) busque estabelecer um diálogo aberto e à vontade, existem expectativas sobre a interação entrevistado(a) e entrevistador(a) que ficam explícitas no curso da entrevista, e que faz com que o(a) entrevistador(a) exerça consideravelmente, embora incompleto, controle sobre a direção em que as narrativas se desenvolvem (GUBRIUM; HOLSTEIN, 2009).

Na entrevista narrativa a produção narrativa se dá em um processo interativo no qual o(a) entrevistador(a) deve buscar formas de promover a fala, para isto, utiliza a pergunta inicial como um mecanismo disparador da narrativa. Nesse caso, o(a) pesquisador(a) deve formular a pergunta inicial de maneira ampla e clara e não envolver quaisquer conceitos ou expressões linguísticas alheias ao indivíduo entrevistado. Assim, a entrevista narrativa deve

¹⁰ Em seu texto “*Problemas éticos de narrativas pessoais, ou, quem vai ficar com o último pedaço do bolo?*”, Daphne Patai (2010) levanta uma série de questões éticas, como por exemplo: a remuneração dos entrevistados, as explicações dadas aos entrevistados sobre os objetivos e o público alvo da pesquisa, a proteção da identidade dos entrevistados, o consentimento informado e o problema de precisão da transcrição. Em especial, esta autora defende a necessidade de que os entrevistados revisem as transcrições para que esta não falte com a fidelidade às palavras ditas ou não soe ao contrário ao que o autor da narrativa gostaria de dizer.

ser adaptada ao vocabulário do(a) entrevistado(a), evitando conceituações teóricas ou técnicas (GUBRIUM; HOLSTEIN, 2009).

Nesse sentido, utilizei a entrevista narrativa como método e busquei a construção de um roteiro de entrevista escrito de forma clara e aberta, para que assim o(a) idoso(a) se sentisse à vontade para narrar livremente. A questão norteadora desenvolvida para a narração foi construída em conjunto com a Prof^ª. Dr^ª. Rosineide Cordeiro e foi colocada da seguinte forma: Você poderia me contar como a morte aparece ao longo de sua vida? Também construímos algumas questões secundárias que nos auxiliaram em alguns momentos da narrativa, que são: Como é a morte em comunidades rurais? Você teria mais alguma história sobre a morte pra me contar? Ditas, em alguns momentos, de forma mais coloquial, de acordo com a interação estabelecida. O modelo do roteiro de entrevista encontra-se presente na sessão de anexos.

Segundo Gubrium e Holstein (2009), mesmo mínimos gestos de atenção ou compreensão, utilizando expressões como “Uh-huh”, são respostas importantes, e servem para encorajar. De acordo com estes autores, estas expressões são caminhos para um ouvinte indicar algo como: “a história não acabou ainda, eu sei disso”. E assim faz com que o(a) narrador(a) continue até que a narrativa seja dada como suficiente (GUBRIUM; HOLSTEIN, 2009).

É importante salientar, segundo Gubrium e Holstein (2009), que quando os(as) idosos(as) são pedidos(as) para contarem suas histórias de vida, deve-se escutar cuidadosamente possíveis produções diversas, ou até inesperadas. Certamente, as circunstâncias do envelhecimento e os eventos históricos de vida dos entrevistados(as) são tomados em consideração.

Mas, como Gubrium e Holstein (2009) acentuam, é preciso analisar as características composicionais de suas histórias. Os(as) idosos(as) tendem a produzir narrativas não homogêneas, mas há configurações regulares ou familiares no modo que eles(as) relacionam as histórias e os sentidos produzidos, especialmente quando se trata de temas relacionados aos seus valores pessoais e as suas experiências de vida.

A ANÁLISE DAS NARRATIVAS

Tenho como base central para a análise dos dados o livro intitulado “*Narrative methods for the Human Sciences*” da Catherine K. Reissman, do ano de 2008. Portanto, ao pensar a atividade analítica de minha pesquisa e dado que a análise de dados em pesquisa narrativa pode se basear na dialogia, na estrutura e no tema, conforme indica Reissman (2008), opto pela abordagem temática e dialógica como forma de compreensão dos temas emergentes. O modo como diferentes narrativas aborda um mesmo tema e como a dialogia é usada como um recurso de narrativo, por exemplo, no uso do discurso direto.

Segundo Reissman (2008), embora esses dois modos analíticos sejam diferentes em aspectos importantes, ambas as inspirações analíticas compartilham interesse em saber como a realidade social é construída através da interação, em geral, durante as conversas informais entre os(as) falantes.

Portanto, a abordagem temática surge por ser o primeiro passo no trabalho de codificação, e a abordagem dialógica surge por ter como foco de análise o narrador e como este cruza sua narrativa com a história e o gênero. Com isso, compreendo que estas duas abordagens analíticas se imbricam no momento de codificação, o que termina tornando elas simultâneas no processo de análise. Entretanto defino a seguir as duas abordagens para que assim possa ficar mais claro o que se refere ao modelo temático e dialógico.

A ANÁLISE TEMÁTICA

A minha opção pela análise temática surge por conta de já estar familiarizada com este exercício analítico, visto que também se tratou de uma das fases de análise do projeto “Narrativas sobre a morte: experiência de mulheres trabalhadoras rurais e mulheres vivendo com HIV/Aids no jogo político dos enfrentamentos pela vida”, coordenado pela professora Dr^a Luciana Kind (PUC Minas) e pela professora Dr^a Rosineide Cordeiro (UFPE); no qual tive a oportunidade de ser colaboradora.

Por sua vez, a análise temática surge no trabalho com narrativa durante o processo de familiarização com as narrativas produzidas e os temas emergentes, para isso, Gibbs (2009) indica que a transcrição seja lida e relida, em um exercício de procurar por sequências temporais, personagens, intrigas, entre outros fenômenos deflagradores de temas.

De acordo com Reissman (2008), o conteúdo é o foco exclusivo da análise temática de narrativas, porém ele pode ser trabalhado de diversas formas. A autora cita algumas das maneiras em que as narrativas podem ser utilizadas, como por exemplo: um documento, combinando observação à entrevista, relatos biográficos. Entretanto, tendo sempre como pressuposto a necessidade de manter a história intacta para fins interpretativos. Compreende-se que o importante é o que é dito, ao invés de como a narrativa é produzida, as estruturas do discurso ou o contexto que gerou a narrativa.

Para isso utiliza-se dos seguintes procedimentos analíticos: grifar palavras e frases que considera importante em relação ao interesse de análise (categoria espacial); codificar¹¹ as narrativas a partir dos temas emergentes; identificar os pontos principais que direcionam a narrativa e os acontecimentos ao longo das narrativas; dar ênfase no contexto social e sua influência na construção da narrativa pessoal; e escrever memorandos sobre cada código desenvolvido como forma de registrar a evolução de seu pensamento analítico e de observar o raciocínio que está por trás dele.

Segundo Charmaz (2003), citado por Gibbs (2009), algumas perguntas podem ser feitas durante a leitura da narrativa no intuito de saber se a codificação está sendo feita de forma correta, por exemplo: O que está acontecendo? O que as pessoas estão fazendo? O que a pessoa está dizendo? Qual o pressuposto dessas ações e declarações? De que forma a estrutura e o contexto servem para sustentar, manter, impedir ou mudar essas ações e declarações?

A análise temática se constitui em tematizar as falas, para isso uma primeira leitura é realizada de forma mais intuitiva, identificando os temas mais importantes e separando-os em categorias chaves. É relevante lembrar que cada trecho da narrativa só pode ser categorizado uma vez, entretanto, segundo Gibbs (2009), é possível codificar com o mesmo nome passagens diferentes no decorrer da entrevista, demonstrando assim exemplos do mesmo fenômeno, ideia, atividade.

¹¹De acordo com Gibbs (2009, p. 60) a codificação é a forma como o pesquisador define sobre o que se trata os dados em análise. Este processo envolve a identificação e o registro de uma ou mais passagens de texto ou outros itens. Geralmente várias passagens são identificadas e então relacionadas a ideias temáticas, ou seja, o código, que por sua vez deve ser o mais analítico e teórico possível, afastando-se de códigos simplesmente descritivos e assentados nas visões de mundo dos entrevistados.

Ao final de cada análise as categorias criadas devem ser revistas, verificando-se se há categorias parecidas que podem ser unificadas e conectadas com a literatura teórica de forma mais ampla.

A ANÁLISE DIALÓGICA

De acordo com Reissman (2008) a análise dialógica ou performática é uma abordagem interpretativa, ampla e variada da narrativa oral. Observa a formação de estruturas narrativas específicas, são estes: ventriloquismo, discurso direto, interlocução e repetição e sons expressivos.

Ventriloquismo é um conceito buscado em Bakhtin, para acentuar a presença de “outros” nos enunciados expressos na comunicação verbal. Reissman (2008) cita como exemplo a reprodução de discursos sexistas, racistas, xenofóbicos, dentre outros.

O discurso direto é compreendido como um diálogo que ocorre durante a narrativa com a própria consciência, mas também pode ser uma reconstituição de um diálogo com outras pessoas. Observa-se, que o(a) narrador(a) faz uso do discurso direto como forma de dar credibilidade ao que diz e chamar o(a) ouvinte para o momento narrado. Reissman (2008) chama a atenção para o fato de que através do discurso direto o(a) narrador(a) pode comunicar uma mensagem importante sobre si mesmo, que seria difícil dizer de outras maneiras.

A interlocução é a busca por passagens que se dirigem diretamente aos(as) entrevistadores(as), não para um diálogo ativo, mas colocando-os(as) como espectadores(as) que devem acompanhar a narrativa. Mesmo os momentos de riso compartilhado podem ser pensados como uma presença percebida para quem a narração se dirige. Por fim, as repetições são palavras usadas diversas vezes ao longo da narração e os sons expressivos são as onomatopeias usadas (REISSMAN, 2008).

Estas características narrativas auxiliam na compreensão de formas e significados que emergem entre as pessoas dadas suas particularidades históricas e sociais, em um ambiente dialógico. Faz uso seletivo de elementos dos outros dois métodos (Temática e Estrutural) e acrescenta suas dimensões particulares.

Para exemplificar este método analítico, Reissman (2008) esmiúça o passo a passo de sua pesquisa:

Para a análise dialógica usei material temático a partir de trechos anteriores da entrevista, e localizei a narrativa pessoal em contextos históricos e econômicos mais amplos, observando como as questões públicas são inseridas em uma história pessoal sobre o último dia de trabalho na fábrica. Eu também me incluo como um participante ativo na narrativa e em sua interpretação, o que por sua vez é uma característica distintiva da análise dialógica / performática (REISSMAN, 2008, p. 52).

Esta análise interroga como a conversa entre os(as) falantes se constitui de forma interativa (dialógica), ou seja, como ela é produzida e realizada como narrativa, compreende-se que as identidades são situadas e endereçadas para um determinado público em mente. Para apresentá-la, os(as) narradores(as) constroem identidade como "espetáculos" voltados a persuadir o(a) ouvinte. Portanto, a resposta e postura do(a) ouvinte está implicada na produção narrativa. A presença do(a) ouvinte ou público faz com que o(a) narrador modifique suas estratégias de contação (REISSMAN, 2008).

A análise dialógica requer uma leitura de contextos, incluindo a influência do(a) investigador(a) e a circunstâncias sociais na produção e interpretação da narrativa. Reissman (2008) simplifica da seguinte forma: se a abordagem temática interroga "o que" é falado e "como", a abordagem dialógica pergunta para "quem" um enunciado pode ser direcionado, "quando" e "por que", ou seja, para que fins?

Um ponto central sobre a abordagem dialógica é que os(as) leitores(as) são parte inerente do processo interpretativo, trazendo suas identidades posicionadas e filtros culturais para a interpretação. Reissman (2008) afirma que os(as) pesquisadores(as) que fazem uso do método dialógico devem ser preparados(as) para reconhecer que o público vai ler os textos narrativos produzidos em diferentes contextos sociais, o que influi em diferentes formas de leitura. Nesse sentido, o(a) pesquisador(a) deve trazer informações sobre o contexto de entrevista para as circunstâncias da produção narrativa, visto que outros(as) leitores(as) podem não ter acesso.

O USO DO ATLAS.TI¹² NA ANÁLISE DAS NARRATIVAS

O ATLAS.ti é um *software* de análise de dados qualitativos, revelando sua utilidade a partir do gerenciamento de grandes quantidades de dados de forma coerente e sistemática. Trata-se de um conjunto de ferramentas que proporcionam os instrumentos necessários para capturar, procurar, consultar e analisar informações. A versão utilizada nesta pesquisa foi o ATLAS.ti 7.1.

Meu primeiro contato com o software foi por meio da pesquisa das professoras Dr^a Luciana Kind e Dr^a Rosineide Cordeiro, relatada anteriormente, onde realizei análise temática das narrativas de mulheres participantes do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais (MMTR) e do Movimento Nacional de Cidadãs Positivas (MNCP).

Durante a análise narrativa utilizo o ATLAS.ti como uma ferramenta de auxílio ao processo de análise de dados, ou seja, ele não analisa os dados, é um apoio tecnológico que possibilita a liberdade de escolha teórico-metodológica. Mas que, segundo Friese (2014), pode ser usado para muito mais do que apenas organizar os dados, auxiliando na organização, visualização dos dados, dentre outros.

O software contribui com o(a) pesquisador(a) em todas as tarefas que um computador pode realizar de modo muito mais efetivo, como modificar palavras dos códigos ou segmentos da codificação, capturar dados baseados em diferentes critérios, busca por palavras, integra materiais, anexa notas, produz panorâmicas.

Segundo Friese (2014) quando o(a) pesquisador(a) faz uso de métodos manuais, é fácil esquecer ou se perder em meio aos dados brutos por trás dos conceitos. Em uma análise assistida por computador, os dados brutos estão à distância de alguns toques do mouse e é bem mais fácil lembrar-se dos dados e verificar ou testar os caminhos teóricos em construção.

Trata-se de uma ferramenta que pode ser usada de diversos modos, apresentando uma proposta de método de trabalho. O ATLAS.ti reúne todos os dados coletados por meio da Unidade Hermenêutica, associa citações dos documentos primários em códigos¹³, descreve o

¹² Em alemão ATLAS.ti é o acrônimo para Archiv für Technik, Lebenswelt, Alltags Sprache [Arquivos para a tecnologia, o mundo e a linguagem cotidiana]. ATLAS se sustenta na ideia de mapear o mundo a partir de um arquivo de documentos significativos. A abreviação “ti” no nome do software significa interpretação de texto. (FRIESE, 2014)

¹³ Os códigos são gerados pelas interpretações do(a) pesquisador(a). podem estar associados a uma citação ou a outros códigos para formar uma teoria ou ordenação conceitual. Sua referencia é formada por dois números: o

histórico da pesquisa por meio das notas de análise, produz esquemas gráficos que auxiliam a visualização do desenvolvimento da análise e disponibiliza espaço para memorandos que atuam como um registro das informações sobre o significado dos códigos criados.

Durante o período de mobilidade discente na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais tive a oportunidade de me aperfeiçoar no manuseio do software. Ao fim da análise é possível perceber que o ATLAS.ti auxilia de forma relevante a possibilidade de checar códigos e memorando, desvendando assim conexões narrativas e visões de mundo compartilhadas, fundamentais no processo de relato analítico. Tornou-se um grande aliado à medida que fui superando o uso dos marcadores de textos, as pilhas de papéis em minha mesa e pude organizar os dados tanto em arquivos do Word como em gráficos ilustrativos (networks), como é possível observar no apêndice IV¹⁴.

ARCOVERDE COMO CAMPO E CASA: A ESCOLHA DOS(AS) PARTICIPANTES DA PESQUISA E AS NEGOCIAÇÕES COM MEU PAI

A escolha de tomar idosos e idosas como participantes da pesquisa, fala antes de tudo de anseios relacionados com minha trajetória de vida. Meus avós paternos e maternos sempre configuraram símbolos de histórias de superação e de luta no semiárido pernambucano. Suas histórias me formaram, suas narrativas estão em minhas narrativas. E por essas narrativas meus pais me ensinaram a ter respeito.

Meus avôs, paterno e materno, eu não conheci, morreram na infância do meu pai e da minha mãe. Porém, têm suas mortes relacionadas com um tipo de morte regional, um trabalhando em fornos de carvão e o outro por febre tifoide, ambas mortes recorrentes no Sertão pernambucano, em meados da década de 60. Essa é uma história geralmente repetida durante os almoços em família ou quando falo com meus pais sobre meus avôs.

Minhas avós eu conheci. Estive próxima. Ambas tiveram sua morte cercada pelas tradições da morte rural. Pés voltados para a porta, potes de água esvaziados, vela acesa na mão, casa lavada e arrumada pela vizinhança. Foram mortes revestidas de cuidado. Eu vi

primeiro refere-se ao número de citações ligadas ao código; e o segundo, ao número de códigos associados (FREISE, 2014).

¹⁴ Permaneço aconselhando o uso do ATLAS.ti para todo(a) estudante/pesquisador(a) que sente a alma estremecer diante da bagunça e desorganização que a análise de dados manual produz.

meus parentes falarem do cirro¹⁵ da morte próximo de minha avó paterna (Tó Tonha). Eu pude pentear os cabelos de minha avó materna (Vó Maria) nos dias em que estive internada, pude rezar o terço da misericórdia na hora de sua morte como Vó Maria pediu. Ainda me emociono em falar sobre isso.

Em todo caso, gosto mesmo de conversar com pessoas idosas. Gosto de sentar, tomar café e prostrar. Na verdade, minha pesquisa fala de muitas opções afetivas e que não foram feitas agora no curso de mestrado. Desde a minha graduação, nos projetos de iniciação científica e extensão trabalho em pesquisas com idosos e idosas, só que nesse período eram idosos(as) institucionalizados, agora não, opto por idosos(as) que residem em suas casas e que em muitas coisas se diferenciam dos participantes anteriores. Agora são idosos(as) inseridos em sua comunidade, em sua família, aposentados(as), que têm a oportunidade de cuidarem eles(as) próprios(as) de sua renda. Pessoas que exercem atividades relacionadas com a casa, com a família, e que muitas vezes permanecem envolvidos(as) com as atividades de produção.

Parto da hipótese que os(as) idosos(as) puderam, em certa medida, presenciar cenas de mortes que ocorreram em contextos familiares, cercada de ritualizações e cenas com a morte solitária e higienizada dos hospitais. Sendo assim, tomo os(as) idosos(as) como bons(as) interlocutores(as) na tentativa de compreensão de como a modernidade tem atuado no contexto sócio-histórico de negação da morte e quais as possíveis práticas sociais que as sociedades rurais relacionam ao evento da morte.

Adoto, portanto, como participantes da pesquisa idosos e idosas residentes na zona rural do município de Arcoverde, estado de Pernambuco, com faixa etária a partir de 60 anos¹⁶, como critério de inclusão e exclusão dos participantes na pesquisa.

É importante reconhecer que a idade cronológica não é um marcador preciso para as mudanças que acompanham o envelhecimento. Existem diferenças significativas relacionadas ao estado de saúde, participação e níveis de independência entre pessoas que possuem a mesma idade (NERI; FREIRE, 2000). Segundo Brito da Motta (2013), a noção de idade

¹⁵ O cirro da morte é conhecido popularmente como uma respiração ofegante que as pessoas moribundas têm e que sinaliza a eminência da morte.

¹⁶ De acordo com a Política Nacional do Idoso (PNI), Lei nº 8.842¹⁶, de 4 de janeiro de 1994, e o Estatuto do Idoso, Lei nº 10.741¹⁶, de 1º de outubro de 2003, define-se idoso(a) as pessoas com 60 anos ou mais. A Organização Mundial da Saúde (OMS) (2002) também define o(a) idoso(a) a partir da idade cronológica, portanto, idosa é aquela pessoa com 60 anos ou mais, em países em desenvolvimento e com 65 anos ou mais em países desenvolvidos. Entretanto adoto uma perspectiva de compreensão do envelhecimento que toma aspectos cronológico, individuais e sociais para pensar o envelhecimento.

individualizada, designada em número de anos vividos, é produto de um determinado tempo histórico, de um modo capitalista de viver, de determinada prática social, meio de identificação dos indivíduos, complementar ao nome e lugar de nascimento. Expressa em número de anos, é, também, unidade classificatória e administrativa.

Compartilho da perspectiva de Neri e Freire (2000), ao situar o envelhecimento como uma consequência das experiências passadas, da forma como se vive e se administra a própria vida no presente e de expectativas futuras. Tornando-se, portanto, um processo que integra as vivências pessoais, o contexto social e cultural relacionados a uma determinada época em que se vive. Desse modo, compreende-se que o envelhecimento envolve diferentes aspectos: biológico, cronológico, psicológico e social. Entretanto, apesar de tomar o envelhecimento como uma experiência heterogênea, adoto o marcador cronológico apenas como forma de delimitar o grupo de participantes.

A pesquisa contou com um total de seis participantes sendo três homens e três mulheres, distribuídos como mostra a tabela 1.

Tabela 1: Nomes fictícios e idade dos(as) participantes da pesquisa.

	Nome¹⁷	Idade
Homens	Mestre Melchíades	72 anos
	Doutor Samuel	83 anos
	Professor Clemente	81 anos
Mulheres	Tia Filipa	82 anos
	Maria Safira	81 anos
	Catarina	66 anos

Durante o processo de construção de minha qualificação, nos meses de setembro a novembro de 2014, uma série de mediadores foi pensada junto com minha orientadora, afim de que chegássemos aos idosos e as idosas da região. Pensamos na Fundação Terra¹⁸, no

¹⁷ Os nomes fictícios dos(as) entrevistados(as) são personagens de Ariano Suassuana e fazem referência as subjetividades rurais e sertanejas criadas pelo autor, encontrados(as) em sua obra *“História d’O Rei Degolado nas Caatingas do Sertão: ao Sol da Onça Caetana”* (1977).

¹⁸ A Fundação Terra é uma entidade da sociedade civil, sem fins lucrativos, criada pelo Padre Airton Freire, numa Comunidade, denominada Rua do Lixo, na periferia de Arcoverde, e que hoje se encontra distribuída por diversos estados brasileiros e países. A Fundação Terra desenvolve uma série de projetos na área rural de Arcoverde, atividades como: creche, educação básica, complementar e profissional, assistência social, de

Sindicato de Trabalhadores Rurais¹⁹, em conhecidos meus que trabalham na área rural de Arcoverde. Até que me dei conta que o meu próprio pai seria um excelente mediador.

Meu pai se chama Antonio Gildásio Gomes, tem 54 anos de idade, trabalha como advogado e professor. E é apaixonado pelo “mato”, como ele próprio diz. Seu trabalho, suas opções de lazer, sua preferência por locais tranquilos, seu espírito de astrônomo amador, ajudaram a construir uma rede de relações sociais abrangente na área rural de Arcoverde, o que faz com que ele transite e seja acolhido em muitos sítios localizados por ali.

Quando sugeri ao meu pai que ele me acompanhasse nessa tarefa ele aceitou prontamente e um tanto orgulhoso pelo convite. Fiz esse convite a ele no início do mês de dezembro de 2014, dias depois ele me ligou e falou de uma lista com vinte idosos e idosas que ele havia feito. Então expliquei que seriam entrevistadas apenas seis pessoas como eu havia acordado com minha orientadora, sendo três idosos e três idosas. Expliquei que seriam apenas seis narrativas, dado o tempo restante para a conclusão da dissertação e o fato de que um grande número de narrativas poderem ser um fator complicador para a análise de dados que requer mais tempo do que o disponível em um curso de mestrado. Expliquei o critério da faixa etária para escolha dos(as) participantes e a necessidade de que residissem em área rural.

Das vinte pessoas que ele colocou em sua lista, selecionamos seis. Dois casais e um viúvo e uma viúva. Todos os participantes da pesquisa são amigos(as) do meu pai, pessoas que meu pai costuma visitar com frequência. Das seis pessoas eu já conhecia quatro, os dois casais. Como também já conhecia suas casas, os sítios, de visitas anteriores, visitas feitas desde a minha infância.

Esse exercício de estranhar o familiar produz em mim reflexões inusitadas, visto que me proponho estudar um contexto que já me é familiar, mas que agora se configura de outro modo para mim. Poderia dizer que lanço um olhar sobre o diferente do que me é familiar. E como DaMatta (1997) afirma, isso requer ressalvas que transparecem no movimento dialético de familiaridade com o diferente e de tornar diferente o familiar.

proteção à criança, ao jovem e ao idoso, dentre outros. Mais informações acessar o site: <http://www.fundacaoterra.org.br/>

¹⁹ O Sindicato de Trabalhadores Rurais de Arcoverde – PE localiza-se na Praça Barão Rio Branco, 121 São Miguel. Arcoverde – PE.

POR ONDE ANDEI: O LÓCUS DA PESQUISA COMO UM CAMINHO ANTIGO AGORA NOVO

O meu local de pesquisa é o município de Arcoverde – estado de Pernambuco (figura 01). Segundo o IBGE (2010), situa-se na Mesorregião do Sertão Pernambucano e pertence à Microrregião do Sertão do Moxotó, ocupa uma área de 350.901km², sendo 61.200 km² de área urbanizada e 289.701 km² de área rural.

Arcoverde encontra-se a 257 km de distância de Recife (capital) e tem uma população estimada no ano de 2014 de 72.672 habitantes e uma densidade demográfica referente a 196,05 hab/km². O Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) referente à 0.667, quanto a incidência de pobreza. Arcoverde conta com um total de 51.608 habitantes alfabetizados (IBGE, 2010).

Atualmente Arcoverde ocupa a 22^a colocação no ranking dos municípios mais populosos de Pernambuco. A cidade possui características urbanas consistentes, reflexo de sua taxa de 90% de urbanização. A renda média da população urbana estima-se em 1.655,52 reais e a renda média da população rural estima-se em 776,61 reais (IBGE, 2010).

Figura 1: Mapa de localização do município de Arcoverde - PE

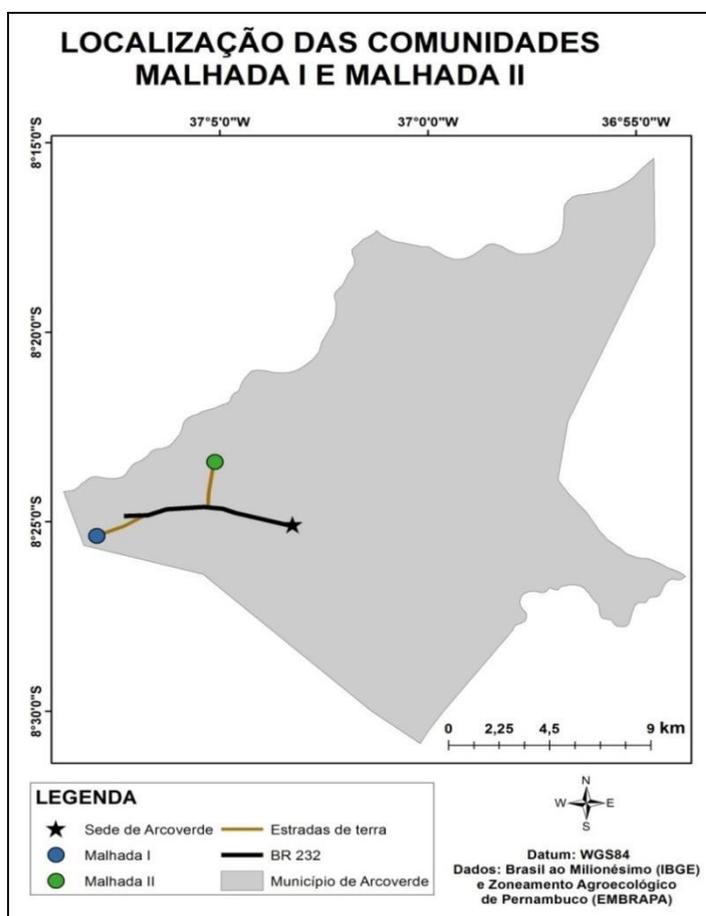


Ainda de acordo com os dados do IBGE (2010) a população total de idosos(as) residentes na zona rural equivale a 7.887 habitantes, sendo 3.248 homens idosos (entre 60

anos ou mais) e 4.639 mulheres idosas (entre 60 anos ou mais). A população rural configura-se da seguinte forma: 1.569 famílias residentes em domicílios particulares, 52,3% da população residente no campo tem domicílio particular. A estimativa da expectativa de vida para a região é de 68,26 anos.

Arcoverde tem uma extensa área rural, entretanto, pouco povoada. Conta com um total de cinco distritos rurais, são eles: Caraíbas, Serra das Varas, Ipojuca, Malhada (que se divide em Malhada I e Malhada II) e Riacho do Mel. Para a realização dessa pesquisa me limitei a dois distritos rurais: Malhada I e Malhada II (figura 02).

Figura 2: Mapa de localização das comunidades Malhada I e Malhada II.



Meu local de pesquisa é também a cidade onde nasci. Apesar de não ter sido minha primeira opção para desenvolver a pesquisa, (inicialmente era a cidade de Ibimirim - PE²⁰), tornou-se uma oportunidade privilegiada dado os vínculos de apoio já estabelecidos e por ser

²⁰ Ibimirim é um município localizado na mesorregião do sertão pernambucano. Possui uma área de 1901,5 km² e está distante 339 km do Recife e distante 70,14 km de Arcoverde.

uma área pouco explorada por pesquisas de cunho social, sejam, psicológicas, antropológicas, políticas, históricas, dentre outros.

Em um encontro com a Prof^ª. Dr^ª. Rosineide Cordeiro, minha orientadora, ela me sugeriu que eu mudasse o local de pesquisa. É claro que eu já havia pensado na possibilidade de realizar a pesquisa em Arcoverde, mas relutava, porque pensava em relacionar a pesquisa com a fala da idosa que ouvi durante meu estágio no CEASAPE, relatado na introdução. Em todo caso, em Arcoverde não só tive todo suporte para a realização do meu campo, como também pude me enxergar mais intimamente implicada nas falas dos(as) idosos(as). Me abriu os olhos para a vastidão de objetos de pesquisa existentes lá.

Nesse trecho do meu diário de campo relato brevemente as minhas impressões sobre como é olhar para Arcoverde como meu local de pesquisa.

Eu me vejo implicada demais aqui. Me sinto como que na obrigação de apresentar minha casa, de abrir as portas da minha casa para que um olhar estranho se dirija a ela. Complicado isso porque é um olhar estranho que está em mim. Não quero ninguém criticando Arcoverde, aqui é uma cidade muito especial pra mim. Se vou expô-la, qual é o discurso que eu quero? Pesquiso sobre morte, mas o que Arcoverde me revela é principalmente vida. A ruralidade que existe nela fala muito do que sou, as tradições, o modo de lidar com a morte também. Eu sou isso aqui. Na verdade, eu não estou no campo de pesquisa, ele está em mim.

Diário de campo, Arcoverde, 10h13min, 25 de janeiro de 2015.

Hoje compreendo que é impossível dissociar o meu passado da minha pesquisa. As minhas “linhagens”, como aponta Peirano (1991), estão ali e estão em mim, presentes o tempo todo ao longo da pesquisa. Considero, assim como Grossi (1992), que a construção do meu objeto, está indelevelmente marcada por minha subjetividade e biografia individual. Cada caminho tomado reflete encontros comigo mesma, a partir dos encontros na UFPE, com meus e minhas companheiros(as) de grupo de pesquisa, com minha orientadora, com os(as) professores(as) e colegas, com os(as) idosos(as), com as minhas conversas com o mediador (meu pai), com o fato de estar na minha terra, na minha casa.

Estar em Arcoverde me trouxe uma série de facilidades, por exemplo: a estadia na casa dos meus pais, o transporte fácil, a disponibilidade de tempo por parte do mediador (meu pai), o acolhimentos dos(as) idosos(as) que me viam não apenas como uma pessoa interessada em histórias, mas como a menina de Gildásio, fato que ainda hoje me questiona. Será que se eu estivesse sozinha ou se fosse outro(a) o(a) mediador(a), os(as) idosos(as) teriam me recebido da mesma forma? Claro que a interação teria sido outra e as narrativas seriam

diferentes, visto que são situacionais. Todavia, a familiaridade com os(as) idosos(as) e com os sítios tornou o contexto narrativo em um momento de conversação descontraída, apesar de perceber que o gravador despertou uma seriedade imediata em todos(as) os(as) idosos(as) e em mim mesma.

Ou seja, apesar de alguns idosos(as) apontarem que talvez não soubessem responder minhas perguntas ou que tinham problemas de memória, nenhum deles(as) se negou em fazer a entrevista. Acredito que em certo ponto, isso se deveu ao fato de meu pai ser o mediador. Aparentava que os(as) idosos(as) evitavam negar a entrevista por meu pai ser amigo deles(as), talvez em um contexto em que meu pai não estivesse alguns(mas) deles(as) tivessem se negado. Entretanto, não percebo que as entrevistas configuraram uma imposição ou um constrangimento, até porque todas aconteceram em um clima de conversa no alpendre das casas e depois de café na mesa da cozinha.

FICA AÍ PAI, DEIXA QUE EU ABRO A PORTEIRA!

Nesta sessão eu relato o contexto de produção das narrativas e como cada narrador(a) reage ao longo da narração. Neste momento utilizo o meu diário de campo como ferramenta na busca por uma descrição detalhada.

Nas palavras de Gubrium e Holstein (2009), a narrativa imita a vida e a vida imita a narrativa. Isso me faz lembrar que em muitos momentos ao longo dessa dissertação me parece não existir outra forma de descrever nosso tempo vivido a não ser pela narrativa. É isso, portanto, que tento fazer nas linhas seguintes.

Coloco em forma narrativa o que vivenciei. A observação que faço das pessoas e de um espaço que teima em me lembrar o Sertão nobre relatado por Suassuna (1977), que em meios as suas narrativas orais e a poesia sertaneja, fala de um reino cercado de heróis pobres e de vidas que transbordam em fé, esperança e humanidade.

A CASA DE MARIA SAFIRA E DE DOUTOR SAMUEL

Maria Safira e Doutor Samuel são um casal novo. Ela tem oitenta e um anos de idade e ele oitenta e três, mas casaram há apenas cinco anos. É uma história que começou depois que cada um dos dois se tornou viúvo(a). Eles são aquele tipo de casal que “arengam” o dia todo, mas não saem um do lado do outro. Ambos foram agricultores, hoje são aposentados. Desenvolvem atividades domésticas e tem uma pequena horta ao lado de sua casa.

Nesse sítio moram Maria Safira e Doutor Samuel (o casal tem uma casinha pequena ao lado da maior casa do sítio), um filho de Maria Safira, nora e neta (que moram na maior casa do sítio: a casa de cem anos) e mais um filho de Maria Safira que vou chama de Luz (Luz tem esquizofrenia e mora em um quartinho afastado de todos).

Na manhã do dia 27 de janeiro de 2015, eu fiz a primeira ligação para o celular de Maria Safira, quem atendeu foi a nora dela, que me avisou que naquele momento Maria Safira e Doutor Samuel descansavam. Expliquei para a nora sobre a minha pesquisa e perguntei se podia fazer a visita na parte da tarde. Ela disse que não havia problema e que eu podia ir à tarde.

Cheguei às quinze horas do dia 27 na casa do casal (figura 03). A casa se localiza na área rural de Arcoverde, no distrito chamado Malhada I. Vivem em um sítio pequeno, com pouca produção, com pouca água, mas com muita história. A propriedade está com a família a mais de cem anos. Todos(as) fazem questão de apontar para a maior casa do sítio e dizer: “Essa casa tem mais de cem anos!”

Figura 3: A casa de cem anos



Fonte: Acervo da pesquisa

A nossa chegada, minha e do meu pai, no sítio mobilizou à todos(as), menos Luz que não havia nos visto. Maria Safira e Doutor Samuel estavam sentados na calçada de sua casa e se mostraram muito alegres com a visita. Sentamos todos(as) sob a sombra da casa na calçada e comecei a explicar para todos(as) do que tratava a visita.

O filho e a nora de Maria Safira prestaram muita atenção. O aceite para a produção da narrativa foi rápido. Expliquei o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido para todos(as) e expliquei que ele e ela podia falar livremente. A entrevista aconteceu na calçada, o casal preferiu assim, e estavam todos(as) presentes, menos Luz. A narrativa teve uma duração de trinta e quatro minutos.

Maria Safira disse logo: “Eu começo!” E iniciou uma narrativa que em muitos momentos me emocionou. Houve momentos em que Maria Safira precisou parar e enxugar as lágrimas, desembargar a voz. Entre risos e histórias da morte na área rural, Maria Safira revela um pedido para quando estiver em seu leito de morte.

Doutor Samuel inicia sua narração logo após Maria Safira. E começa logo assim:

Meu nome? Meu nome é Doutor Samuel. Eu nasci no pé da serra da Andorinha, no sítio Sobrado. Quando eu era mais novo e que podia trabalhar eu ficava ali, mas quando não tinha serviço pra mim, então eu hoje podia está aqui, amanhã podia está no Recife, podia está em Belo Jardim, podia está em um canto ou noutro, mas sempre voltava por aqui mesmo (Doutor Samuel).

Doutor Samuel é disfêmico²¹, o que em muitos momentos dificultou a minha compreensão na ocasião da transcrição porque ele abaixava o tom de voz e eu não consegui escutar direito, mas durante nosso encontro eu o compreendi perfeitamente. Ele centra sua narrativa na morte do pai, mas usa, assim como Maria safira, o termo “para nós a morte é uma festa!”

Depois que o casal encerrou a narração e que eu desliguei o gravador, todos(as) começaram a falar sobre a morte. Um dos filhos de Maria Safira fala das festas que envolvem os velórios. Ele diz que é um momento que mobiliza todo mundo, termina se tornando um evento para o povo do sítio, um lugar para ir e se reunir com os(as) conhecidos(as).

Durante o período em que estávamos conversando na calçada, Luz chegou. Luz é um homem com cerca de quarenta e cinco anos, ele havia bebido, e chegou violentamente. A neta de Maria Safira chamou-o de “Baygon”, isso o irritou ainda mais. Partiu para bater na menina,

²¹ A disfemia é um tipo frequente de gagueira. Trata-se da dificuldade ou impossibilidade de pronunciar certas sílabas, no começo ou ao longo de uma frase, com repetição ou intercalação de fonemas (DALGALARRONDO, 2008).

foi então que meu pai o segurou e o abraçou. Disse: “Ei Luz, tá me reconhecendo não?”. E saiu com Luz para sua casa.

Todos nós ficamos muito assustados(as). Com isso, mais uma vez reconheci que ter meu pai como mediador foi uma escolha acertada. Ele conseguiu agir rápido em momentos inusitados como esse e intercalar boas conversações. Permanecemos no sítio até o fim do dia.

A CASA DE CATARINA

Catarina é uma mulher viúva, protestante, que vive no distrito da Malhada II (figura 04), mora com um filho, mas é vizinha de mais um filho. Tem filhos, nora e netos(as) próximos dela. Catarina é aposentada, mas tem como principal fonte de renda um bar e uma sinuca que tem na calçada de sua casa. Divide-se entre as atividades da igreja, as atividades da casa e o bar que mantém.

Figura 4: A casa de Catarina



Fonte: Acervo da pesquisa.

O marido de Catarina morreu faz cinco anos de forma inesperada. Era vaqueiro, poeta, artesão e agricultor, sua morte foi comentada por Maria Safira, Doutor Samuel, Tia Filipa e Professor Clemente, como uma morte que emocionou a todos da comunidade. Catarina se emocionou em vários momentos de sua narrativa. Eu também me emocionei.

Eu não conhecia Catarina, não conhecia o sítio onde ela mora. Meu pai não tinha o número do celular dela para que eu entrasse em contato com antecedência. Então, no dia 28

de janeiro de 2015, eu e meu pai fomos à sua casa. Chegamos lá às dezesseis horas e Catarina não estava em casa, estava na igreja. Encontramos um de seus filhos que nos sugeriu que esperássemos uns minutos porque já estava na hora dela voltar. Ficamos esperando sentados na mesa do bar de Catarina, em menos de quinze minutos Catarina chegou.

Catarina abraçou o meu pai e foi muito receptiva comigo. Meu pai anunciou o que estávamos fazendo em sua casa e a minha pesquisa. Ela se mostrou animada e logo aceitou participar. Meu pai ficou no bar com o filho de Catarina e nós nos afastamos, sentamos na calçada da casa de seu filho que fica ao lado da casa dela. Naquele momento era um local mais tranquilo, apesar das crianças que brincavam por ali, e dos animais que transitavam por nós.

Eu e Catarina estabelecemos uma relação muito boa, me senti acolhida por ela durante todo tempo que estive ali. A narração de Catarina durou uma hora e vinte minutos, contando com algumas interrupções que surgiram, por exemplo, sua neta pedindo comida. Nesse momento Catarina levantou rapidamente e entregou alguns biscoitos para a menina.

Catarina produziu uma narrativa que em todo momento ela me pedia uma resposta. Ela me interpela do tipo: você pode responder? Catarina ficou tão inquieta com a minha pesquisa, que chegou a me questionar por que eu, menina nova, queria saber daqueles assuntos? Confesso que seu questionamento me surpreendeu. Respondi que queria saber da morte na área rural, mas posteriormente precisei elaborar melhor minha resposta para mim mesma.

Encerrada a narração, permanecemos sentadas conversando por quarenta minutos. Catarina me trouxe Coca-Cola, biscoito, vimos o sol se pôr, e os animais se recolherem. No bar ao lado havia oito homens, meu pai e mais sete moradores da comunidade que terminado o dia de trabalho iam para o bar tomar uma dose de cachaça. Enquanto estávamos juntas o seu filho assumiu os cuidados com o bar.

Eu e meu pai fomos embora às oito horas da noite. Pude sentar e conversar com Catarina livremente, depois sentei no bar e acompanhei as conversas ali. A tarde com Catarina me deixou muito tranquila, acho que fui contagiada por sua calma²².

²² Em breve vou voltar para conversar mais com ela, da próxima vez será apenas uma visita para uma nova amiga.

A CASA DE TIA FILIPA E PROFESSOR CLEMENTE E A VISITA DE MESTRE MELCHÍADES

Tia Filipa e Professor Clemente são antigos(as) amigos(as) do meu pai, me conhecem desde menina, mas fazia muito tempo que não os(as) via. Professor Clemente é aposentado pelo Departamento Nacional de Obras Contrás as Secas (DNOCS), mas também trabalhou como agricultor durante toda a sua vida, inclusive depois de aposentado. Tia Filipa foi agricultora, hoje não é aposentada e não tem documentos que comprovem seu trabalho como agricultora, por isso ainda não conseguiu se aposentar.

No dia 31 de janeiro de 2015, liguei durante a manhã para o celular da casa de Tia Filipa e Professor Clemente, mas ninguém atendeu. O dia 31 de janeiro era um dia de sábado, que é um dos dias de feira em Arcoverde. Pensamos, eu e meu pai, que eles(as) podiam estar na feira, mas resolvemos ir lá na casa deles(as) tentar encontrá-los(as).

A casa de Tia Filipa e Professor Clemente fica na Malhada I. Chegamos lá por volta das dez horas da manhã, Tia Filipa estava sentada no alpendre de sua casa, em sua cadeira de balanço e teve uma grande surpresa quando nos viu. Professor Clemente havia ido para a feira. Tia Filipa esclareceu que já não vai mais para a feira porque sente muitas dores na perna e porque está começando a “esquecer das coisas”, como ela mesma diz, então tem medo de se perder. Ela explica que assume apenas alguns trabalhos da casa, e que Professor Clemente precisa cuidar de todo o resto, inclusive do cultivo de palma (figura 5) que eles mantêm, já que as dores que ela sente são muito fortes e constantes. Tia Filipa queixa-se de várias dores e da falta de assistência médica para a população que reside na zona rural.

Meu pai, como de costume, anunciou o motivo de nossa visita e explicou minha pesquisa para Tia Filipa. Dos(as) participantes Tia Filipa foi quem demonstrou um pouco de resistência com a ideia de falar sobre a morte. Disse que não sabia falar direito e que podia não lembrar as histórias. Então, eu disse a ela que não havia problema caso ela não quisesse participar e que voltaria mais tarde para falar com Professor Clemente. Foi então que ela disse: “Não vou deixar minha filha voltar sem as histórias que quer, eu aceito participar!”. E iniciou a narração com sua apresentação:

Olhe, eu sou de trinta e três, dá mais de oitenta anos, não é? Faça a conta de oitenta e três para cá. Dá oitenta e dois anos. Então eu estou com oitenta e dois anos e meu nome é Tia Filipa (Tia Filipa).

Ela puxa sua cadeira de balanço (figura 6) e inicia uma narrativa que em muitos momentos assume um tom de protesto. Tia Filipa é uma mulher de palavras fortes e impactantes, chegando a dizer que o pobre que mora no sítio morre de desprezo. Em todos os momentos Tia Filipa me faz estremecer, falando de uma dura realidade.

Tia Filipa finaliza sua fala e sugere que enquanto Professor Clemente não chega nós fossemos conversar com um vizinho seu que sabia de muitas histórias sobre morte e que “sabia falar bonito”, como ela diz. Trata-se de Mestre Melchíades. Enquanto nos organizávamos para ir à casa de Mestre Melchíades ela pegou o celular, ligou para ele e pediu para que ele fosse a casa dela. Tia Filipa nos surpreendeu quando disse que Mestre Melchíades estava chegando.

Mestre Melchíades chegou em seguida, meu pai o conhecia, mas eu não. Ele é aposentado, viúvo, mora sozinho em um sítio vizinho de Tia Filipa e Professor Clemente. Trabalhou como agricultor e agora trabalha fazendo cercas para delimitar a área dos sítios. Durante nossa conversa de apresentação Mestre Melchíades fala da morte de sua esposa e do quanto foi difícil para ele não poder chorar naquele momento, ele diz: “Não é que eu não podia chorar, é que ficava feio, eu um homem velho chorando na frente do povo”. E conta que chorou muito depois que todos(as) foram embora.

Figura 5: Plantação de palma de Professor Clemente.



Fonte: Acervo da pesquisa

Figura 6: Cadeira de balanço.



Fonte: Acervo da pesquisa

A narração de Mestre Melchíades foi algo que particularmente mexeu muito comigo, e eu acredito que isso pode ter influenciado no fato da narrativa ter sido muito curta. A

narração durou um total de cinco minutos, configurando mais um momento de perguntas e respostas rápidas. Entretanto, decidi fazer uso da narrativa mesmo assim, dado o contexto que envolveu o momento.

Mestre Melchíades inicia sua narração se apresentando:

Meu nome é Mestre Melchíades. Minha idade que é setenta e dois anos. Sou viúvo, eu já falei, e vivi por aqui o tempo todo, eu quase não morei em cidade. Vivi mais no interior, em sítio. Só aqui em cima na Malhada I tem base de uns quarenta anos que eu moro aqui, e eu gosto. Aqui é tudo tranquilo (Mestre Melchíades).

Três coisas foram marcantes no momento da narração de Mestre Melchíades. Primeiro o fato de que enquanto conversávamos ele falou da morte da esposa e de sua impossibilidade de chorar. É possível que o medo de expor os sentimentos e as emoções que o falar sobre a morte evocam tenha podado a fala oral de Mestre Melchíades. Segundo fato foi o próprio silêncio dele após o momento em que liguei o gravador. O silêncio de Mestre Melchíades foi algo que me desestabilizou, a todo o momento eu sentia que eu não podia suportar aquele silêncio, me sentia impulsionada a falar em cada “né” que ele dizia. Em terceiro foi o olhar de Mestre Melchíades. Os silêncios e as suas longas pausas eram acompanhados de um olhar direcionado para mim que em meu coração e pensamento ressoava um: “Eu não estou nas palavras”.

Mestre Melchíades concluiu sua narração. Desliguei o gravador e continuamos conversando. Mas agora ele fala sobre temas diversos, como o calor, a falta de chuva, o horário do almoço que se aproximava.

Pouco tempo depois chegou Professor Clemente da feira. De mãos cheias com as sacolas das compras, Professor Clemente caminha rápido sob o sol de meio dia. Surpreende-se com seu alpendre cheio de pessoas e se mostra muito contente pelas visitas. Entrega as sacolas para Tia Filipa e abraça à todos(as) nós. Senta-se na cadeira de balanço antes usada por Tia Filipa e pergunta: “E essa palestra aqui?”. Meu pai apresenta o motivo de nossa visita e logo pergunta se ele aceita participar da pesquisa. Professor Clemente aceita prontamente.

No vai e vem da cadeira de balanço, Professor Clemente produz uma narração de quarenta e um minutos. Com voz forte e uma narração direta, emociona-se ao falar do pai e das incelências²³ rezadas nos velórios.

²³ No sertão nordestino, há a presença marcante de uma religiosidade popular, expressa em rezas, benditos e incelências. As Incelências, também denominadas Incelências, são conhecidas como cantigas de guarda, cantigas de sentinela ou Benditos de defuntos. São canções e orações que fazem parte do cotidiano de comunidades tradicionais, atribuindo sentidos a terços, novenas, que assumem funções diversas em comunidades rurais; funções materializadas em rezas para afastar os males do tempo e do corpo, rezas para a passagem de indivíduos

Depois que Professor Clemente encerrou a narração, Tia Filipa nos convidou para tomar um café, tomamos o café, conversamos mais um pouco sobre meu casamento, sobre os(as) filhos(as) de Tia Filipa e Professor Clemente e fomos embora. Eu e meu pai não queríamos atrapalhar o almoço deles dois. Despedimo-nos de Mestre Melchíades e prometemos um retorno rápido para uma visita mais demorada.

do mundo dos vivos para o mundo dos mortos, entoadas em meio a orações contra males perniciosos, tempestades e inundações, bem como em preces para abrandar as estiagens (MORAIS, 2011).

2. A MORTE E AS PRÁTICAS FÚNEBRES: COMPREENSÕES FILOSÓFICAS E HISTÓRICAS

Diante do emaranhado de ideias e textos que hoje tenho em minha frente, meu coração permanece repetidamente estremeando-se toda vez que leio: a morte é necessariamente o destino de todos e todas. Se vou então gastar tantas horas de minha vida nessa escrita sobre a morte, espero, ao fim, despertar cada vez mais para a vida que o Sertão transpira, exala e perfuma. Todos(as) morreremos. Tomo esta premissa fundamental como ponto de partida dessa dissertação, motivada pelo desejo de que, o impacto que ela causa seja estruturador de reflexões, e assim, torne-se disparador de diálogos ao longo desta escrita, como falei anteriormente.

Este capítulo constitui-se como um alicerce que adentra as discussões sobre a morte. É o resultado das leituras feitas durante o levantamento teórico e no decorrer da disciplina “Leituras sobre a morte” ministrada pela Prof^a Dr^a Luciana Kind, no qual fui ouvinte no período em que estive em mobilidade²⁴ discente na PUC Minas, durante o primeiro semestre de 2015. A disciplina foi dividida em quatro eixos: a morte em diferentes campos do conhecimento, leituras psicossociais relacionadas à morte, leituras em saúde relacionadas à morte e a morte em autobiografias de processos de luto e nas artes. A gama de indicações de leitura sugerida pela docente e pelos discentes ao longo da disciplina me exigirá alguns anos a mais para conseguir esgotá-la.

Em muitos momentos o capítulo assume um tom mais generalizado sobre a morte porque acredito que seja importante antes de pensar o discurso situado compreender o panorama dos debates já produzidos sobre a morte. Portanto, esse capítulo trata-se de um esforço dialógico entre as produções sobre morte e meu campo de pesquisa com suas especificidades.

Para situar essa proposta de pesquisa no debate acadêmico sobre a morte em áreas rurais, lanço mão de publicações e diferentes teóricos(as) indicados(as) em orientação e por colegas do grupo de pesquisa. São artigos, dissertações e teses que entrei em contato através de levantamentos em bancos de dados e de indicações de leitura que recebi, dado o caráter coletivo do conhecimento. Quero frisar que parto da compreensão, como afirma Minayo (2010), que o levantamento teórico se trata de um processo permanente ao longo da pesquisa,

²⁴ Para a realização da mobilidade recebi o Auxílio Mobilidade Discente concedido pela Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco.

e não de um momento estanque, já que encontramos textos importantes em momentos diferentes.

Para a minha escrita da dissertação pude contar com um levantamento teórico na plataforma *online* da base de teses e dissertações da Biblioteca Virtual em Saúde-Psicologia (BVS-Psi Brasil²⁵) e no banco de dados da Scientific Electronic Library Online²⁶ (SciELO), realizado no ano de 2011 durante a pesquisa de Cordeiro (2011), intitulada “Biopoder, gênero e pobreza em contextos rurais: a regulamentação da morte e as práticas de resistência no Sertão de Pernambuco”. Destas publicações já coletadas nos dois bancos de dados eu realizei um refinamento tendo em vista publicações que enfatizassem a morte em contextos rurais e a morte para idosos(as). Posteriormente busquei pesquisas publicadas durante os anos de 2012 a 2015, nos mesmos bancos de dados utilizados pela pesquisa de Cordeiro (2011), e que discutissem a mesma temática enfatizada durante o refinamento²⁷.

O meu objetivo com este capítulo é trazer para o debate, inicialmente, diferentes perspectivas filosóficas sobre a morte e para isso eu lanço mão de Michel Foucault, Edgar Morin, Ernest Becker, Zygmunt Bauman. Em seguida intercalo o debate histórico e sociológico, para isso uso de autores como Philippe Ariés, e Norbert Elias. Por fim, começo a situar as práticas fúnebres a partir de um ponto de vista cultural e antropológico, entre autores como José Carlos Rodrigues, João José Reis e José de Souza Martins.

Acredito que a premissa fundamental no pensamento sobre a morte é dita por Rodrigues (1983/2006) em seu livro “O tabu da morte”, quando afirma que a morte é a única certeza absoluta no domínio da vida. Acontece a homens e mulheres, jovens e velhos(as), pobres e ricos(as), brancos(as) e negros(as). É, como sabemos, o evento derradeiro, cujo peso do acontecimento não pode ser negado, mesmo que, como diz Becker (1974/1995), no fundo do coração o indivíduo não acredite que ele vai morrer. Encontra-se, portanto, neste

²⁵ Disponível em: <http://newpsi.bvs-psi.org.br/cgi-bin/wxis1660.exe/iah/>

²⁶ Disponível em: <http://www.scielo.org/php/index.php>

²⁷ A BVS-Psi foi escolhida como fonte de pesquisa por se tratar de um instrumento desenvolvido fundamentalmente para contribuir para a atualização profissional do psicólogo. E a SciELO por se tratar de um banco de dados multidisciplinar, importante para a pesquisa já que o tema da morte requer incursões em vários campos de conhecimento. Portanto, opto por esses dois bancos de dados como uma forma de me situar dentro do debate produzido pela psicologia, que é o campo científico no qual esta dissertação se insere, e ainda assim, me permitir diálogos com a diversidade de campo de conhecimento encontrado na SciELO.

parágrafo, duas questões básicas ao falar sobre a morte: a inevitabilidade da morte e a negação da morte²⁸ por parte da sociedade ocidental.

Para pensar sobre a negação da morte, podemos partir das palavras de Loureiro (2000, p. 77), em “A velhice, o tempo e a morte”, quando afirma que apesar de o ser humano se reconhecer como finito, ou seja, mortal, “no fundo está convencido da própria imortalidade”. Assim, embora impactados pela morte e pela perda de pessoas queridas, vivemos como se nunca fossemos realmente morrer. Não refletimos diretamente sobre a nossa própria morte, ou seja, a morte nunca é possível quando se trata de nós mesmos(as).

Porém, é verdade: morre-se! Morreremos! Morro! Estes são imperativos a que ninguém escapa. Neste exercício de aceitação da mortalidade admite-se, inicialmente, a morte como algo impessoal e indeterminado, em seguida, admite-se a morte coletiva ou do próximo e, então, admite-se a própria morte (LOUREIRO, 2000). Nem sempre nesta mesma ordem. E o “pior” de tudo é que descobrimos que não se trata de uma probabilidade, mas de uma fatalidade. Digo “pior” porque não é por estar debruçada sobre esse tema que vou fazer uma ode à morte.

Na busca de estudar a morte estudei poesia. Bem me advertiu Cassorla (1991, p.18), ao dizer que, “estudar os mistérios da morte, por mais que se tente fazer ciência, acaba impelindo o(a) autor(a) para o terreno da poesia”. Seria penoso, eu, estudante ocidental do século XXI, que tem medo de morrer, escrever páginas e páginas de “morte, morte, morte” sem fazer uso de um *Carpe Diem*²⁹!

É o que recomenda Horácio no poema Odes, traduzido por Achcar (1994, p. 88):

Tu não indagues (é ímpio saber) qual o
fim que a mim e a ti os deuses tenham dado,
Leuconóe, nem recorras aos números babilônicos.
Tão melhor é suportar o que será!
Quer Júpiter te haja concedido muitos invernos,
quer seja o último o que agora debilita o mar Tirreno nas rochas contrapostas,
que sejas sábia, coes os vinhos e,
no espaço breve, cortes a longa esperança.

²⁸ É preciso levar em consideração que a negação da morte é vivida e compreendida de forma singular por cada pessoa. Com isso quero dizer que as características religiosas, filosóficas, históricas, econômicas e culturais de uma dada sociedade influenciam na negação ou não da morte por parte de cada indivíduo. Como exemplo é possível citar os homens-bomba que explodem seus corpos em nome da fé e que crê na morte como um martírio necessário para alcançar os bens no além-vida.

²⁹ Segundo Achcar (1994), *Carpe diem* é uma frase em latim traduzida como aproveite o dia, e que foi atribuída autoria ao poeta Horácio em seu poema Odes.

Enquanto estamos falando, terá fugido o tempo invejoso;
aproveite o dia, quanto menos confia no de amanhã.

Horácio nos alerta em seu poema que para que se possa dizer plenamente: “aproveitei o dia”, é preciso que nos preparemos para a morte. Foucault (2004), ao modelo de Sêneca, sugere uma opção: pensar a vida dentro do período de um dia, sendo a manhã a infância, o meio-dia a maturidade e a noite a velhice.

Sua ideia consiste, em viver o período de um dia como se toda a vida ali transcorresse. O autor considera cada hora do dia que se está vivendo como uma espécie de idade da vida, de modo que quando chegar o fim do dia terá se chegado de certo modo também o fim da vida (FOUCAULT, 2004).

Segundo Foucault (2004), trata-se de um exercício que conduz à premeditação dos males, o “exercício da morte”, como nomeia o autor, não se trata apenas de dizer a si mesmo: “Poderei morrer hoje”. Dentre as “práticas de si”³⁰, trata-se de experimentar o período de um dia, como se cada momento presente nele fosse o último momento da existência. Pensar que a morte nos alcançará no momento mesmo em que fazemos alguma coisa. Assim, conseguiríamos todos viver nos preparando para dormir e morrer e por fim conseguir dizer de fato: “eu vivi”.

Como observou Louis-Vicente Thomas (1975/1985, p. 24):

É no momento em que tomo consciência da minha finitude que cada instante de minha vida se carrega de todo o peso do meu destino. Cada um dos meus atos se inscreve nele como uma peça nova de uma edificação irreversível que continua por toda a duração de minha existência, deixando-me cada vez com o gosto do inacabado.

É possível observar dentre os estudos que tive a oportunidade de lançar mão que muitos buscam, por mais que ligeiramente, a produção de uma reflexão filosófica sobre a morte. Nesse campo Foucault tem sido muitas vezes mencionado, em suas obras referentes à fase nomeada como estéticas da existência.

³⁰ Foucault (1983/1990), ao buscar criar uma história dos diferentes modos pelos quais os seres humanos tornaram-se sujeitos, define as “Práticas de si”, como os modos de subjetivação na constituição do sujeito. Compreende que as “Práticas de si” não são inventadas pelo próprio indivíduo, mas são esquemas que ele encontra em sua cultura, que lhe são propostos e impostos por esta. As “práticas de si” são um exercício de si sobre si mesmo através do qual o sujeito procura se elaborar, se transformar e atingir certo modo de ser, tendo como ponto de vista sua morte. Algumas das práticas sociais que podem ser pensadas como “Práticas de si” são: as meditações e os exames de consciência.

Olhando de outro ponto de vista, Bauman (2008), lembra-nos do adágio latino “*memento mori*”, que significa, “lembra-te da tua morte”. Mas que não se dissocia do que foi dito anteriormente, visto que essa afirmação remete aos “exercícios da morte” foucaultiana, como uma orientação de luta contra o impacto entorpecedor da inevitabilidade da morte, a partir de então, encarada como parte integrante da vida.

Bauman (2008) afirma que uma vez este anúncio tenha sido ouvido, e que se tenha acreditado nele, não há mais necessidade de tentar esquecer a nossa mortalidade. Não é preciso mais desviar os olhos de sua inevitável chegada. O autor explica que lembrar a iminência da morte mantém a vida dos mortais no curso apropriado, dotando-a de um propósito que tornam preciosos todos os momentos vividos. Sua qualidade, porém, depende de como você vive sua vida antes de morrer. Vida e morte pode ser uma bem-aventurança, mas isso depende de como cada pessoa constrói sua vida ou desenvolve as “práticas de si”.

Diante do imperativo de saber viver e de preparar-se para morte, saberemos de fato como agir? Será que os idosos e as idosas no sertão pernambucano buscam se preparar para a morte? A única saída que encontro para essa questão está nas palavras de Martins (1983, p 16), quando afirma que “viver e morrer são correlatos”, portanto, ocorrem sem ensaios e ao mesmo tempo, ou seja, a vida já é em si uma preparação para a morte.

Martins (1983) usa a expressão “viver a morte” e explica que ela pode ser entendida, tendo em vista uma preparação para a morte, pelo menos de duas maneiras: como o ato de assistir ou sofrer a morte dos outros; mas também como viver a nossa própria morte. Ou seja, refletir sobre a nossa morte e sobre o tempo que ainda nos resta. Então, Martins (1983, p 16), ressalta: “parece que é um fato para o qual atentamos pouco: o de estarmos, ao mesmo tempo, vivendo e morrendo”. E assinala a necessidade de que conversas sobre a morte sejam trazidas para nosso cotidiano.

Apesar da necessidade, pontuada por Martins (1983), de se falar sobre a morte, percebi durante a produção das narrativas que uma inquietação envolveu os(as) idosos(as), como se fosse errado eu estar interessada nesse tema. Acredito que os interditos que envolvem os diálogos sobre a morte são tão fortes, e isso torna o tabu tão bem consolidado, que trazer esse assunto para as conversas cotidianas, como afirma Martins (1983), é praticamente um desafio. No caso dos(as) idosos(as) que entrevistei o estranhamento com meu interesse pelo tema foi grande, como se eu tocasse em algo proibido, afinal eu era uma jovem falando sobre

a morte e não se espera esse tipo de interesse de pessoas com a minha idade. Apesar dessa sensação que pairava, não senti que isso impediu que boas conversas fossem desencadeadas.

Mas, como falar cientificamente a respeito da morte? É com essa indagação que Rodrigues (1983/2006) inicia “O tabu da morte”, e que hoje me detêm horas diante de diversas perspectivas de compreensão da morte. Às voltas com esse questionamento, e na tentativa de não cair na armadilha de produzir um discurso fechado sobre a morte dentro da sociedade, acredito que “Eu sou mortal!”, é um imperativo que requer de cada pessoa em particular, a produção de um sentido para essa angústia que nos acompanha, e que não cabe em objetificações.

Com leituras historiográficas e sociológicas da literatura internacional sobre a morte (ARIES, 1977/2012; ELIAS, 1982/2001) e com leituras historiográficas e antropológicas nacionais (REIS, 1991; CASCUDO, 1974/2002, 1983; MARTINS, 1983; RODRIGUES, 1983/2006; BRANDÃO, 1986) foi possível estabelecer um diálogo entre estudos que abordam como a morte adentra o campo da psicologia social e da antropologia. Observo que um ponto comum entre estes estudos é o princípio de que diferentes culturas produzem modos diferentes de simbolização da morte.

Desse modo, Rodrigues (1983/2006), esclarece o processo de estudar a morte afirmando que estudar a morte comporta o estudo dos processos históricos de formação da nossa visão sobre a morte. Sendo assim, para estudar a morte é preciso estudar como a sociedade humana organizada produz práticas disciplinares³¹ em um processo de domesticação da consciência da morte na sociedade moderna (FOUCAULT, 1983/1990).

Compreendo, portanto, a importância de considerar como as transformações ideológicas e socioeconômicas, produzem um sistema de discursos e práticas sociais que configuram a morte na sociedade ocidental do século XXI. Nesse sentido, compartilho da perspectiva de Oliveira (2014, p.10), ao situar a morte não somente como um evento biológico, mas como um “fenômeno que é transbordado, inundado, contido e regulado pelo Estado e por marcadores sociais, como gênero, classe e geração”. Desse modo, compreendo a morte, segundo Martins (1983) como um fato natural e como tal ela é transclassista, mas que

³¹ Foucault (2004) em “Vigiar e Punir” afirma que a nova sociedade, filha das revoluções liberais, vê o poder disciplinar como a forma mais cabível e eficaz de garantir a ordem, substituindo os suplícios e espetáculos de execução pública de condenados à morte, na Idade Média, por instrumentos disciplinares caracterizados pela perda de um bem ou de um direito, exemplo: privação da liberdade, e punições referentes ao corpo como: redução alimentar, privação sexual, expiação física, masmorra.

também apresenta dimensões sociais e culturais, visto que constitui-se de modo desigual entre pessoas de uma determinada sociedade, e a partir de diferentes valores e significados.

Diante deste esforço de pensar a morte para a sociedade ocidental entendo que as concepções de morte de cada sociedade revelam as concepções de vida da mesma. Nesse sentido a sociedade se desenvolve não apenas “apesar” da morte e “contra” a morte, mas também porque ela se organiza pela e com a morte, na produção de modos disciplinares de subjetividade e coletividade (MARTINS, 1983).

Na clássica obra “A negação da Morte” de Ernest Becker (1974/1995), fica explícito que a ideia da morte e o medo que ela inspira perseguem o ser humano como nenhuma outra coisa durante toda a sua vida. Becker (1974/1995) afirma: Todos nós morreremos! Tal verdade que racionalmente é aceita e beira o óbvio, não encontra na cultura ocidental, tampouco no indivíduo, suporte sociocultural para manter-se em meio ao cotidiano.

Becker (1974/1995) é um antropólogo que psicanaliticamente busca compreender os esforços da sociedade ocidental em evitar a fatalidade da morte mediante a sua negação. O autor afirma que o ser humano não acha que vai morrer, apenas sente pena daquele que está ao seu lado. Acredita que todos são sacrificáveis, exceto si próprio. Com isso, afirma que é a partir da negação da morte que a sociedade civilizada se constitui através da esperança de que a ciência, o dinheiro e os bens destitua o ser humano de sua mortalidade.

A negação da morte faz parte da nossa vida cotidiana, provavelmente porque a sociedade moderna não prepara seus membros para enfrentar a realidade da nossa finitude, diz Becker (1974/1995). Esse autor, ao afirmar que o terror da morte é um sentimento reprimido em cada um de nós, cita Zilboorg, que por sua vez considera que o medo da morte é algo natural no ser humano dado a autoconservação. Aparentemente, como afirma Télis (1991), essas afirmações contrariam os dados históricos de que a negação da morte é um fato recente na sociedade ocidental e que é dependente de fatores culturais, religiosos e do avanço do progresso tecnológico.

Acredita-se que as coisas que o ser humano cria em sociedade tenham um valor e um significado duradouros, que sobrevivam ou se sobreponham à morte e à decadência. Nesse sentido, a análise das dimensões cultural e social da morte, permite compreender a negação e a alteração de significado que ela atravessa. Martins (1983, p. 23), afirma que: “Não são

apenas os(as) médicos(as) e os(as) enfermeiros(as) que negam a morte; a nossa sociedade ocidental também nega”. Entretanto é preciso pensar que existem diferenças entre as áreas urbanas e rurais da sociedade ocidental moderna. No Brasil, por exemplo, geralmente nas áreas urbanas a morte é escondida das crianças, é dito que os mortos estão dormindo, que viajaram, mascarando a aparência da morte. Porém, isto não acontece da mesma maneira em grupos indígenas, em comunidades rurais e em comunidades quilombolas.

Tenta-se vencer a morte a qualquer custo e, quando tal êxito não é atingido, ela é escondida e negada. Para Combinato e Queiroz (2006), a morte passou a ser sinônimo de fracasso, impotência e vergonha para o homem ocidental moderno. Com a chegada da modernidade a morte passa a ser compreendida como uma derrota, um fracasso na busca do prolongamento da vida, no uso das tecnologias médicas, das drogas farmacêuticas e da manipulação genética. Ligada a uma ação má, a um acontecimento medonho, que clama por uma recompensa, uma promessa de outra vida, ou por um castigo.

Lembro-me, então, da indagação de Foucault ao pensar a forma da sociedade moderna de conceber a morte, ele questiona: “Todas essas práticas em torno da morte seriam máscaras para ocultar sua insuportável presença? Todas essas cerimônias e tagarelices seriam um carnaval?” (FOUCAULT, 2011, p.441).

Ao questionar a razão para essa suposta negação da morte na sociedade ocidental, Rubem Alves (1991), afirma que a morte não nos aterroriza por falar do fim, ela nos aterroriza por nos falar da vida e das circunstâncias geradas pelo seu prolongamento. O autor diz que, na verdade, a morte sempre nos fala sobre aquilo que estamos fazendo com a nossa própria vida, e por fim, faz um arremate a respeito das compreensões sobre a morte produzidas atualmente.

Houve um tempo em que nosso poder perante a morte era muito pequeno. E, por isso, os homens e as mulheres dedicavam-se a ouvir a sua voz e podiam tornar-se sábios na arte de viver. Hoje, nosso poder aumentou, a morte foi definida como a inimiga a ser derrotada, fomos possuídos pela fantasia onipotente de nos livrarmos de seu toque. Com isso, nós nos tornamos surdos às lições que ela pode nos ensinar. E nos encontramos diante do perigo de que, quanto mais poderosos formos perante ela (inutilmente, porque só podemos adiá-la...), mais tolos nos tornamos na arte de viver. E, quando isso acontece, a morte que poderia ser conselheira sábia transforma-se em inimiga que nos devora por detrás. Acho que, para recuperar um pouco da sabedoria de viver, seria preciso que nos tornássemos discípulos e não inimigos da morte. Mas, para isso, seria preciso abrir espaço em nossas vidas para ouvir a sua voz. Seria preciso que voltássemos a ler os poetas (RUBEM ALVES, 1991, p. 15).

Este modelo de “morrer bem”, indicado no início do texto por Foucault e agora dito nas palavras de Rubem Alves, vivendo intensamente a vida até a sua última fase, passa a ser vista como a última oportunidade de trabalho sobre si, ou nas palavras de Foucault (1983/1990) de “práticas de si”, que o ser humano tem. Este modelo busca tornar a morte socialmente mais visível, de modo a ser concebida e vivida naturalmente como um evento que faz parte do ciclo da vida, e, para o qual, a pessoa deve se preparar. Assim, desconstruindo a negação que envolve a morte, a patologização da velhice e conquistando autonomia sobre esse momento de sua vida.

Segundo Rubem Alves (1991, p. 12), “da morte nada sabemos. Só sabemos as histórias contadas do lado de cá, palavras que sobre ela colocamos. Quem não fala sobre a morte acaba por esquecer a vida. Morre antes, sem perceber”. As palavras de Rubem Alves tem sido um acalanto para mim diante do universo teórico envolvendo o tema da morte.

O CONTEXTO HISTÓRICO DOS MODOS DE VISIBILIZAÇÃO DA MORTE NO DECORRER DOS SÉCULOS

A morte constitui-se como uma área de interesse das Ciências Sociais, desde o início do século XX, de acordo com Menezes (2004), dentre as investigações sobre a morte merecem destaque os estudos da tradição francesa³², bem como autores da antropologia inglesa³³ que trataram das representações e dos rituais de morte em seus estudos etnográficos. Entretanto, durante algumas décadas do século XX as pesquisas sobre a morte entraram em refluxo, o que resultou na produção de poucas referências sobre o tema neste período.

No campo das Ciências Sociais, a morte ressurge mais sistematicamente com tema de estudos a partir dos anos 1960, quando diversos(as) pesquisadores(as) perceberam um acréscimo significativo nas pesquisas relativas à morte, durante o século XX, em especial após a Segunda Guerra. Com a constatação das transformações sociais decorrentes do pós-guerra, a morte se tornou um campo privilegiado de observações.

Historicamente, várias formas de compreensão sobre a morte foram produzidas, algumas ainda se fazem presentes nos dias atuais, revelando aspectos socioculturais das

³² Os pesquisadores mais frequentemente citados são: Luis Vincent-Thomas (1975), Philippe Ariés (1977/2012), Mauss (1974); Hertz (1907).

³³ Geoffrey Gorer (1955).

comunidades em que elas estão inseridas. São exemplos: a morte domada, a morte interdita ou selvagem e a escamoteada mencionada por Ariès (1977/2012), a morte natural e morte barroca citada por Volvelle (1996/2010), a morte reumanizada, a escancarada e a morte contemporânea referida por Kovács (2011) e Menezes (2004).

Autores como Philippe Ariès em “A história da morte no ocidente – da Idade Média aos nossos dias” de 1977, e, Norbert Elias em “A solidão dos moribundos” de 1982 são, sem dúvidas, imprescindíveis na compreensão histórica das maneiras de significar e ritualizar a morte ao longo da história. Dois clássicos, sem os quais, a discussão histórica sobre a morte careceria de base e sustentação.

Philippe Ariès dedicou quinze anos de sua vida à pesquisa de testamentos, obras de arte, iconografias, documentos, fontes literárias, arqueológicas e litúrgicas, cemitérios e túmulos, a fim de melhor compreender como o homem relacionou-se com a morte ao longo dos séculos.

O autor organizou, para fins explicativos, quatro grupos básicos nos quais procurou descrever as características mais marcantes referentes aos modos de lidar com a morte ao longo do desenvolvimento histórico e sócio cultural. São eles: a morte domada; a morte de si mesmo; a morte do outro; e a morte interdita. Entretanto, cabe ressaltar que algumas características apresentadas nestes grupos configuram-se de modo semelhante, na construção dessa sessão opto por me ater apenas a morte domada e a morte interdita nos moldes da pesquisa de Ariès.

Segundo Ariès (1977/2012), o modo de lidar com a morte pode parecer quase imóvel através de longos períodos de tempo. Entretanto, em certos momentos ocorrem mudanças, frequentemente lentas, por vezes despercebidas, hoje mais rápidas e mais conscientes.

Por toda a Idade Média européia³⁴, a morte era entendida com naturalidade, fazendo parte do ambiente doméstico. As pessoas aceitavam os ciclos naturais da vida entendendo a morte como parte do destino coletivo da espécie, desse modo, o ser humano não ousava nem evitá-la, nem exaltá-la. Apenas a aceitava com resignação e vivia pacificamente junto a ela. Em geral, as pessoas pressentiam e sentiam o momento derradeiro que se aproximava, através

³⁴ Volvelle (1996/2010), comentando o trabalho de Ariès, afirma que na sociedade medieval coabitavam os vivos e os mortos, onde o cemitério se confundia com a igreja no coração da cidade.

de sinais físicos específicos, se preparando para ele conforme orientava as liturgias. Havia uma formalidade ritualística para tal momento (ARIÈS, 1977/2012).

Durante muitos séculos, essa percepção da morte perdurou entre as civilizações cristãs do Ocidente, portanto, nem sempre a morte foi vista como interdito ou como um tema detestável tal como é produzida nas sociedades industriais. Por muito tempo, um período de aproximadamente um milênio, a morte e os mortos não fizeram medo a sociedade, o que Ariès (1977/2012), nomeou como morte domada.

A morte domada é uma cerimônia pública e organizada. Organizada pelo próprio moribundo, que a preside e conhece seu protocolo [...] Tratava-se de uma cerimônia pública [...] Era importante que os parentes, amigos e vizinhos estivessem presentes. Levavam-se as crianças. (ARIÈS, 1977/2012, p. 34)

A situação consistia na imagem do moribundo no leito, rodeado por seus parentes e amigos, cumprindo assim as formalidades: o lamento da vida, o pedido de perdão aos companheiros, a prece declarando a própria culpa a Deus e recomendando sua alma aos céus, recebia a absolvição ministrada pelos sacerdotes, rezava a última prece e a aguardava pela morte em silêncio. E assim, numa cerimônia pública com todos os presentes, inclusive as crianças, aguardava-se a morte, de forma simples e sem caráter dramático (ARIÈS, 1977/2012).

Os mortos socialmente importantes eram enterrados no interior da própria igreja, os menos importantes eram enterrados em um terreno ao lado. Já os mortos com menor representatividade social eram enterrados em uma vala comum, que permanecia permanentemente aberta. Neste espaço, a população transitava, fazia comércio, namorava, brincava e participava de festas. Os mortos não eram considerados, como hoje, presenças inoportunas, em completa oposição à vida, características da morte interdita ou selvagem, assinalada pela total negação por parte da sociedade (ARIÈS, 1977/2012).

Essa negação foi propiciada pelo desenvolvimento tecnológico e a acessão da sociedade capitalista, que favoreceu todos os meios para que a morte fosse interdita na sociedade, culminando com a morte solitária nos hospitais. Ariès (1977/2012), ao se referir à morte interdita, cita atributos como: vergonha, fracasso, erro médico. Esse tipo de morte configura-se como um evento solitário, no qual a expressão do sofrimento deve ser suprimida. A caricatura que Kovács (2011) relaciona a morte interdita nos dias atuais, é a do ser humano que não pode morrer, com tubos em todos os orifícios do corpo, tendo por companhia

ponteiros e ruídos de máquinas. Desse modo, o ser humano é expropriado de sua morte, e produz-se um modo de morrer onde o silêncio impera.

Norbert Elias (1982/2001), por sua vez, produz uma crítica sociológica sobre a descrição histórica realizada por Ariès. Elias (1982/2001) argumenta que Ariès constrói uma visão romântica da morte na Idade Média. O autor afirma que a interdição social da morte está presente na Europa há mais de quinhentos anos.

O certo era que a morte era um tema mais aberto e frequente nas conversas da Idade Média do que hoje. A literatura popular dá testemunho disso. [...] Isso não quer dizer que fosse mais pacífica. Além disso, o nível social do medo da morte não foi constante nos muitos séculos da Idade Média. [...] A peste se tornou mais renitente e varria a Europa em grandes ondas. As pessoas temiam a morte ao seu redor. Pregadores e frades mendicantes reforçavam tal medo (ELIAS, 1982/2001, p. 21).

Rodrigues (1983/2006) ressalta que enquanto na Idade Média a morte acontecia sob o comando e vontade de Deus, a partir do século XVI, a morte é considerada natural, ou do contrário torna-se uma morte inaceitável e de causa externa ao próprio ser humano. O autor ainda acrescenta que nesse período o conceito de ‘morte natural’ emerge como um problema, uma vez que constitui o projeto de transformar a natureza do ser humano em imortal.

Ao mesmo tempo, a noção de morte natural é coerente com o espírito de classes que então emergem: ela é um protesto contra a brevidade da vida porque, se a morte não deriva mais do arbítrio das forças do além, mas de causas a que os homens estão submetidos enquanto partes da natureza, ela deriva, por conseguinte, de causas que os homens podem, senão abolir, ao menos controlar (eliminando morte violenta, morte precoce, morte casual...) Assim, a morte natural transforma-se rapidamente em uma aspiração e logo em um direito tácito das classes dominantes e emergentes, que passam a cultivar o ideal de morte natural, isto é, acompanhada medicamente, sem sofrimento e que acontece em idade avançada. A história da morte natural é também a da medicalização da morte e da ‘luta contra a morte’ (RODRIGUES, 1983/2006, p. 138).

Compreende-se, portanto, que a transição entre a morte domada/romântica e a morte interdita/selvagem são contemporâneas entre si e já se fazem anunciar entre os séculos XVI e XVII. Neste período, o sentido dramático dos funerais aumenta e a morte é entendida a partir da linearidade dos eventos de cada biografia (ELIAS, 1982/2001).

No âmbito da religiosidade, a morte também tem suas formas próprias de visibilidade. Faz parte do cristianismo a necessidade de preparação para o juízo final. Michel Volvelle (1996/2010) relaciona a arte barroca com a “morte barroca” como uma ilustração que em todo o tempo lembra os cristãos sobre a fragilidade e brevidade da vida para que a morte continue sendo pensada. Produz-se uma ritualidade sobre a morte, semelhante a morte

domada, onde se chora copiosamente, desmaia-se, grita-se e se quer morrer junto com o morto, a dor dos sobreviventes se torna insuportável. Talvez porque a morte tradicional, aquela arquitetada unicamente por Deus, começara a ser destituída pela medicina e o estudo das doenças.

Para a constituição da modernidade e do capitalismo, a partir do século XVIII, a preocupação era impor um conhecimento especializado e uma disciplina institucional a tipos diferenciados de fenômenos. Segundo Rodrigues (1995), acompanha a modernidade a exclusão dos mortos dos locais de proximidade dos vivos e colocam-se os mortos, juntamente com o lixo, cada vez mais longe do meio urbano, do convívio social, do ambiente de desenvolvimento econômico. Neste momento, os corpos humanos transformaram-se em instrumentos de produção.

Adoecer nesse contexto significa deixar de produzir, o que significa vergonha da inatividade, que deve ser oculta do mundo social. Segundo Martins (1983, p. 10), “nenhuma alienação foi mais brutal do que a do moribundo na sociedade moderna”, que ao deixar de ser senhor de sua morte, deixou de ser senhor dos momentos mais importantes e significativos da sua vida. A morte passou a ser cada vez mais isolada socialmente, conduzindo ao que Louis-Vincent Thomas (1975/1985) nomeou de “uma crise da morte no mundo contemporâneo ocidental”, ou o que Norbert Elias (1982/2001) nomeou de “a solidão dos moribundos”.

Nas palavras de Foucault (1983/1990), o século XVIII, é marcado pelo surgimento de uma nova forma de governar e consequentemente de morrer. Este é um momento em que se inaugura um novo regime de poder que tomou a vida, e não a morte, como seu fim último. O que especifica bem esta transição é a afirmativa usada por Foucault (1983/1990), de que “faz-se viver e deixa-se morrer³⁵”. O autor elucida que antes o regime de poder exercido pela autoridade do rei era imposto por meio da punição exemplar, o espetáculo público da morte, segundo o mesmo, “faz-se morrer e deixa-se viver”, é a marca desta época.

³⁵ Foi Michel Foucault que, ao discorrer sobre a transformação do poder soberano na Idade Moderna, identificou o que caracterizava o exercício da decisão soberana sobre a vida e a morte na Antiguidade na fórmula “fazer morrer e deixar viver”. Contudo, Foucault mostra que a gradual preocupação no cuidado com a vida e a saúde dos súditos, nos cálculos dos mecanismos de poder, bem como com a estatização do biológico no objetivo primário da biopolítica, define o caráter mais específico da biopolítica do século XX: já não fazer morrer, nem fazer viver, mas fazer sobreviver. Nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder de nosso tempo. A ambição suprema do biopoder consiste em produzir um corpo humano a separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala, o não homem e o homem: a sobrevivência (FOUCAULT, 1983/1990).

A habilidade dos aparatos de poder de promover a vida, ainda que por meio da morte, é o que o autor chama de biopoder. Desde então, a legitimidade do soberano não mais se basearia no poder de tirar a vida, mas no poder de produzir vida, otimizá-la, multiplicá-la e usá-la como instrumento de produção.

O foco do exercício do poder moderno se deslocou da morte para a administração calculada e otimizada da vida. De acordo com Foucault (1983/1990, p.136), “há uma nova maneira de se morrer nos dias de hoje. É o percurso lento pela medicina moderna”. Na era do biopoder, as técnicas de dominação e controle operam com uma noção de vida completamente diferente, transparecida pela “tirania do cuidado nos hospitais”. “Agora é sobre a vida, ao longo dos seus desdobramentos, que o poder estabelece sua dominação. O poder moderno opera na gradual desqualificação da morte” (FOUCAULT, 1983/1990, p. 138).

Nas sociedades industriais do século XIX, a visão da morte passou a ser ditada através da revolução higienista, ao afirmar que o convívio entre vivos e mortos é uma fonte extremamente importante de contaminação e doença. Surge, segundo Menezes (2004), a morte moderna administrada pelo saber e pela instituição médica. A morte que estava presente na sala de visita, descola-se para o hospital. A pessoa transforma-se em sua patologia, à medida que nega a experiência da morte e do morrer. Nos termos foucaultianos, este momento se define como o fenômeno da medicalização indefinida (COMBINATO; QUEIROZ, 2006; FOUCAULT, 2011).

Essa mesma sociedade industrial compreende que os mortos são seres que não produzem, não consomem, não respondem aos seus condicionantes, deste modo, não competem, não correm, não ligam para o tempo nem para o dinheiro. De acordo, Martins (1983), coloca que os mortos são marginais do sistema a nos lembrar que, por mais que nos empenhemos no processo competitivo de luta por ter, possuir, vencer, um dia seremos um marginal, um despojado. Diante da impossibilidade de encarar nossa projeção negamo-la.

Na modernidade emerge, por sua vez, o ser humano individualizado, o que fez com que o indivíduo passasse a se compreender como autônomo e singular. É importante, nesse sentido, lembrar Habermas (1984), que afirma que tal condição é exclusiva da modernidade, não estando presente em qualquer contexto pré-capitalista. Este indivíduo singular morre solitário nos hospitais.

Já por volta do século XX, segundo Rodrigues (1983/2006) se morre cada vez menos em casa cercado pela família, este modo de morrer torna-se característica das áreas rurais, das localidades mais afastadas dos centros urbanos. Nas cidades o moribundo é levado para o hospital, lugar privilegiado para morrer longe da comunidade e da própria família. Ao mesmo tempo em que se quer segredo para poupar o doente de sua provação final, se quer afastá-lo da sociedade para que ela própria seja preservada e não fique perturbada com emoções excessivas. A morte se torna um tipo de responsabilidade técnica da medicina.

Sobre os desdobramentos da morte no século XX³⁶, acredito que a fala citada por Kind (2009), sobre uma carta anônima encontrada no periódico *The Atlantic Monthly*, atribuída a uma viúva que presencia a rotina e os procedimentos hospitalares imputados ao seu marido, é suficiente para a elucidação da morte no tempo da ciência e da tecnologia.

Há uma nova maneira de se morrer nos dias de hoje. É o percurso lento pela medicina moderna. Se você está muito doente a medicina moderna pode te salvar. Se você está morrendo ela pode te impedir de fazer isso por um longo período... Para aqueles que acompanham e assistem, isso parece uma imposição terrível contra a vontade de Deus (ANÔNIMO, JAN. 1957, p.53).

A morte no hospital é, portanto, a morte desvinculada do contexto doméstico, que coloca diretamente nas mãos do médico o problema da sua administração. De acordo com Martins (1983, p. 44), na medida em que “não se morre mais em casa, a morte de cada um passa a ser administrada pelo médico no hospital, é ele que passa a controlá-la”. A expropriação da morte da sua dimensão simbólica cultural, e a sua desumanização reforçam, por sua vez, a concepção médica da dimensão meramente biológica do existir.

O século XX é marcado pelo definitivo afastamento social da morte. A morte do outro se torna dramática, insuportável para a sociedade dos vivos, como nomeia Kind (2013). Surgem novas formas de relação com a morte: a morte é invertida, escamoteada, ocultada, vergonhosa e suja. Interditou-se o luto a partir da Guerra de 1914, e tudo o que na vida pública lembra a morte. Nos lugares mais individualizados e mais burgueses do ocidente, a manifestação pública do luto e também sua expressão privada muito insistente, passou a ser considerado como algo de natureza mórbida. Segundo Ariès (1977/2012), a crise de lágrimas transforma-se em crise dos nervos; o luto torna-se uma doença e aqueles que o demonstram

³⁶ Para uma melhor compreensão sobre os debates produzidos no século XX sobre a morte como fato científico, a morte cerebral, o uso de tecnologias médicas para a manutenção da vida e os problemas morais que perpassam essas questões; sugiro a leitura do artigo “Máquinas e argumentos: das tecnologias de suporte da vida à definição de morte cerebral” de Luciana Kind.

eram tidos como fracos de carácter. Busca-se, então, o controle dos processos naturais e da morte causada por doenças, que deixa de ser corriqueira; a vida torna-se passível de previsões (ARIÈS, 1977/2012; MENEZES, 2004).

Em contrapartida, a morte que foi interdita no século XX, passa a ser escancarada no século XXI. Trata-se da morte que invade a vida das pessoas de forma impetuosa, dificultando a elaboração do luto, afirma Kovács (2011). Esse tipo de morte é uma característica do século XXI, definida pela visualização da morte nos programas de televisão, internet e rádio, inundando domicílios com uma enxurrada de imagens de corpos mortos. E com diversas representações nos noticiários, seja derivada de crimes violentos, suicídios, ou da exposição dos casos de doenças como a Aids e o câncer. Assim, a morte passou de uma morte domada, familiarizada e simples na Idade Média, para uma morte interdita, cujo escamoteamento e ocultamentos versam sobre a biografia individual e pelo esvaziamento das práticas funerárias, sob os princípios da não lembrança, não reverência, não lugar e não tempo (ARIÈS, 1977/2012).

No século XXI há predominância de doenças crônicas, cardiopatias, câncer, enfermidades neurológicas e Aids. Isto gera o que, Kovács (2011), define como medo, por parte das pessoas, de que o subtratamento de sintomas e o supertratamento na UTI, prolonguem a estadia das pessoas nos leitos dos hospitais e conseqüentemente o processo de morte. Talvez seja esse o motivo para debates frequentes sobre eutanásia³⁷, distanásia³⁸, suicídio assistido³⁹ e cuidados paliativos. Segundo Combinato e Queiroz (2006), as doenças colocam o indivíduo em contato com sua fragilidade e finitude; ou seja, a pessoa enfrenta muitas vezes dor e desamparo ao longo do tratamento. Ter a vida mantida com muito sofrimento, ficar solitário(a), perder a autonomia, tornou-se um dos nossos maiores temores atualmente. Esse temor envolve não só o medo do adoecimento, mas do envelhecimento também.

Várias formas de compreender a morte se fazem presentes no início do século XXI. Uma dessas modalidades é a morte reumanizada, que é abordada inicialmente por autoras

³⁷ A eutanásia é compreendida como o direito de matar. Trata-se da atitude de abreviar a morte de pessoas que se encontram em grande sofrimento psíquico. Tendo como preocupação primordial a qualidade de vida humana na sua fase final (SÁ; TORQUATO, 2011).

³⁸ A distanásia é o ato de prolongar a quantidade de vida humana a todo custo, mesmo quando intervenções terapêuticas são inúteis (SÁ; TORQUATO, 2011).

³⁹ O suicídio assistido é equivalente a eutanásia, mas se diferencia por ser uma decisão exclusivamente da pessoa doente, ou seja, a morte é consequência de uma ação do(a) paciente, que pode ter sido auxiliado, ou apenas observado por terceiros(as) (SÁ; TORQUATO, 2011).

como: Kubler-Ross e Cicely Saunders, em suas pesquisas com pacientes terminais e seus familiares na Unidade Terapia Intensiva. Reumaniza-se a morte quando se acolhe a dor e o sofrimento vindos dela. A pessoa doente volta a ser o centro da atenção, estando ciente de seu estado de saúde.

Atualmente, uma série de pesquisas voltadas para o cuidado paliativo traz a morte reumanizada ou contemporânea como referência. Neste momento surge o direito ao “bem morrer”, ou seja, busca-se uma morte com autonomia e dignidade, através de cuidados domiciliares, em internação ou em acompanhamento ambulatorial, enfatizando este modelo de “boa morte”. No qual, o sujeito mantém sua individualidade e autonomia até os últimos momentos de vida, seja expressando sua vontade conscientemente por meio da fala ou através de documentos previamente construídos, conhecidos como Diretivas Antecipadas de Vontade - DAV (HOTT, 2014; MENEZES, 2004).

COMPREENDENDO AS PRÁTICAS FÚNEBRES

Para compreender a pluralidade das práticas funebres, penso, portanto, que é preciso entender quais foram as circunstâncias sociais que contribuíram na produção dessa diversidade. Maristela Andrade (2009), em sua pesquisa intitulada “A religiosidade brasileira: o pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o processo sincrético”, aponta caminhos para esse entendimento. A autora atribui ao pluralismo religioso decorrente da colonização, as diferentes ondas migratórias que ocorreram no Brasil após a colonização, a diversidade de práticas relacionadas com a morte que a assimilação de diferentes culturas causa, já que cada cultura tem um modo próprio de lidar com o morto.

Reis (1991) produz uma compreensão histórica das principais práticas fúnebres presentes no município de Salvador – BA, no século XIX. Este autor argumenta que tanto os diferentes grupos africanos(as) quanto os(as) portugueses(as), advindos(as) da colonização brasileira e que habitavam Salvador nessa época, eram minuciosos(as) no cuidado com os(as) mortos(as), banhando-os(as), cortando-os(as) os cabelos, a barba, as unhas, vestindo-os com as melhores roupas ou com a mortalha ritualmente significativa. Porém, diferenciavam-se da seguinte forma: os diferentes grupos africanos geralmente tinham rituais mais complexos de

comunicação com o morto⁴⁰, como é o caso do culto ioruba dos eguns. E os(as) portugueses(as), de acordo com os preceitos da Igreja Católica, interessavam-se pela salvação da alma, intercediam pelos mortos mediante orações e missas.

Apenas no catolicismo popular os(as) mortos(as) ganham mais importância, porém, como afirma Cavalcanti (2015), a cosmovisão do catolicismo popular é mesclada por sincretismos étnico-religiosos. A morte encontra-se em meio ao catolicismo popular, como uma ocasião onde a tristeza mistura-se com a festa. No caso das áreas rurais, geralmente, os velórios possibilitam a oportunidade de reunir as pessoas e os parentes mais distantes (REIS, 1991; VERAS; MOREIRA, 2012).

De acordo com Bellato e Carvalho (2005), historicamente, o dado primeiro, fundamental da morte humana é a sepultura, simbolicamente compreendida como o que nos assegura nossa humanidade em relação aos demais animais. Estas autoras afirmam que a morte sempre suscitou emoções que se socializaram em práticas fúnebres, e não no abandono dos mortos, que por sua vez produz uma crença na sua sobrevivência após a morte.

Segundo Bellato e Carvalho (2005), as práticas fúnebres, frequentemente, são relacionadas com a imagem de uma passagem para outro estágio de existência, sempre como metáfora de prolongamento da vida, seja ela através de um sono, uma viagem, um nascimento, uma doença, ou através de uma entrada para a morada dos antepassados. Projeta-se, assim, a vida para um tempo indefinido, mas não necessariamente eterno. Essa mudança de estado do morto, no entanto, não deixa de provocar profundas inquietações na comunidade dos vivos, que serão transformadas, coletivamente, nas cerimônias fúnebres.

Pensando um pouco sobre a pluralidade religiosa no contexto fúnebre, lembro-me do documentário “A estrela oculta do sertão⁴¹” dirigido por Elaine Eiger e por Luize Valente no ano de 2005. O tema central é a prática de alguns costumes judaicos mantidos por algumas famílias do Sertão nordestino, inclusive em relação à morte. O documentário salienta que apenas algumas famílias são conscientes de que suas práticas tem uma raiz judaica, já outras ignoram completamente.

⁴⁰ Segundo Reis (1991), para os africanos a morte silenciosa era uma má morte. Sendo assim, era preciso que os cortejos fossem acompanhados por cânticos e valsas.

⁴¹ O documentário pode ser encontrado na íntegra no link a seguir: <https://www.youtube.com/watch?v=zM6dRc5mrtM>

Dentre uma variedade de costumes o documentário cita algumas características, no trato com o(a) morto(a), encontradas em comunidade rurais do Sertão nordestino, e que as pessoas mantêm sem saber ao certo o motivo. Ao longo das falas as pessoas justificam suas tradições dizendo que são costumes dos “antigos” (pessoas mais velhas) e que por isso são preservados. Em geral, essas práticas são: preferir ser enterrado no chão, algumas vezes sem o caixão; negar da possibilidade de cremação; não beber da água que existe na casa da pessoa morta; trocar toda a água dos potes na casa da pessoa morta; cortar as unhas, dar banho e vestir a mortalha da pessoa morta à noite; colocar pedras na base das cruzes encontradas nas estradas como forma de lembrar a pessoa morta, dentre outros. O documentário associa todas estas práticas a costumes judaicos. Em relação às cruzes erguidas à margem das estradas, isto é uma prática recorrente no Brasil e a atitude de colocar pedras na base das cruzes também pode ser vista em municípios do interior de Pernambuco como aponta a pesquisa de Oliveira (2014).

Muitos desses costumes podem ser encontrados na dissertação de Marjones Jorge Xavier Pinheiro, intitulada “Morte e judaísmo: transformações ao longo do tempo em Pernambuco”, do ano de 2012. O autor menciona que alguns costumes caracteristicamente judeus ou remanescente do judaísmo podem ser encontrados em Pernambuco, especialmente, em áreas rurais. Por exemplo: a orientação de que o corpo seja enterrado no chão, o passo a passo para a lavagem do morto, o imperativo de que o corpo morto não fique desacompanhado, o uso da mortalha branca e sem nós.

Desse modo, ao pensar os cuidados dirigidos ao corpo morto, Cascudo (1974/2002), afirma que em geral os procedimentos são voltados para o reconhecimento da duplicidade do ser e o reconhecimento de que a morte separa o corpo e a alma. O trato do corpo é físico dá-se através do amortilhar, velar, promover o funeral e sepultar; o corpo é mortal, e sua existência se encerra no sepultamento. A alma, porém, é imortal, cabe aos vivos apenas zelar para que maus espíritos não se aproximassem no momento da morte; fortalecendo a alma do morto com rezas e outros gestos.

Ao pensar os diferentes modos de lidar com a morte encontrados nos diferentes espaços brasileiros, Cascudo (1974/2002) relata algumas práticas associadas a ideia da morte como viagem. Por exemplo, os sapatos usados pelo defunto deviam estar limpos de poeira e areia, elementos do mundo dos vivos. Cascudo (1974/2002) diz que se entende que levando qualquer areia a alma volta saudosa, atraída pela recordação da família. Outro elemento que

ele também faz referência é ao simbolismo presente no interior das casas e os procedimentos rituais de trato do corpo morto, como por exemplo, a prática de colocar os pés voltados para a porta da rua e a vela na mão do moribundo, não fazer isso significa condenar a pessoa à escuridão. Estes costumes, também, têm relação com o judaísmo, como afirma Pinheiro (2012).

Thales de Azevedo (1987) nos conta mais sobre esse momento:

Na hora da morte punha-se na mão do moribundo uma vela acesa para que fosse ao encontro de Deus como “filho da luz” liberto das trevas do pecado pela comunhão eucarística recebida como viático, isto é, como provisão espiritual e mística da viagem para eternidade. A ministração da extrema-unção, agora designada como sacramento dos enfermos destinado a lhe tirar o sentido agourento tão temido, completava as condições do trânsito para o outro mundo. Fechar os olhos de o recém-falecido e juntar-lhe as mão segurando um crucifixo ou rosário, estender-lhe as pernas, vesti-lo com uma roupa formal, preta ou escura, cobrir-lhe o rosto com lenço eram outros gestos desse rito de passagem. Abriam-se as portas e as janelas para “facilitar a saída da alma” (AZEVEDO, 1987, p. 61).

De acordo com Martins (1983), no momento do velório, o morto deve ficar com os pés voltados para a porta de saída, ao mesmo tempo em que as janelas devem ficar fechadas, e a casa na penumbra, já que nesta ocasião a alma da pessoa morta está atraída pela luz da saída. Do mesmo modo, no enterro, o morto deve sair com os pés para fora, o inverso no nascimento, proclamação ritual da oposição de vida e morte, toda essa simbologia de espaço e movimento, assegurando a passagem do defunto para o território da morte.

Compreendo que a diversidade de práticas fúnebres existentes constrói um sistema próprio de comunicação com o(a) morto(a). Segundo Cavalcanti (2015), os(as) mortos(as) não rompem sua presença em meio aos vivos, mas requerem novas formas e novos códigos, que possibilitem a sua continuidade social. É assim que obrigações diante dos mortos e da morte são estabelecidas: o luto é ritualizado, o morto tem aniversário de nascimento e de morte, o próprio dia de Finados é um feriado nacional, para se lembrar de rezar pelos entes queridos (RODRIGUES, 1983/2006).

Entretanto, segundo Veras e Moreira (2012), é preciso observar que a globalização e o desenvolvimento de novas tecnologias favorecem a massificação de valores, gradativa aculturação e perda de algumas tradições e costumes, que conferem uma identidade cultural própria e que atingem as áreas rurais de maneira particular. Apesar de muitas áreas rurais ainda manterem suas antigas práticas fúnebres, atualmente, devido a uma crescente associação

entre tradição e atraso, e entre novo e progresso, é possível observar o desaparecimento de alguns antigos costumes.

Numa época em que “tempo é dinheiro”, a morte se tornou um negócio, diz Araújo (2012), em seu texto intitulado “A mercantilização da morte na sociedade de consumo”. Atualmente existem empresas especializadas em cuidar do(a) morto(a) e que também se encarregam de todos os serviços, depois que ele(a) morre. No caso brasileiro, o lançamento do primeiro plano funerário ocorre em 1970, hoje são milhares de planos à disposição. A alegação da oferta desses planos por parte das empresas é que precisamos de um planejamento para proteger as pessoas que amamos, pois, nossos familiares não poderiam ficar desamparados neste inevitável momento de dor e perda (ARAÚJO, 2012).

Entretanto, segundo Télis (1991), as pessoas da família e amigos(as) é que não desejam mais se encarregar da preparação do corpo morto e da organização do velório, destinando às empresas contratadas esse serviço. Porém, é possível observar que essa realidade só recentemente adentrou os meios rurais brasileiros, como é possível ver na pesquisa de Cordeiro (2011) e também nas palavras de Tia Filipa e de Catarina, ao falar sobre a segurança de ter um velório bem organizado através dos planos funerários fornecidos e sobre como as famílias não se responsabilizam mais com o trabalho referente ao corpo morto.

Depois que apareceu esse plano funerário a coisa melhorou. É assim: quem paga o plano tem o velório e quem não tem como pagar vai pedir a prefeitura. A prefeitura dá o caixão pra quem não pode de forma nenhuma. Está acontecendo assim o velório no sítio, na zona rural, está sendo assim. Quem pode paga o plano e tem bem feitinho, e quem não pode a prefeitura dá o caixão (Tia Filipa).

De um tempo pra cá, minha filha, a morte ficou assim: em todo lugar as pessoas pagam esse plano funerário, então ninguém tem mais trabalho de cuidar, de zelar, eles mesmos cuidam, botam as flores, arrumam direitinho. A gente não tem mais trabalho de família, não tem mais. O importante é não atrasar o pagamento. Agora se atrasar não tem direito a nada, se tiver um mês atrasado eles não fazem nada. Mas a gente tem o cuidado de não atrasar, porque a gente sabe que a morte vem por certo. A única coisa que a gente deve se preparar é pra isso. Você pode se preparar pra uma festa, mas não sabe se vai (Catarina).

Veras e Moreira (2012), em sua pesquisa intitulada “A morte na visão do sertanejo nordestino em tratamento oncológico”, afirmam que é possível observar o alastramento das redes de assistência funerárias no Sertão cearense. De acordo com estas autoras, as empresas funerárias presentes nas cidades visitadas disseminam uma nova forma do(a) sertanejo(a) lidar com as práticas funerárias. A morte ainda é vista como natural e inevitável, porém, suas práticas passam a serem, também, produtos, vendidos de forma padronizada, inspirados em

um ideal de modernidade. Intervindo nas práticas designadas à família ou parentes próximos, visto que geralmente estas empresas se responsabilizam de lavar o corpo, amortalhar, organizar o ambiente quando o velório é feito em casa, estar presente no velório em alguns momentos da madrugada, fazer o transporte do corpo para o cemitério, dentre outros.

Direcionando nosso olhar para o Sertão nordestino, é possível observar, como afirma Morais (2011), a presença marcante de uma religiosidade popular, expressa em rezas, benditos, ofícios e incelências⁴², e vivenciada de forma semelhante ao que Reesink (2012) relata. São canções e orações que fazem parte do cotidiano de comunidades tradicionais, geralmente, esses cantos e orações são entoados por mulheres conhecidas por cantadeiras de excelências. Estas comunidades atribuem sentidos a terços, novenas; que assumem funções diversas, como por exemplo, o poder das rezas em afastar os males do tempo e do corpo, rezas usadas para a passagem de indivíduos do mundo dos vivos para o mundo dos mortos, dentre outras.

Na pesquisa de Marluce Morais (2011), intitulada “Lamentos que encantam: as incelências e a religiosidade piauiense”, a autora enfatiza a permanência, no Sertão piauiense, de rezas, benditos e incelências para celebrar e acompanhar a passagem dos vivos para o mundo dos mortos e a existência de manifestações culturais transformadas em práticas como: “as peregrinações, os estandartes nos terreiros de tambor, as cantorias e as lamentações feitas por devotos que entoam as incelências, a partir de um latim matuto que cultiva a lágrima e irriga a dor” (MORAIS, 2011, p. 4). Compreende-se, portanto, que as rezas possuem a função não só de clamar aos céus pela alma do morto, mas também de ligar, e por sua vez reafirmar, a teia de solidariedade e piedade entre a comunidade.

Segundo Morais (2011), falar sobre práticas com a morte nem sempre sugere um retomar as tradições ou a produção de um relatório de como se enterravam os mortos no passado, mas por vezes implica em falar sobre manifestações religiosas que estão desaparecendo. Por isso a necessidade de adentrar o campo teórico das religiosidades para conseguir compreender o modo como cada sociedade se organiza para lidar com seus mortos. Tendo em vista que a busca por tradições e significações da vida religiosa, se explica como

⁴² As incelências são rezas ou lamentos expressam em forma de canção que marcam o momento da morte e que têm a função de celebrar, encomendar a alma e velar o(a) morto(a). Fazem parte dos rituais de bem morrer tradicionais presentes nos velórios do interior. São compostas por orações tradicionais e pelas rezas de devoção da pessoa morta, fazendo referência às vontades e aos desejos de como a pessoa morta gostaria que se procedesse ao seu velório. Juntam-se às incelências, os benditos, os ofícios, as Salve Rainha, assim como, as rezas tradicionais, as Ave-marias e Pai Nossos.

uma forma de compreender e se relacionar com o tempo, que para as sociedades rurais transcorre de um modo diferente, ditado pelo sol, pela chuva e o solo, na produção dos diferentes tipos de agricultura existente no Brasil (BRANDÃO, 2007).

3. ENTRE PAUSAS E SILÊNCIOS: UMA COMPREENSÃO SOBRE O ENVELHECIMENTO EM ÁREAS RURAIS DO SERTÃO PERNAMBUCANO

Este é um capítulo onde busco trazer para o debate as discussões que pude lançar mão ao decorrer da pesquisa e do levantamento teórico realizado nos bancos de dados da BVS-PSi e da SCIELO, igualmente no capítulo anterior. Neste momento busco inicialmente produzir um diálogo que fale a respeito da perspectiva teórica do envelhecimento que adoto para esta pesquisa, em seguida busco discutir algumas das características do envelhecimento para homens e mulheres, posteriormente, objetivo dialogar brevemente sobre o modo como se configura os(as) idosos(as) em áreas rurais considerando a realidade destes(as) como agricultores(as).

Estudar o envelhecimento sempre foi um dos meus principais interesses ao longo dos anos de graduação. Neste período realizei pesquisas na área da saúde mental de idosos(as) residentes em Instituições de Longa Permanência para Idosos⁴³ – ILPIs e com idosos(as) inseridos em projetos de universidades abertas à terceira idade, no caso, na Universidade Rural Aberta à Terceira Idade – URATI, *Campus* Garanhuns. Atualmente estudar os(as) idosos(as) rurais e pensar em todas essas pessoas que tive a oportunidade de entrar em contato, torna-se para mim uma demonstração do quanto o envelhecimento, como também a adolescência, juventude e a maturidade, são uma experiência singular no processo de desenvolvimento de cada pessoa (NERI, 2001).

Nesta construção parto do pressuposto apontado por Neri (2001), ao afirmar a existência de numerosos padrões de envelhecimento. Ela sugere que esse processo é uma experiência individual e heterogênea. Neri (2001) compreende o envelhecimento como um processo onde se implica uma concepção de subjetividade fundamentada na identidade individual, social, psíquica e de gênero. Trata-se de um processo influenciado pelas relações que cada pessoa estabelece e pelo autodesenvolvimento. Esta autora argumenta que o envelhecimento é uma experiência multidirecional e multidimensional, envolvendo um movimento dinâmico entre ganhos e perdas, num equilíbrio instável entre ambos, desde o

⁴³ As ILPI's são estabelecimentos para atendimento integral institucional, cujo público alvo é as pessoas tarde 60 anos ou mais, dependentes ou independentes, que não dispõem de condições para permanecer com a família ou em seu domicílio. Essas instituições, conhecidas por denominações diversas – abrigo, asilo, lar, casa de repouso, clínica geriátrica e ancianato – são diferentes de hospitais e consistem de residências coletivas, com regras de convivência e lógica de operação que varia de acordo com seu público.

início da vida até a morte. Desse modo, é necessário superar as ideias socialmente construídas de que o envelhecimento é um momento de limitações, marcando pela degradação do ser humano, já que se sabe que este é um processo individual.

De modo semelhante ao que Neri (2001) argumenta, Cheik et al (2003) afirma que o envelhecimento deve ser compreendido como um fenômeno que é biopsicossocial e que atinge o ser humano e toda a sua existência na sociedade. Ou seja, trata-se de um processo irreversível, marcado pelas experiências vividas e pelas singularidades do sujeito e da sua cultura. Considera-se que os ambientes físicos, político e cultural decorrentes das interseções de classe, gênero, raça e etnia em que a pessoa está inserida, podem facilitar ou dificultar a realização das atividades cotidianas e o processo de adaptação a possíveis necessidades que venham a surgir com o passar do tempo, acelerando ou retardando o envelhecimento. Desta forma, compreende-se que as condições de vida, e, nisto consideramos fatores como moradia, alimentação, saúde, lazer etc., estão associados à história de vida do(a) idoso(a) e refletem em seu processo de envelhecimento, dado ser esta uma experiência singular de cada sujeito.

Desse modo, lanço mão teoricamente de uma compreensão do envelhecimento não apenas como um produto da inevitabilidade biológica e psicológica, mas também como um produto da história de vida de cada um(a). Considero o envelhecimento como o fruto das trajetórias de vida e ideias das sociedades e das culturas onde os(as) idosos(as) estão inseridos(as), se desenvolveram e envelheceram.

Entretanto, Birman (1995) aponta que analisando diferentes períodos e sociedades, é possível perceber que a forma como a velhice⁴⁴, ou a terceira idade⁴⁵ é pensada sofre

⁴⁴O termo velhice merece um adendo. Tomo aqui “velhice” como sinônimo de uma fase da vida, como compreende Neri (2004). Porém, existem formas variadas de se conceber essa nomeação. Nas palavras de Beauvoir (1976/1990), por exemplo, acredita-se que só se deve falar em velhice quando, além da idade avançada, as deficiências e as perdas biológicas não forem mais esporádicas e contornáveis. Em sua argumentação ela toma a “velhice” como sinônimo de fragilidade e impotência.

⁴⁵ Tendo em vista que não é o objetivo deste trabalho debater as categorias sociais que usam termos como idoso(a), velho(a), velhote(a) e terceira idade, acredito que é importante apenas falar brevemente que estas nomeações fazem parte de construções sociais utilizadas para situar o indivíduo nas diferentes concepções de envelhecimento na sociedade. Uso, portanto a pesquisa de Rodrigues e Soares (2006), que busca esclarecer as definições/representações sociais para cada um destes termos. Estes autores esclarecem que na sociedade ocidental o envelhecimento é compreendido como parte do processo de desenvolvimento, desse modo a velhice é tida como uma fase da vida, o(a) velho(a) como um termo pejorativo para as pessoas com mais de sessenta e cinco anos de idade, o(a) idoso(a) para designar o(a) cidadão(ã) de direito, e terceira idade caracterizando um envelhecimento ativo e independente, voltado para a integração e a autogestão, e que abrange pessoas entre sessenta e oitenta anos, ditos “velhos(as) jovens”. Os autores ainda salientam que dentre estas categorias ainda encontra-se a quarta idade referente aos idosos(as) com mais de oitenta anos, conhecidos(as) como “velhos(as) velhos(as)”.

alterações a cada novo momento da história da humanidade e a cada nova etapa da história de vida do indivíduo.

Segundo Freitas, Ferreira e Motta (2002) cada sociedade de acordo com o tempo, em um ciclo de valorização e desvalorização, atribui valores e interesses diferentes à pessoa idosa, à temática velhice e, conseqüentemente, ao envelhecer. Portanto, entendo que para que se possa refletir adequadamente sobre o envelhecimento é necessário pensar historicamente e contextualmente sobre a produção dos sentidos relacionados à velhice.

No decorrer dessa seção busco entender como se construiu sócio historicamente a associação da velhice como um período de perdas e preparação para a morte. Assim, Concentino e Viana (2011), explicam que é preciso ter em vista que os eventos negativos frequentemente vividos na velhice são relacionados a fatos como: a morte de pessoas queridas, o desgaste do corpo, o fim das relações de trabalho, a aposentadoria e possível redução no rendimento financeiro, as restrições na mobilidade física, a diminuição do relacionamento social e familiar, dentre outros. São eventos que perpassam a dimensão física, profissional, social e familiar, e que são, muitas vezes, compreendidos como prejuízos ao longo da vida.

Nas palavras dos autores supracitados, convencionamo-nos a pensar que a velhice é um fato que remete a um confronto com a morte. Entretanto, existem visões⁴⁶ menos negativas sobre o assunto, que buscam modos de adaptação às novas circunstâncias e otimização dos recursos disponíveis. São formas de compreender a velhice enfatizando aspectos como dignidade e felicidade apesar de qualquer restrição ou limitação que ocorra nesse período.

Busco construir uma discussão sobre os aspectos sociais que influenciaram na construção da velhice como um período negativo. Para esse diálogo recorro a autores(as)

⁴⁶ Uma destas visões que buscam evidenciar os aspectos positivos do envelhecimento é a Teoria da Gerotranscendência postulada por Tornstam. Esta teoria ganha destaque ao afirmar que durante o envelhecimento a visão materialista da vida vai dando lugar a uma perspectiva mais transcendente da vida, que traz em si um maior contentamento com as singularidades da existência e desconstrói um pouco as representações negativas da velhice. A gerotranscendência envolve uma nova compreensão das questões existenciais fundamentais, que são separadas em três níveis. “O primeiro é o nível da dimensão cósmica da vida onde ocorrem mudanças nas definições de tempo e espaço, aumento na sensação de conexão com as gerações anteriores, nova compreensão da vida e da morte, aceitação da dimensão misteriosa da vida e se regozijar com uma gama de eventos e experiências” (TORNSTAM, 2003, p.13). Para mais informações sobre esta teoria sugiro a visita ao texto de Tornstam (2003).

como Ecléa Bosi (1994), Simone Beauvoir (1976/1990), Anita Liberalesso Neri (2001), Priscilla Melo Ribeiro de Lima (2008), no intuito de discutir o modo como a velhice é tratada na sociedade ocidental.

Segundo Lima (2008), em seu texto intitulado “A arte de envelhecer: um estudo sobre história de vida e envelhecimento”, até meados do século XVIII, nas sociedades ocidentais, as pessoas velhas eram sinônimo da sabedoria, dos costumes e dos valores locais e ocupavam lugar de prestígio nos conselhos comunitários. Nas palavras de Beauvoir (1976/1990, p. 32), trata-se de uma situação em que possíveis perdas cognitivas e físicas, baixa capacidade produtiva e econômica eram menos importante do que o fato de serem os(as) idosos(as) os(as) “detentores(as) do poder da tradição”.

De acordo com Lima (2008) foi a partir do século XIX que os valores sociais referentes à velhice começaram a se inverter, mais especificamente quando a sociedade passa a estabelecer que a riqueza do Estado está na qualidade da população. Durante este período começou-se a investir cada vez mais nas condições biológicas dos cidadãos, nas condições sanitárias, em novos métodos medicinais e programas de saúde pública com o objetivo de aumentar e melhorar a mão de obra do Estado e conseqüentemente suas riquezas materiais (LIMA, 2008). O que resulta no fortalecimento da medicina, na biomedicalização da saúde, da vida, da velhice, e na conseqüente associação entre velhice e doença.

Com a chegada do século XX, Bosi (1994) explica que a velhice passa a ser marcada pela desvalorização que de agora em diante é agregada também à improdutividade. Durante as últimas décadas deste século, Beauvoir (1976/1990) afirma que a velhice passa a inspirar repugnância biológica e é rejeitada de forma sutil. A família, neste momento, passou a oprimir seus(as) velhos(as) de forma velada, com cuidados exagerados que os paralisam ou depositando-os em abrigos ou casas de repouso. Desse modo, a pessoa que estão na velhice torna-se definitivamente um resíduo social.

Hoje em dia, no Brasil do século XXI, apesar das diversas políticas públicas existentes no intuito de promover e garantir o bem-estar da população idosa percebe-se que certas políticas, sejam de emprego, saúde ou no domínio da prestação de cuidados, sendo eles domiciliares ou institucionais, tendem a contribuir para a compreensão da população idosa como uma categoria social e economicamente dependente. Ou seja, existe uma atual tendência a pensar que as pessoas idosas são tomadas pela inatividade, mas sem

necessariamente apresentarem alguma limitação aparente (NERI, 2001). Todavia, isto é uma argumentação que nem sempre se encaixa nas áreas rurais, já que em muitos casos o(a) idoso(a) mantém alguma atividade ligada à agricultura e/ou ao cuidado do lar.

É possível perceber que o aumento crescente do número de idosos(as) fez com que em grande escala a idade deixasse de ser decisiva para um status social respeitável e atenuasse o valor do papel social do(a) idoso(a) que passa a ocupar um lugar marginalizado junto à sociedade. Segundo Dias (2005, p.39), “trata-se da construção e representação social da velhice enquanto tempo de dependência e segregação: cuidados, serviços e lazeres para os(as) velhos(as); os(as) que não são velhos(as) trabalham”. Sendo assim, a vida que é proposta aos idosos(as) permanece fora daquela que é valorizada social e culturalmente.

Todavia, Minayo e Coimbra Júnior (2011) dizem que os(as) idosos(as) resistem aos rótulos⁴⁷ que a sociedade lhes impôs. Não adaptando à ideia de recolhimento interior como eufemismo para o afastamento do trabalho, da inatividade como rotulação dos aposentados(as), o acúmulo e prevenção de patologias como forma de medicalizar a idade; as festinhas da Terceira Idade como mecanismo de infantilização dessa etapa da vida, dentre outros termos que não esclarecem em nada as diferentes formas de envelhecer.

Até o momento, quase sempre outros atores têm falado pelos idosos. Se a focalizá-los existem vários tipos de lentes, as fotografias das câmeras curiosas costumam não ir além de luzes, sombras e cores que as aparências revelam. E como os que observam são parte da perspectiva que adotam, o que fica das imagens são a contundência dos sinais de desgaste dos corpos, os vincos nas faces, a voz mais cadenciada, o andar mais vagaroso ou trôpego, a queda inexorável dos músculos e a fragilidade dos movimentos. Esse retrato, que é feio em relação aos padrões de beleza que adotam o jovem como símbolo, costuma receber um veredicto de quem o produz e de quem o contempla. É o veredicto que assinala a velhice como problema e como doença (MINAYO; COIMBRA JUNIOR, 2002).

O Relatório da Pesquisa Anual de 2007, World Economic and Social Survey, publicado pelas Organizações das Nações Unidas, indaga “How old is old?” (Quão velho é velho?)⁴⁸. A visão deste relatório reafirma o que já foi dito anteriormente, ao afirmar que a velhice não tem o mesmo significado em todas as sociedades e nem corresponde a um intervalo determinado de vida, em função da constante expansão da esperança de vida. Desse modo, é preciso partir do princípio de que as pessoas são consideradas velhas não só porque estão chegando à última fase de vida.

⁴⁷ A realidade referente aos rótulos ou estereótipos, produtores da exclusão social que acompanha a velhice, podem ser observadas e analisadas nas discussões produzidas por autoras como: Simone de Beauvoir (1990) e Ecléa Bosi (1994).

⁴⁸ Disponível em: < <http://timetoactrio20.org/pdf/pt.pdf> >.

Este relatório salienta a importância de que as pessoas idosas mantenham a prática constante de atividades relacionadas com a educação, motivação, saúde, cidadania, dentre outros. Visto que são meios muito citados para a formação e manutenção de redes sociais e para o fortalecimento das capacidades cognitivas de idosos(as), hábitos que têm por resultado a construção de um envelhecimento bem-sucedido⁴⁹ (NERI, 2001).

De acordo com Neri (2001), a velhice pode ser vivenciada de forma bem-sucedida quando há qualidade de vida presente na vida atual do(a) idoso(a). Para isto é preciso que mantenham os domínios físicos e psicológicos, nível de independência, relações sociais adequadas que supram as necessidades da pessoa e lhe forneçam suporte social e emocional, entre outros aspectos. Desse modo, para que se atinja este modelo de envelhecimento bem-sucedido é preciso, ao modelo do que propõe Bosi (1994), que os(as) idosos(as) tornem-se responsáveis de toda a sociedade.

HOMENS E MULHERES ENVELHECENDO EM SOCIEDADE

A velhice é socialmente construída pelos diferentes atores e atrizes que lidam diretamente com as tramas do envelhecer. Tendo em vista a experiência cotidiana das múltiplas formas de envelhecimento e a diversidade de discursos e debates acerca deste processo, é possível observar que a velhice passa a ser um campo de interesse de diferentes áreas, como é o caso da gerontologia social, medicina, psicologia, serviço social, antropologia, entre outros. O que gera uma grande quantidade de estudo sobre o tema.

Entretanto, ainda existe uma carência de estudo que enfatizem as diferenças existentes entre os homens idosos e as mulheres idosas. Para esta sessão lanço mão das pesquisas de Alda Brito da Motta como sustentação deste debate. Ela chama a atenção para o fato de que os estudos feministas, habitualmente, não enxergam os diferenciais de idade. Sendo este um debate que requer um olhar interseccional⁵⁰ considerando as gerações na complexidade da estrutura social (BRITO DA MOTTA, 2013).

⁴⁹ Envelhecimento bem-sucedido é uma perspectiva sobre o envelhecimento que defende que a velhice deve ser acrescida de vida ativa. Constitui-se como um envelhecimento que ocorre acompanhado com qualidade de vida e manutenção da autonomia dos indivíduos, buscando preservar a oportunidade de os(as) idosos(as) continuarem a participar da sociedade, e minimizar as possibilidades de exclusão social (NERI, 2001).

⁵⁰ A expressão “um olhar interseccional”, refere-se à ideia de interseccionalidade como uma perspectiva de leitura das várias dimensões da vida social, no caso, das mulheres idosas rurais. Trata-se de um modo de

Uma argumentação semelhante pode ser encontrada em Albuquerque, Sousa e Martins (2010), quando afirmam que é possível observar que existe um número crescente de estudos desenvolvidos na psicologia voltados para discussões sobre os modos de envelhecimento, entretanto são poucos os estudos que enfatizam a população do campo, em especial, as mulheres idosas residentes em ambientes rurais.

Entendo que em cada faixa etária somos levados(as) a adotar certos tipos de práticas, os quais são influenciadas pelos aspectos sócio culturais da comunidade onde habitamos, e que ditam o modo como devemos viver em determinada idade. Segundo Neri (2001), tanto os homens como as mulheres aprendem a ser idosos(as), ou seja, aprendem quais comportamentos e visões de mundo são adequados.

Tanto nas áreas urbanas como nas áreas rurais esses conceitos fazem-se presentes, já que mesmo que as pessoas sejam residentes de um espaço reconhecido como rural, suas vidas ligam-se por diferentes razões aos espaços urbanos. Seja através dos vários meios de comunicação existentes hoje em dia ou das eventuais idas aos centros urbanos. Porém, nas áreas rurais os(as) idosos(as) significam a velhice de forma diferenciada porque eles(as) geralmente assumem funções importantes na família, devido a colaboração financeira que eles(as) podem dar quando são aposentados(as), independentemente de serem homens ou mulheres (GUSMÃO; ALCANTARA, 2008).

Segundo Brito da Motta (2013) na modernidade, a vida social apresenta-se impregnada tanto de etarismo⁵¹, quanto de sexismo⁵². Sendo que a discriminação contra a idade se apresenta de forma menos evidente do que o sexismo, visto que é mais naturalizado pela evidência dos limites físicos e psíquicos que às vezes acompanham o envelhecimento. Ao pensar sobre as formas de discriminação, é preciso destacar que estou me limitando a discutir a partir dos marcadores de gênero e idade, não embarcando nas discussões de raça, apesar deste ser um marcador importante em qualquer discussão social.

compreensão que rejeita a separação de categorias analíticas e de identidades, abarcando assim a diversidade de componentes políticos, culturais e psíquicos relativos a toda pessoa e contexto histórico analisado.

⁵¹ Etarismo, discriminação etária ou generacional, é um tipo de discriminação contra pessoas ou grupos baseado na idade. Embora etarismo possa se referir ao preconceito contra qualquer grupo etário, a discriminação por idade está geralmente associada aos(as) idosos(as).

⁵² Sexismo é uma atitude de discriminação fundamentada no sexo. Tanto homens como mulheres podem ser sexistas quando associam comportamentos discriminatórios ao sexo da pessoa que os pratica. Entretanto, geralmente o sexismo é tomado em referência a atitudes machistas.

Como analisa Britto da Motta (2011), para a mulher foram atribuídas características sociais como: domesticidade, repressão social e sexual, dificuldade de acesso e permanência no mercado de trabalho, desigualdade de formação e de condições de trabalho em relação às dos homens, incapacidade para a política e uma apropriação social do seu corpo expressa no controle familiar e na medicalização das suas funções reprodutivas. Estas situações vêm diminuindo na sociedade graças às lutas de movimento sociais, entretanto, ainda é uma cruel realidade para muitas mulheres, e principalmente para as mulheres idosas.

É difícil pensar sobre a própria categoria “mulher idosa”, sendo ela tão plural. Como diz Brito da Motta (2011), em seu texto “As velhas também”, é só recordar das diferentes idosas que se vê na rua: pobres, ricas, brancas, pretas, pardas; urbanas, agricultoras. Essa pluralidade é refletida também na imagem tradicional da mulher idosa, antes tomadas como ranzinzas ou doces avós, atualmente é possível ver mulheres que assumem a imagem de pessoas dinâmicas, saudáveis, livres, sexuadas e criativas, que contrariam o princípio do(a) idoso(a) inativo(a) e doente.

Conforme Camarano (2004) em seu estudo sobre os indicadores de condições de vida, as mulheres idosas predominam entre os homens idosos, principalmente entre os mais idosos (acima de 80 anos), existindo também uma maior proporção de viúvas do que em qualquer outra faixa etária, o que poderia ser associado a maior mortalidade masculina no campo, o que aumenta a probabilidade de sobrevivência da esposa.

A maior expectativa de vida das mulheres idosas influencia também os arranjos familiares, levando-as a coabitar em famílias extensas, formadas não só por pai, mãe e filhos(as), mas também por noras, genros, netos(as), dentre outros parentes. De acordo com Camarano (2004), os homens idosos têm maior probabilidade de viverem com cônjuge do que a mulher idosa; e as mulheres idosas têm maior probabilidade de viverem em arranjos extensos.

Segundo Alcântara (2009), há uma predominância de mulheres idosas viúvas no meio rural. Relaciona-se a isto a possibilidade de os homens permanecerem por períodos mais prolongados expostos a agrotóxicos e pesticidas, acarretando seu adoecimento e morte e resistência a fazer tratamentos médicos. Quanto à saúde, as mulheres idosas apresentam maior quantidade de queixas relacionadas a mau estado de saúde, entretanto, este fenômeno surge associado a baixos índices de visitas aos serviços de saúde, a recursos financeiros

insuficientes, ausência de transporte, uso de automedicação, escassez de profissionais e postos de atendimento nas áreas rurais. Toda a argumentação construída por Alcantara (2009) e mencionada aqui, é possível de ser elucidada pela narrativa de Tia Filipa, que reclama, em tom de protesto, por seus direitos e aponta a negligência política diante das dificuldades encontradas pelas pessoas que vivem no campo.

Ao considerar que existem práticas sexistas entre homens idosos e mulheres idosas residentes no campo, a pesquisa de Heck e Langdon (2002) em comunidade rural do Rio Grande do Sul, aponta que algumas destas práticas foram readaptadas apesar de continuarem a existir. Os autores afirmam que existem situações nas quais homens secam a louça, seguram as crianças em público durante o ritual da missa e auxiliam na ordenha das vacas. As mulheres participam da vacinação e da alimentação dos porcos, realizam atividades não mecanizadas da lavoura, assumem parte da contabilidade que exige controle cotidiano, como anotações da quantidade de litros de leite entregues à indústria por dia etc. Essas e outras atitudes repercutem futuramente na velhice, já que a mulher e o homem começam a perceber que podem ocupar outros lugares quanto às suas atribuições sociais e familiares.

Entretanto essas adaptações das configurações sociais não impedem a perpetuação de circunstâncias sexistas no campo. Reafirmo aqui o conceito de sexismo como a perpetuação de hierarquias de gênero em determinadas esferas da sociedade. Como por exemplo, é possível observar na pesquisa de Fiúza et al (2009), a respeito da busca e acesso por parte das mulheres agricultoras às tecnologias agrárias. De acordo com esta pesquisa, a questão da desigualdade das mulheres agricultoras referente à possibilidade de acesso a conhecimentos tecnológicos está relacionado ao fato de seu trabalho ser concebido como ligado à esfera reprodutiva, de cuidado da casa e da família, e a ideia de que a mulher não tem habilidade para lidar com tecnologia.

Em relação à divisão do trabalho por gênero, na agricultura, ainda hoje as mulheres ocupam uma posição subordinada ao homem e seu trabalho permanece figurando como ajuda, mesmo quando elas trabalham tanto quanto os homens ou executam as mesmas atividades que eles (FIÚZA et al, 2009). Sabe-se que historicamente o trabalho da mulher é considerado por muitas pessoas, improdutivo, já que abrange o campo dos cuidados com a família, alimentação, saúde, educação e higiene (BRITO DA MOTTA, 2011).

Estas tarefas, consideradas domésticas e por vezes, não valorizadas economicamente pela sociedade, no caso das mulheres agricultoras, são executadas na maioria das vezes concomitantemente com as tarefas relacionadas ao cultivo da terra e manejo de culturas. Sendo que com a velhice e a aposentadoria essa realidade tem tomado uma nova configuração nas áreas rurais.

Segundo Minayo e Coimbra Júnior (2011), no Nordeste, 58,6% das mulheres aposentadas e pensionistas são chefes de família. É possível observar que nas áreas rurais o acesso a este benefício se mostrou ainda mais favorável às mulheres idosas inseridas em um regime de agricultura familiar, favorecendo sua proteção social e autonomia, já que anteriormente o critério legal de amparo do FUNRURAL era exclusivo ao homem, ou como dito antigamente, a “cabeça da família⁵³”. O acesso a este benefícios favoreceu a construção de um novo perfil socioeconômico a respeito dos(as) idosos(as), no qual permitiu que a maioria pudesse permanecer morando com familiares em estabelecimentos rurais familiares na condição de responsáveis.

Desta forma, a implementação da previdência rural universal para idosos(as), tornou-se uma das questões importantes a se considerar quanto a pessoa idosa rural, como afirma Delgado e Cardoso Júnior, (1999). Esta realidade e sua equiparação de condições de acesso para homens e mulheres, implica em uma revalorização das pessoas de idade no espaço familiar, visto que ao terem acesso a renda da aposentadoria, obtêm uma espécie de salvaguarda de subsistência familiar, invertendo o caráter de assistidos(as) para o de assistentes, no contexto da estratégia de sobrevivência.

OS IDOSOS E AS IDOSAS RESIDENTES EM ÁREAS RURAIS: COMO SE CONFIGURA O ENVELHECIMENTO PARA O(A) AGRICULTOR(A)

No Brasil, cerca de 20% da população idosa reside em ambientes rurais, como aponta Albuquerque e Pimentel (2004). Estes dados fazem com que as questões referentes ao envelhecimento se tornem um tema imprescindível para o debate sobre as políticas públicas rurais.

⁵³ Termo utilizado por Delgado e Cardoso Júnior para designar como o PRORURAL/FUNRURAL denominavam o homem.

Desse modo, é preciso compreender que, segundo Wanderley (2000), o mundo rural é uma categoria histórica que sofre modificações com o passar do tempo. Assim, não se constitui como uma essência imutável que poderia ser encontrada em cada sociedade. A autora afirma que cabe, portanto, ao pesquisador(a), compreender as formas deste rural nas diversas sociedades passadas e presentes. Assim se figura o esforço de entendimento da civilização agrária⁵⁴ como a forma primária sob o qual se desenvolveu a ruralidade e o *continuum* rural-urbano como expressão das relações entre dois polos que se inter-relacionam.

Ao argumentar sobre o *continuum* rural-urbano, Wanderley (2000) afirma a importância de se compreender essa relação já que ambas não se explicam por si mesmo, e dado a aproximação existente entre a área rural e a área urbana, sendo ela espacial e social. São partes da sociedade com forças e dinâmicas sociais próprias que se influenciam. Há nesta relação, denominada como um *continuum*, uma complementaridade e interdependência, que apontam para modos particulares de utilização do espaço e da vida social, ou seja, de produção de ruralidades⁵⁵.

Ao buscar compreender o envelhecimento nas áreas rurais e urbanas na região nordeste brasileira, Cabral et al (2010), pontua que as condições de vida da população idosa que envelhece nas zonas rurais têm algumas especificidades marcadas pela predominância de fatores como: pobreza; isolamento, visto que a migração dos(as) jovens para as áreas urbanas em busca de estudo ou trabalho faz com que em geral permanecem apenas os(as) idosos(as) no campo; baixos níveis educacionais, já que a educação nas décadas iniciais do século XX era privilégio das elites; residências precárias; limitações de transportes; problemas crônicos de saúde e um acesso mais difícil as políticas de assistência e de saúde.

Em contrapartida, nas áreas urbanas o excesso de estresse e fatores ambientais decorrentes do processo de urbanização e industrialização promovem padrões de morbimortalidade geralmente encontrados em idosos(as). Tendo em vista que o aumento da longevidade não foi acompanhado de melhoras nas condições de vida (poder aquisitivo, alimentação, etc.), e de saúde, é possível afirmar que surge um novo perfil epidemiológico,

⁵⁴ Historicamente a civilização agrária remonta ao período colonial, e está diretamente associada ao processo de colonização e modo de ocupação do Brasil. Este fato produz, conforme Wanderley (2000) a configuração urbano rural que se observa na sociedade brasileira atual.

⁵⁵ Ruralidades, em seu sentido geral, diz respeito às particularidades do espaço rural, às múltiplas racionalidades voltadas ou não à lógica do mercado, às relações, a pluriatividades, às representações e aos sentimentos de pertencimento, referidos ao meio rural e aos modernos processos de integração campo-cidade (WANDERLEY, 2009).

com acentuada redução de doenças infecciosas e predomínio das doenças crônico-degenerativas entre os(as) idosos(as) urbanos(as) (ALVES, 2007). Esse perfil requer políticas públicas que garantam atenção integral à saúde da população idosa, enfatizando o envelhecimento saudável e ativo.

Beltrão, Camarano e Mello (2004), verificam que a partir dos resultados obtidos com os avanços em termos de seguridade social rural⁵⁶, entre 1982 e 1992, os(as) idosos(as) foram impactados(as) positivamente em sua renda familiar, gerando com isso, redução da pobreza e mudanças nos arranjos familiares, com um aumento crescente de idosos(as) nas famílias. Os benefícios rurais passam, então, a desempenhar um papel importante na redução da pobreza e na melhoria da distribuição de renda para os(as) idosos(as).

É possível esquematizar um rápido paralelo entre as atividades mantidas entre os(as) idosos(as) rurais e os(as) urbanos(as). Perez et al (2012) discute que os(as) idosos(as) pertencentes a classe média, que residem em cidades, têm a oportunidade de participar de grupos da Terceira Idade, local onde vários(as) idosos(as) encontram um novo sentido para as suas vidas. Em muitos casos, na zona urbana, eles e elas praticam atividade física e frequentam centros de convivência do idoso, participando de atividades lúdicas com gincanas e bailes. Na zona rural, o lazer dos(as) idosos(as) consiste, basicamente, em frequentar a igreja e eventos religiosos, visitas a familiares ou vizinhos. Isto também é a realidade de muitos(as) idosos(as) urbanos(as) pertencentes as camadas mais pobres da população.

Sendo assim, entende-se que existem alguns aspectos que particularizam o modo de envelhecer nas áreas rurais e que as histórias de vida dos(as) idosos(as) são marcadas pelas e configurações sociais, políticas, econômicas e ambientais que vivenciam durante sua existência, no entanto, é preciso partir do princípio que o processo de envelhecimento é um fenômeno que envolve as singularidades inerente as vivências de cada pessoa em particular.

⁵⁶ Com a Lei 8.213, de 24 de julho de 1991, que dispõe sobre os “Planos de Benefícios da Previdência Social” os/as agricultores/as e extrativistas que trabalham individualmente ou em regime de produção familiar têm direitos aos benefícios previdenciários. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/leis/L8213cons.htm>.

Beltrão, Camarano e Mello (2004), afirmam que desde a implantação do PRORURAL/FUNRURAL (1971-1992), surge o regime de universalização de atendimento aos idosos e inválidos do meio rural, previsto na Constituição de 1988. A partir daí, introduziu-se o princípio de acesso universal de idosos e inválidos de ambos os sexos à previdência social, em determinado regime especial, cuja principal característica é incluir o setor rural, constituído pelo produtor(a), parceiro(a), meeiro(a) e o(a) arrendatário(a) rural, o(a) garimpeiro(a) e o(a) pescador(a) artesanal, bem como seus respectivos cônjuges que exerçam suas atividades em regime de economia familiar sem empregados permanentes.

4. UMA VOLTA EM HISTÓRIAS E AFETOS: A NARRAÇÃO DOS IDOSOS E DAS IDOSAS

Admito que o trabalho de análise apesar da exaustão emocional que provoca tornou-se a atividade mais prazerosa que realizei ao longo do curso de mestrado. É um momento de grande afetação e encantamento, marcado pela lembrança dos olhares e das vozes dessas pessoas, que para mim são um símbolo de resistência e amor ao sertão. Compartilhar com os idosos e as idosas suas histórias é com certeza a mola propulsora de minha pesquisa. O meu desejo é que você, leitor ou leitora desta dissertação, sinta ao longo de cada narração os abraços que recebi de cada um e uma depois de me contarem histórias tão caras e muitas vezes mergulhadas em saudade.

De acordo com o que já foi dito no primeiro capítulo que explica a abordagem teórico-metodológica desta pesquisa, a análise temática de narrativas requer a criação de códigos referentes aos dados do tema em análise. Segundo Gibbs (2009), trata-se de um trabalho onde várias passagens são identificadas ao longo do texto analisado e então relacionadas com um tema, ou seja, o código. Atuam na articulação e identificação de pontos comuns na fala dos(as) narradores(as).

Durante a codificação das narrativas criei quatro eixos de análise, ou seja, quatro códigos identificados em cada uma das seis narrativas e relacionados em famílias⁵⁷, como é possível observar nos anexos. Estes quatro eixos são: a morte diante dos olhos; os sentidos da morte; as práticas fúnebres e a vida na área rural. Esses eixos analíticos têm seus objetivos definidos e encontram-se separados em seções ao longo deste capítulo.

Ao considerar a perspectiva dialógica das narrativas foi possível observar que o frequente uso do ventriloquismo e do discurso direto são as características dialógicas mais recorrentes nas narrativas produzidas pelos(as) idosos(as), como aponto nas seções a seguir. Também nota-se que, geralmente, as pessoas usam de discurso direto para relatar pensamentos, coisa que imaginaram dizer, mas que não foram verbalizadas. O ventriloquismo também aparece como ferramenta para afirmar valores morais, costumes e princípios religiosos.

⁵⁷ O uso das famílias durante a análise consiste em auxiliar no agrupamento dos trechos narrativos encontrados em diferentes narrativas, mas que estão relacionados ao mesmo código. No apêndice IV a imagem do organograma/network proporcionam uma ideia mais clara da função das famílias e do modo como os códigos se relacionam.

Desse modo, compreendo que embora existam cenas e cenários sociais próprios de cada sociedade, é preciso buscar a diferença que cada experiência carrega, com seus significados próprios a partir das histórias do cotidiano, ou seja, nos termos de Brah (2006), precisamos conhecer a subjetividade, a experiência, a diferença, os significados produzidos a partir de cada contação narrativa. Considerando que as narrativas, segundo Gibbs (2009), são uma forma de transmitir experiências que sinalizam temas relevantes para a sociedade.

Repenso, portanto, o meu lugar de pesquisadora como pessoa que também é responsável por produzir pontos de vista e posições políticas. Com isso, entendo, a partir das teorias feministas, a inevitabilidade do posicionamento na produção narrativa, o que faz com que toda história seja sempre situada a partir do lugar de onde fala e que todo posicionamento implique em uma relação singular com o(a) outro(a). Onde uma história reverbera muitas outras histórias (HARAWAY, 1995).

A MORTE DIANTE DOS OLHOS

“A morte diante dos olhos” trata-se de um eixo analítico criado a partir de um código⁵⁸ nomeado igualmente. Visa agrupar trechos da entrevista em que os(as) narradores falavam sobre a morte do Outro, a morte de terceiros que ocorreram em diferentes momentos ao longo de suas vidas. São histórias relacionadas com uma ocasião em que alguém morreu, ou seja, são as vivências e relatos da morte de parentes, amigos(as), conhecidos(as), etc. São histórias de mortes violentas (mortes matadas) e mortes naturais (mortes morridas), encontradas em todas as seis narrativas desta pesquisa.

Acredito que é importante neste momento lembrar que parto de uma perspectiva de compreensão onde se afirma que os sentidos atribuídos à morte sofrem variações segundo o momento histórico e os contextos socioculturais de cada época. Nesse sentido, entendo que a morte representa uma variante essencial na experiência humana, visto que as relações que os seres humanos estabelecem também se alteram devido à maneira pela qual a morte os atinge. Chamo a atenção para a compreensão de que a morte não é apenas um fato biológico, mas um processo construído socialmente. Portanto, pode ser experienciado de formas distintas, como é possível observar nas narrativas a seguir.

⁵⁸ Os códigos reúnem os fragmentos narrativos relacionados a um determinado tema.

De acordo com Rodrigues (1983/2006), no Brasil, em especial nas áreas rurais, geralmente as pessoas morrem de morte natural/morrída, morrem de velhice e de morte matada. Cada uma delas provocando uma reação particular nos sobreviventes e na comunidade afetada pela morte, isto é possível observar ao longo de todos os trechos narrativos elencados no código “A morte diante dos olhos”. São variados os modos que cada idoso(a) encara as histórias das mortes que presenciaram, se tratando dos casos de mortes naturais ou não.

Maria Safira foi a primeira pessoa que entrevistei. Ela orienta sua fala a partir da história da morte de seu irmão e do primeiro marido, respectivamente, uma morte matada e uma morte morrida.

Mataram um irmão meu que trabalhava no DNOCS. Quando eu cheguei no hospital me sentei pertinho dele, ele ainda olhou pra mim. Eu disse ao médico: “Doutor Francisquinho, meu irmão está sofrendo com esse soro. O homem está morrendo com essas agulhas enfiadas no braço dele.” Doutor Francisquinho falou assim: “É mesmo Maria Safira, eu vou tirar, vou aproveitar em outro paciente!” Nesse momento meu irmão olhou pra mim. Ele queria me dizer alguma coisa. ISSO EU TENHO CERTEZA⁵⁹! Mas não falou nada. Depois que eu saí, ele ainda falou para o meu pai: “Meu filho, fica com Maria Safira”. Passamos três dias para poder enterrar ele. Sangrava muito. Eu tirava uma baciuzinha de sangue e ia enterrar lá no quintal, mas deixava outra. Quando eu voltava a outra já tava cheia. *Faz muito tempo isso*⁶⁰. Meu irmão dizia que tinha seis irmãs, mas a predileta dele era eu. E eu era mesmo (Maria Safira).

Neste trecho ela narra a morte de seu irmão assassinado. Segundo Martins (1983), geralmente no momento da morte de parentes ou amigos(as), as pessoas buscam modos de tornar seu vínculo com o morto especial, marcado por algo singular. Na narrativa de Maria Safira é possível observar este fato quando ela afirma que seu irmão olhou para ela no intuito de lhe dizer algo, porém não disse. Como também quando o irmão recomenda ao seu pai que fique com Maria Safira. Nas palavras de Martins (1983), trata-se de uma forma de estreitar os laços afetivos com a pessoa morta e buscar histórias que demonstrem as relações afetivas do morto.

Maria Safira, das seis pessoas entrevistadas, é quem mais usa de discursos diretos como uma estratégia dialógica. Ela varia frequentemente o tom de voz, em momentos fala alto e fortemente, como quando diz “ISSO EU TENHO CERTEZA” e às vezes sussurra,

⁵⁹ Para a transcrição das entrevistas segui o modelo desenvolvido pela Prof^a. Luciana Kind para a pesquisa: “Narrativas sobre a morte: experiência de mulheres trabalhadoras rurais e mulheres vivendo com HIV/Aids no jogo político dos enfrentamentos pela vida”. Nesse caso, o uso da caixa alta indica os trechos em que Maria Safira usa um tom de voz alto.

⁶⁰ O uso do itálico indica os trechos em que Maria Safira sussurra.

como quando fala “*Faz muito tempo isso*”. Essas variações no tom de voz me lembram das palavras de Martins (1983) quando argumenta sobre o modo de se falar sobre a morte. O autor diz que como vida e morte são análogas, geralmente se muda o tom de voz ao falar sobre a morte, usando de sussurros ou baixo tom de voz.

Em seguida Maria Safira fala da morte de seu primeiro marido. Ao fim desta história ela chora e precisa de uns minutos para se recompor. Ofereço minha solidariedade apesar de sentir, em muitos momentos, que eu não devia importuná-la com perguntas sobre a morte.

Na hora da morte a gente manda a pessoa lembrar-se do nome de Jesus. Fulano lembre-se do nome de Jesus. Eu sofri muito do meu primeiro marido. Quando ele estava hospitalizado apertou tanto o meu dedo que quando ele morreu meu dedo estava bem fininho. Eu disse: “Zé de Melo esqueça as coisas desse mundo porque daqui você não leva nada, lembre-se de Jesus. O que você fez comigo eu não posso perdoar porque eu não sou Deus, mas Deus pode lhe perdoar. Esqueça as coisas materiais porque você vai partir. *Vai partir!*” Um dia eu fui pra casa tirar um cochilo aí eu disse a meu filho: “Eu vou tomar um banho e volto nesse instante. Aninho, meu menino, venha me buscar que eu vou pro hospital nesse instante. Ele não vai amanhecer o dia.” Ele disse: “MAS MAMÃE!” Eu: “NÃO VAI! *Ele não vai amanhecer o dia!*” Eu fui pra casa, tomei um banho, o telefone tocou, o dia ainda não estava claro, aí chegou a vizinha chamando: “Ô MARIA SAFIRA!” Eu disse: “Oi, Neta! Já sei. Zé de Melo morreu num foi?” Ela: “Foi, SAFIRA! Terminou de morrer agora mesmo”. Eu: “Então não vou mais lá. O que é que eu vou buscar?” Quando foi sete horas da manhã chegaram com ele. Eu sentei na cabeça do caixão dele. Não levantei, também não chorei. Todo mundo que chegava me pedia os pêsames. Quando foi quatro horas da tarde deu uma chuva muito grande. Então chegou um irmão meu de Ibimirim e disse: “Minha filha, seu marido ta inchando demais.” Eu queria fazer a sentinela de Melo à noite toda, mas ele estava inchando demais. Aí meu irmão pediu pra enterrar e eu disse: “Vá, levem. Ou melhor, vamos!” Ele me chamava tanto no mundo pra que eu fizesse essa viagem com ele. Ele dizia: “Você num gosta tanto de viajar?” Eu: “Mas eu não vou dessa vez. Essa você vai SÓ. Jesus veio chamar você. Quando for a minha vez ELE ME PRE-PARA e vem me buscar também. A gente pode se encontrar outro dia, no dia do juízo, mas Deus me livre de ir agora com você!” Quando eu cheguei em casa depois do enterro fiquei só. Não tinha ninguém comigo. Quando todo mundo foi embora aí eu disse: “*Agora eu vou chorar!*” *Aí eu balancei os olhos. Chorei* (Maria Safira).

A partir do desejo do marido de Maria Safira de que ela morresse junto com ele, penso que algumas questões ligadas ao controle e vigilância da mulher podem ser discutidas. De acordo com Britto da Motta (2013), há um medo patriarcal de que as mulheres viúvas saiam da linha. Esta autora ainda enfatiza que é na viuvez e na velhice que a mulher alcança uma posição mais livre e mais pública, por vezes, equivalente à dos homens. Desse modo, argumento que o pedido do marido de Maria Safira refere-se não só ao medo da morte e da quebra do vínculo, mas também de um desejo de não perder o controle e vigilância sobre a vida de Maria Safira.

Em sociedades de interconhecimento⁶¹, compreendidas por Wanderley (2000), como sociedades fundadas a partir da amizade e compadrio, onde o público e o privado se imbricam, a perda do cônjuge pode configurar situações perigosas. No caso de uma sociedade como a brasileira, onde a mulher é englobada jurídica e politicamente pelo marido, a viuvez situa a mulher numa terra de ninguém. Não é mais moça, porque não é virgem; mas não sendo mais virgem, não pode sair à rua, porque não tem marido e pode ficar falada. Quer dizer, a viúva tem todas as desvantagens da moça solteira e da mulher casada. E isso parece ser muito perigoso em sociedades de interconhecimento, cujas leis de reprodução e regras de funcionamento se fundam na lealdade e no privilégio social e ideológico das relações (WANDERLEY, 2000).

Em seguida, na fala de Maria Safira ainda encontrar-se alguns costumes relacionados com a encomendação da alma do(a) moribundo(a) no seu leito de morte. Maria Safira aponta a necessidade de se falar no nome de Jesus, de pedir perdão e nos mostra que sua forma de compreender a morte é pensá-la como uma viagem. Segundo Reis (1991), os rituais de preparação para a morte fundam-se na preocupação com relação ao destino da pessoa e à salvação de sua alma, fazendo com que elas se utilizassem de cerimônias que proporcionassem ao morto uma boa vida no outro mundo. Na narrativa de Maria Safira ela demonstra preocupação com a alma do marido, pede que ele lembre-se de Jesus como forma de lhe assegurar o perdão de seus pecados e uma boa vida pós-morte.

Maria Safira fala da como uma viagem, de acordo com Kovács (2011) pensar a morte como uma viagem ou transição relaciona-se às crenças e convicções da pessoa. É uma forma de compreender a morte acompanhada de ideias de tranquilidade. De acordo com as pesquisas desta autora, a morte frequentemente aparece ligada a palavras como passagens, transição, porta, viagem, jornada, na fala de pessoas que creem na vida após a morte. Kovács (2011) ainda afirma que esta concepção de morte geralmente associa-se também a crença no reencontro com pessoas conhecidas, numa tentativa de tornar a morte familiar. Maria Safira finaliza este trecho de sua narrativa afirmando sua crença de que Deus vai prepara-la para a morte e falando do reencontro com o marido no dia do juízo final.

Segundo Martins (1983), repetir continuamente a palavra Jesus como pedia Maria

⁶¹ Wanderley (2000), aborda as sociedades de interconhecimento a partir da perspectiva de Mendras (1976), e afirma que as relações presentes nestas sociedades resultam das práticas e representações particulares a respeito do espaço, do tempo, do trabalho, da família, que existe nas coletividades rurais.

Safira, consiste em uma prática de bem morrer. Estas práticas buscam domesticar a morte, prevenindo-a e aceitando-a. Também é possível lançar um olhar sobre estas práticas entendendo-as como estratégias para garantir uma boa vida pós-morte à todos(as) aqueles(as) que creem em Jesus. De acordo com Martins (1983), essa prática também tem o objetivo de ocupar a boca e o ouvido do moribundo para que o demônio não se aproveite desse momento para possuí-lo.

Doutor Samuel iniciou sua narrativa depois da ordem de Maria Safira. Ela diz: “Pronto, terminei. Fale da morte de seu pai, Samuel!” Doutor Samuel titubeia e começa a me contar sua história, ele tem uma voz rouca, às vezes corta as palavras pela metade devido a disfemia. Transcrever a narrativa de Doutor Samuel foi um desafio. Me aproximei dele para conseguir entender o que falava. Permaneci de olhos bem atentos. É possível observar o uso do ventriloquismo em sua fala, como é o caso de quando ele fala das restrições alimentares. Culturalmente relacionam-se doenças com os alimentos consumidos. Eu mesma já recebi diversos conselhos de minha mãe e da minha avó sobre comidas ou combinações de alimentos, que podiam me deixar doente. Por exemplo, lembro-me da minha avó dizendo que as mulheres não devem consumir o peixe curimatã, apenas os homens podem, porque causa hemorragia.

Nesse sentido, uma característica interessante deste trecho é quando Doutor Samuel relaciona o adoecimento e morte de seu pai a uma carne de charque que ele comeu. Como também as particularidades do conhecimento popular visibilizado através dos cuidados recomendados ao pai de Doutor Samuel, como por exemplo: não comer comida que tenha pó seco como farinha, não beber álcool, não fumar, conseguir montar o cavalo como sinônimo de saúde.

Meu pai morreu porque ele comeu uma carne de charque cozinhada na casa dos Brito. Aí se deu mal! Apresentou uma dor na barriga, compramos remédio, levamos para o hospital. Ele veio de Braúna, lugar onde a gente morava, montado a cavalo, com os meus irmãos segurando ele, um do lado e outro do outro. Quando foi no outro dia ele voltou pra casa já montado no animal sem ser preciso ninguém segurar. As minhas irmãs disseram pra ele assim: “Olhe, não é pra trocar de cuba, não é pra comer comida que tenha pó seco como farinha e também não é pra beber álcool”. Depois de um tempo a gente o levou para o bar, ficamos com cuidado pra ele não fumar. Naquele dia tinha um forró na casa de um compadre dele, a gente falou: “Pai não é bom, cuidado, não vá beber cachaça”. Ele disse: “Não! Não vou beber!” Aí esse compadre dele que era tio da gente também disse: “*Podem confiar!*” No outro dia, bem cedo, ele chegou bêbado. No outro dia já amanheceu pior. *Aí foi piorando, piorando. Não demorou quase nada ele foi embora, foi pra viagem dele. Mas uma história dessas é uma história que eu sinto* (Doutor Samuel).

Segundo Rodrigues (1983/2006), geralmente quando a causa da morte não consegue ser apontada, associa-se a morte a estados de humor ou situações ditas como perigosas, por exemplo: ‘morreu de nó nas tripas’, de ‘fraqueza’, de ‘desgosto’. Rodrigues (1983/2006) fala sobre como o conhecimento popular rege a vida das pessoas no campo. Na fala de Doutor Samuel é possível observar uma série de situações regidas pelo conhecimento da população, como é o caso da orientação de que o pai de Doutor Samuel não comesse farinha, não trocasse de cuba. Por fim, Doutor Samuel também relaciona a morte do pai a uma viagem.

Mestre Melchíades afirma neste trecho de sua narrativa algumas características mais comuns das mortes na área rural em que vive, ele fala da predominância das mortes naturais e afirma que estas são mais frequentes em idosos(as). Mestre Melchíades dá a entender que o local onde mora é tranquilo e que dificilmente acontecem brigas ou assassinatos, fato apontado também por Tia Filipa, o que torna a morte natural algo ainda mais comum para ele e ela.

Morte por causa de doença eu já vi um bocado, mas por causa de briga eu nunca vi não. Mas isso é uma coisa incomum também. Eu já vi muita gente morrer por causa de doença. A pessoa às vezes está visitando o doente, aí naquele momento o doente bota pra morrer, a gente acende uma vela na mão dele. Rápido, né? Somente isso que acontece. [pausa de 6s] A gente diz morte morrida. Aqui no sítio é mais comum a morte morrida, de idoso. É difícil a gente ver causo de morte matada por aqui (Mestre Melchíades).

De acordo com Rodrigues (1983/2006), em muitos contextos brasileiros morrer de morte natural significa que não é necessário procurar um culpado e que o indivíduo chegou a um momento do seu desenvolvimento biológico, no qual nenhuma doença específica é dada como causa da morte. Desse modo, Rodrigues (1983/2006) diz que morrer de ‘velhice’ talvez seja a mais típica ocorrência de morte natural. A morte do ancião é a morte que nos faz lembrar de que lentamente todos os seres humanos caminham para o fim.

É importante chamar a atenção para o fato de que a morte do(a) idoso(a) na área rural tem uma repercussão diferenciada visto que, como aponta Gusmão e Alcântara (2008), os(as) idosos(as) rurais geralmente assumem funções importantes da família. Sua morte, apesar de ser concebida nas palavras de Mestre Melchíades como natural, é investida de grande importância e afeta uma grande quantidade de pessoas inseridas na área rural.

Segundo afirma Rodrigues (1983/2006), a morte natural e a morte por velhice confirmam o que a cultura brasileira tradicional chama de morte morrida. Entretanto, este conceito sofre modificações em meios urbanos e rurais. Nas áreas urbanas e industriais ele

associa-se a ideologia da medicalização e hospitalização. Nas áreas rurais a morte que ocorre em casa, repentinamente ou de velhice, como nos conta Mestre Melchíades.

A narrativa de Tia Filipa é uma fala que desestabiliza qualquer interlocutor(a). Foi possível perceber isto também nos olhos surpresos do meu pai. Tia Filipa protesta, é exatamente isso sua narração, um protesto. E isso poderá ser encontrado nos seus trechos narrativos ao longo de todas as sessões analíticas criadas neste capítulo.

Ela fala sobre a negligência política com os cidadãos(ãs) que residem em áreas rurais, ela fala de uma morte em que se morre à míngua, onde se precisa de médico, remédio, políticas públicas e não se tem nada. Tia Filipa mora em um sítio muito próximo a estrada (BR-232) e inicialmente fala que o tipo de morte que ela mais presencia são acidentes de automóveis e em seguida fala das mortes por adoecimento e do descaso governamental que as pessoas nas áreas rurais são vítima.

Há vinte anos eu moro nesse sítio. Aqui tem morte por acidente toda semana. Nesse sítio aqui, que eu moro pra sempre, tem muito acidente de carro na estrada. Tem morrido muita gente, eu conto mais de vinte acidentes depois que eu cheguei aqui. *Tem tanto acidente.* Esse sítio aqui é muito calmo, normalmente acontece mais morte morrida do que matada. Só teve uma matada, as outras todas foram acidente de carro e de moto. Aqui não tem ofensa, não tem briga, só os acidentes da estrada. Eu só vi uma morte grave, o resto é tudo doença. As pessoas adoecem e não tem como se tratar, não tem meio, o governo não ajuda em nada. Aí as pessoas terminam morrendo à míngua, não tem remédio (Tia Filipa).

Na narrativa de Tia Filipa é importante observar o seu modo de compreender as mortes naturais e as mortes causadas por fatores externos. Tia Filipa atribui à morte natural as mortes causadas por doenças, que em muitos casos são agravadas pela falta de assistência médica adequada. Rodrigues (2006) esclarece que as diferentes mortes-acontecimentos significam coisas diversas. Com isso ele quer dizer que uma pessoa pode morrer de morte morrida, morrer de velhice, de morte matada, de morte violenta, dentre outros. Cada um destes tipos de morte são compreendidas pelos(as) sobreviventes de uma forma particular e geram reações emocionais também singulares. No ponto de vista de Rodrigues (2006), a morte matada inclui: morte por acidente, assassinato e suicídio. E no de Tia Filipa a morte matada é uma morte grave.

Professor Clemente se lembra de um acidente, fica emocionado e afirma que não tem medo de pessoas mortas, este trecho de sua narrativa menciona um acidente entre um caminhão que transportavaromeiros(as) e o trem. Para muitos(as) moradores da área rural e

também na área urbana, o trem é o marcador de uma época. Arcoverde é um município onde a linha da antiga estação ferroviária ainda cruza a cidade, talvez seja por isso que a lembrança do tempo em que o trem passava seja tão viva para a população. Um marcador histórico para falar de acontecimentos que ocorreram há muito tempo.

Já vi tanta gente morrer. Eu lembro que eu trabalhava no campo de aviação, nessa época a estrada era de barro, então passou um caminhão de romeiro devagarzinho. Era no tempo em que o trem ainda vinha. A gente ouviu o trem buzinar, apitar, buzinar, depois a gente só escutou aquela pancada “peif”. Eu disse: “Oxem!” Era tanta gente gritando. Eu disse: “Acolá teve coisa”. Peguei a bicicleta de meu primo e fui olhar, quando eu cheguei lá estava um lastro de gente morta pelo chão, morreram dezessete pessoas. Que coisa triste que eu vi na minha vida. Quando cheguei em casa a minha mulher tinha ido pra Mata Grande, mas a avó dela estava fazendo a comida. Ela disse: “Meu filho, vai buscar uma rede e vai dormir comigo, não durma sozinho em casa”. Eu disse: “Por que, dona comadre Cordolina? Não tem nada não”. Ela: “Você viu tanta coisa hoje”. Eu: “Mas eles estão mortos já”. Ora se estavam mortos não faziam medo. Mas foi a coisa mais triste que eu vi. Foi um desastre (Professor Clemente).

Este trecho da narrativa de Professor Clemente é marcado pelo frequente uso do discurso direto e por um acidente que desperta nele grande pesar. Trata-se de um fato que exemplifica a precariedade dos caminhões conhecidos como pau de arara⁶² no transporte de pessoas. Em muitas cidades do interior de Pernambuco ainda encontra-se nas estradas o uso de pau de arara para o transporte de escolares e adultos. Segundo Cascudo (1974/2002), é um transporte de baixo custo e em muitos casos a única opção que as pessoas nas áreas rurais têm para conseguirem se deslocar. Eu, particularmente, já vi diversas vezes pau de arara sendo usado para transporte de escolares e para o transporte de frutas, verduras e agricultores(as) rumo às feiras.

Neste trecho da narrativa de Catarina ela relata o sepultamento de um homem que foi assassinado e que não tinha caixão. Em sua história aconteceu de o corpo precisar ser sepultado na terra sem caixão e sem rede, isto causa em Catarina tristeza e compaixão.

Aconteceu a morte aqui de um rapaz que foi enterrado na terra limpa, sem caixão sem nada. Aquilo me deu uma pena. Fiquei tão impressionada. Ele era um homem trabalhador. Severino trabalhou desde que se entendeu por homem, e no momento do enterro dele não ter um caixão, foi muito triste. Eu não tomei a providência sozinha com meu marido porque a família de Severino não aceitou. Eu disse: “Minha gente, já levantei a quantia sozinha, vamos pedir um caixão pra Severino”. Isso foi em 1974, já existia o caixão da caridade lá. Eu disse: “Bota nesse caixão que a gente compra outro”. Mas o cunhado dele não aceitou e o bichinho foi botado na terra dentro d’água. Cavaram a cova e colocaram o corpo ali dentro. Ainda hoje aquilo me dói. Severino trabalhava cortando madeira. Passava necessidade, ganhava

⁶²Consiste em um meio de transporte irregular que adapta caminhões com bancos feitos de tábuas de madeira para o transporte de passageiros(as), constituindo-se em substituto improvisado para os ônibus convencionais.

pouco, o que ganhava mal dava pra se alimentar. Eu fiquei muito triste com isso. Muito triste com o enterro dele, setenta e quatro foi um tempo de muita chuva, qualquer cantinho que você cavasse na areia você via a água minando *lá no cemitério* (Catarina).

Catarina chama a atenção para o fato de Severino ser enterrado em um chão muito úmido, encharcado devido um período de chuva, o chão molhado comoveu Catarina. Isso me despertou alguns questionamentos. No semiárido que tanto sofre pela ausência das chuvas, ser sepultado em uma terra molhada não deveria ser sinônimo de perenidade, frutificação? Para Catarina ser sepultado sem caixão foi triste e em uma terra molhada foi pior ainda. Catarina também não gosta da ideia de enterrar o corpo na terra limpa, característica de uma tradição judaica como afirma Pinheiro (2012). Este trecho da narrativa de Catarina exemplifica as mudanças na compreensão das práticas fúnebres que vêm acontecendo nas áreas rurais. Acredito que cada um(a) constrói para si a imagem mais adequada das coisas que confortam a alma. Para Catarina, naquele momento, era que Severino tivesse um caixão.

Na pesquisa de Galeno (1977), ela afirma que no município de Jardim⁶³, localizado no limite entre Pernambuco e Ceará, no ano de 1975, muitas pessoas eram veladas em esteiras ou até mesmo no chão, as famílias não tinham condições de mandar fabricar um caixão e muitas vezes era preciso contar com a ajuda de arrecadações de dinheiro para organizar o velório. No caso narrado por Catarina, a família não aceitou a contribuição que ela oferecia e terminou por enterrar o homem na terra molhada, pelo o que pontua Galeno (1977), esse era um fato corriqueiro na época. Apesar de muitas pessoas fazerem uso de redes para o transporte e sepultamento, em muitos casos a rede não era enterrada junto com o corpo, apenas auxiliava no transporte, sendo o corpo colocado diretamente no chão, ou então se fazia uma arrecadação para comprar um caixão.

OS SENTIDOS DA MORTE

O eixo de análise “Os sentidos da morte” tem como objetivo agrupar os trechos narrativos que falam sobre as compreensões coletivas, porém, singularizadas dos(as) idosos(as) sobre a morte. Neste momento busco agrupar significados, símbolos, produções de sentido, referências religiosas e filosóficas que eles(as) usam para falar sobre a morte. Aqui também foram reunidos trechos relacionados com o momento em que os(as) idosos(as) falam

⁶³ A distância entre Jardim (CE), o município de pesquisa de Galeno (1977), e Arcoverde (PE) é de 843 quilômetros.

sobre sua própria morte, ou seja, a morte de si próprio e o modo de compreensão criado para lidar com essa realidade. Tendo em vista que os sentidos produzidos sobre a morte sofrem variações segundo o momento histórico, o contexto sociocultural e a subjetividade de cada um(a).

Durante a narrativa de Tia Filipa ela fala da morte como algo iminente em sua vida, envolvida em um sentimento de desamparo e consternação. Ela, como agricultora que é, diz que “vive colhendo a morte”, em referência a um trabalho malfadado, uma colheita pesarosa.

Sobre a morte? Eu já estou esperando ela, porque vivo doente, às vezes procuro uma forma de fazer um tratamento sério, mas não posso. Fazer um check-up, com os exames completos, mas não posso. Vivo colhendo a morte. Sou doente de todo tipo de reumatismo, tenho osteoporose, artrose, esporão. Mas não tenho meio de me tratar porque os remédios são caros. A morte é isso. Eu vivo doente, então só o que eu estou esperando é ir. Eu não tenho recurso para me tratar, não tenho como guardar as dietas, eu não tenho quem faça alguma coisa pra mim. Aliás, tenho sim, mas mora longe de mim. Eu tenho dois filhos, mas moram em São Paulo. E eu vivo, bem dizer, abandonada aqui, só tem eu e meu marido. Meu marido vive aqui também, sempre a vida esperando. Sobre a morte? É só o que eu estou esperando. Até porque para ir vai qualquer um, vão até os novinhos, os que não têm nenhuma doença. A pessoa velha que recebe bom tratamento espera ir mais pra frente, mas sem tratamento só espera ir para trás. Só o que eu espero é ir pra trás (Tia Filipa).

Na narrativa de Tia Filipa ela pensa em sua morte como algo que já está acontecendo visto que não possui meio para realizar um tratamento de saúde adequado. Ao falar sobre a morte ela usa o termo “eu vivo colhendo a morte”. A agricultura foi trabalho, fonte de renda e modo de vida para Tia Filipa, porém agora sua colheita é lutar para sobreviver com suas dores e a falta de recursos. As palavras de Tia Filipa são fortes e até poéticas, apesar do cansaço transparecido. Segundo Morais (2011), a ameaça causada por uma doença é o que mais fortemente faz com que as pessoas se deparem com a inevitabilidade da sua própria morte. No caso de Tia Filipa, ela diz: “Só o que eu espero é ir pra trás”.

A fala de Tia Filipa exemplifica um dos principais argumentos da pesquisa de Albuquerque, Sousa e Martins (2010), que é a necessidade de conhecer as condições de vida dos(as) idosos(as) em áreas rurais e de buscar compreender como, ou se, as políticas públicas têm conseguindo atingir essa parcela da população. Segundo Cabral (2010), grande parte da população idosa que vive nas áreas rurais enfrentam fatores como: pobreza falta de serviços de saúde, isolamento, dentre outros.

Maria Safira anuncia que prefere não pensar na morte, mas afirma que quando a morte chega a pessoa acaba e ninguém mais pode vê-la. A narrativa de Maria Safira revela

que é difícil para muitas pessoas conviverem com a ideia de morte e, no dia-a-dia muitos preferem não pensar que são mortais, entretanto existem aspectos da a ética camponesa⁶⁴ que se sobrepõem nas narrativas sobre a morte, como é o caso da crença de que a ordem do mundo não deve ser questionada, deve ser aceita.

Ô minha filha, você acredita que eu não penso na morte? É ruim pensar nisso. Eu só digo que a morte é uma coisa que vem, volta e ninguém vê mais aquela criatura. Acabou (Maria Safira).

Segundo Cassorla (1991, p. 111), “dar-se conta da nossa finitude, da inevitabilidade da morte é como encarar o sol: não conseguimos olhar de frente por muito tempo, só de maneira indireta. Por este motivo, na maior parte do tempo, simplesmente vivemos sem pensar que vamos morrer”. Cassorla (1991) argumenta que geralmente o que acontece é que as pessoas não pensam na sua morte como algo concreto, com exceção das pessoas que tem a morte como objetivo, como é o caso dos radicais que explodem seus corpos em nome da fé. Entretanto, mesmo Maria Safira anunciando que prefere não pensar em sua morte, ela acredita que a morte é um fim e que ninguém mais consegue ver a pessoa que morreu.

Em seguida, Catarina amparada na cosmologia cristã, fala da necessidade de que a pessoa se prepare para a morte. Ela diz da inevitabilidade da morte e da misericórdia de Deus com muita serenidade. Segundo Cascudo (1974/2002), a ética camponesa também se constitui através da resignação diante da vida, acreditando-se que cada pessoa deve seguir sua sina e aceitar as circunstâncias da vida.

A gente tem a morte por certo. Sabe Deus quando será, o dia e a hora quem sabe é Jesus, mas a gente sabe que ela é uma certeza. A gente pode dizer "eu vou me arrumar pra ir pra uma festa", mas a gente não sabe se vai, quem sabe é Deus. Nós estamos nas mãos Dele. Não é, minha filha? Na terra a gente se prepara pra muitas e muitas coisas, mas para morte que é o mais importante a gente não se preparar. A gente tem que viver sempre atento com Deus, conversar, brincar, se divertir, mas sempre se preparando. Porque a gente não sabe o momento que Ele vai nos chamar (Catarina).

Aquela morte que o homem mata, aquela morte que foi um acidente, eu acredito que não foi um chamado de Deus, não era o dia. O dia é quando Deus leva. Mas também tem a questão de que a morte não é o fim, mas uma passagem. Um dia nós temos que prestar contas a Deus. A gente sabe que um dia Ele vai vir, muita gente diz: “Ah Ele não vem não”, mas Ele vem pra levar os Dele. O que a gente fizer a benefício da gente é bom. Eu acredito nisso e tenho muito temor, porque eu sei que um dia, no último dia, Ele vem e a gente vai prestar contas a Ele. A gente não acredita que a morte acaba tudo, seria bom que a morte acabasse. Uma pessoa morresse e isso acabasse com tudo, mas nós temos uma vida eterna. *Nós temos uma vida eterna e*

⁶⁴ “A ética camponesa pode ser descrita como um conjunto de valores morais tradicionalmente aliados com o rural, baseados na honra, na reciprocidade com o(a) próximo(a) e no respeito com a terra” (BRANDÃO, 1986, p. 34).

vamos prestar contas a Deus. Você não acha isso? (Catarina)

Como aponta Cassorla (1991), os estudos que se preocupam com as atitudes em relação à morte em diferentes populações, consideram que variáveis como religiosidade e crença na vida depois da morte, implicam diretamente na forma como a pessoa simboliza a morte. Catarina é uma mulher protestante⁶⁵, da Igreja Presbiteriana de Arcoverde, que encontra na igreja um suporte social e espiritual voltado para a preparação da alma para a vida, para a morte e para a vida após a morte. Isto faz com que ela fale tranquilamente sobre sua morte e da necessidade de que todas as pessoas se preparem para este momento.

Segundo Cavalcanti (2015), os(as) protestantes geralmente falam da morte com serenidade, encerrando resignação e reafirmando a certeza de uma vida melhor no céu. Esta atitude de aceitação da morte inicia com a conversão, visto que para os(as) evangélicos(as) este é um momento em que a pessoa “morre para o mundo e nasce para Deus”, assim passam a preparar-se cotidianamente para o fim da vida. Conquistam a certeza da vida eterna evitando o pecado e não frequentam festas e bares. Com a morte concreta do corpo físico a pessoa nasce para uma nova vida junto à Deus, portanto mais feliz.

Depois Catarina continua sua narrativa e agora diz que a morte é uma passagem, uma ida ao juízo final onde todos(as) prestarão contas a Deus. Assim, ela permanece falando da morte no âmbito da religiosidade. Sua fala continua expressando a necessidade de uma preparação para a morte durante todos os momentos da vida para que o juízo final possa ser enfrentado. Sua fala é norteadada pelo que Cavalcanti (2015) denomina de crença no fim apocalíptico do mundo, onde acredita-se que Deus julgará a humanidade perante o estabelecimento do seu Tribunal. Todos(as) os(as) mortos(as) ressuscitarão e prestaram contas de suas vidas. O julgamento inclui apenas duas possibilidades para a vida pós-morte: condenação ou salvação.

Como aponta Cavalcanti (2015), na teologia protestante a morte possui dois sentidos principais: a morte espiritual e a morte física. Todavia, tanto uma, quanto a outra, tem sua origem no pecado e é resultado final deste. Por isso o imperativo de que todos(as) devem estar preparados(as) para a morte, para que não sejamos tomados pelo pecado e assim impedido de

⁶⁵ Antônio Mendonça (2005) classifica os batistas como protestantes históricos ou tradicionais. Em conjunto com as Igrejas luteranas, presbiterianas, metodistas e congregacionais, constituem a “grande família da Reforma”. São Igrejas cuja origem está diretamente arraigada aos princípios da Reforma Protestante (século XVI). Desse modo, este autor esclarece que o termo protestante vincula-se as Igrejas originárias da Reforma, ficando as Igrejas pentecostais e neopentecostais mais vinculadas ao conceito de “evangélico”.

entrar no céu. Também é possível pensar a preparação para a morte discutida dentro das igrejas protestantes em termos de salvação, ou seja, a alma estaria preparada para a morte a partir do momento em que a pessoa se converte ao protestantismo, assim a alma estaria salva. Como explica Cavalcanti (2015), ao converter-se, ou como se costuma dizer nas igrejas, ao “aceitar a Jesus”, os pecados são perdoados, assim a pessoa passa a viver espiritualmente, apesar de que, precisará passar pela morte física, como todos(as) os(as) outros(as), em decorrência da finitude do seu corpo material.

Professor Clemente narra a morte como parte da vida, trata-se de uma compreensão da morte como uma decorrência natural da vida. Relacionada não a morte de pessoas específicas e sim do ser humano. Em geral, Kovács (2011) afirma que este modo de compreensão da morte geralmente diz respeito à inclusão da morte no dia-a-dia das pessoas e a aceitação desta ocorrência. Segundo a autora, a morte passa a ser observada em ações cotidianas que aparecem como analogia à morte e ao nascimento. Nas palavras de Professor Clemente, a morte é um destino, é natural e só chega no momento exato, é possível observar que a narrativa de Professor Clemente se aproxima bem da narrativa de Catarina, que por sua vez também acredita que existe um momento definido por Deus para este evento.

O que eu penso sobre a morte é o seguinte: eu acho que quando a gente nasce já temos o nosso destino traçado. Eu acredito que Deus nos dá tanto anos de vida, aí a gente vive aqueles anos e depois morre. Tem cara que diz: “Não, fulano está com noventa anos e está vivendo”. Isso porque Deus deu aquela vida pra ele. Já outras pessoas morrem com vinte anos. Aí o pessoal diz: “Rapaz, sicrano morreu tão cedo, o que será que aconteceu? Tinha tanta vida pela frente”. Eu acredito que se Deus permitiu dele morrer é porque ele não teria mais vida pela frente de jeito nenhum. A não ser que seja uma morte por causa de violência. Mas tem gente que diz que a morte só quer a desculpa, que tanto faz o acidente ou violência, a pessoa morre é porque tinha que morrer naquele dia. Aí pronto. Eu acho que a morte é o destino quando chega (Professor Clemente).

Professor Clemente reflete sobre destino e este é mais um dos aspectos da ética camponesa apontada por Brandão (1986), que compreende que cada um(a) nasce com seu destino traçado. Cascudo (1974/2002) ainda aponta que o sertão tem filhos(as) cristãos que não questionam os poderes de Deus sobre a vida e a morte, apenas aceitam a vida como uma jornada que deve ser vencida.

Professor Clemente coloca a morte como o destino de todos(as), enfatizando que cada um(a) tem seus dias contados. É possível perceber que no momento em que o Professor Clemente pensa em sua própria morte ele passa a produzir uma narração mais acelerada, com entonação de voz e velocidade de fala mais rápida, intercaladas de risos, o que do ponto de

vista dialógico, convida a uma interlocução ativa e direta com a entrevistadora. Mas também fala de um incômodo de Professor Clemente, como se neste momento ele hesitasse.

AS PRÁTICAS FÚNEBRES

O eixo analítico denominado “As práticas fúnebres” busca agrupar os trechos narrativos em que os(as) idosos(as) falam a respeito de atividades realizadas em visitas à moribundos(as), velórios ou sepultamos. Trata-se do relato de rezas, atitudes, procedimentos, providências necessárias para situar as pessoas e a sociedade diante do evento de morte. Esta seção analítica tem sua importância afirmada nas palavras de Martins (1983), quando diz que as práticas fúnebres em áreas rurais mobilizam concepções culturais, crenças, rezas, para que a natureza cumpra o seu ciclo de nascimento – crescimento – envelhecimento – morte.

Neste trecho da narrativa de Maria Safira ela conta sobre um velório, que ocorreu na cidade de Arcoverde, em que uma mulher evangélica discorda do ato de Maria Safira rezar o terço. No final de sua história ela já anuncia alguns dos costumes que ela conhece voltados para a encomendação da alma e da preparação do corpo para o sepultamento.

Eu fui para um velório em Arcoverde. Era o velório de um homem que se chamava José, a esposa dele chamava-se Eva e ela tinha uma irmã que era uma criatura vulgar. Eu estava rezando o terço quando ela disse: “Maria Safira você está pensando o quê? Que você contando essas continhas quando morrer vai para o céu?” Eu respondi: “Eu não estou sabendo agora se você já está no céu é... eu estou salva”. Eva disse: “Por que você já está salva? Maria Safira me diga!” Eu disse: “E porque a senhora pensa que está salva?” Ela disse: “POR QUE EU SOU CRENTE!” Eu disse: “Ah... eu não sabia que depois que a pessoa passa pra crente fica salva. Mas quando você era dona de uns hotéis, que muitas e muitas vezes eu fui buscar o meu marido lá, você já estava salva?” Ela: “Ah, eu não quero saber dessa história não.” E assim terminou, ela deixou eu rezar, me liberou. Eu cheguei, rezei, fiquei a vida inteira, passamos a noite. Por sinal quem botou a vela na mão dele fui eu, quem deu banho nele fui eu. Porque aqui é assim quando morre uma pessoa as pessoas dão banho pra poder vestir a roupa limpa e depois botar no caixão (Maria Safira).

A narrativa de Maria Safira desenvolve-se a partir de um conflito entre ela (católica) e Eva (evangélica). Segundo Novaes (1983, p. 281), “os embates entre católicos e evangélicos são frequentes, em muitos casos os católicos ironizam, dizendo que os crentes se autopromovem a salvação”. As palavras de Novaes (1983) demonstram o sentido da discussão entre Maria Safira e Eva. De acordo com esta autora a participação de pessoas evangélicas/crentes nos velórios resume-se em fazer-se presente, ajudar em alguma coisa, mas

sem participar de rezas ou incelências⁶⁶. Na narrativa de Maria Safira é possível observar que são duas vertentes que encaram a morte de modo diferente e que a tradição da de rezar o terço termina por manter-se apesar do embate travado. Ainda é possível observar em sua entrevista os diálogos que ocorreram, ou seja, o discurso direto, como também o ventriloquismo na fala “era uma criatura vulgar”, compreendido como marca de sexismo.

Após este impasse religioso Maria Safira vai relatando que colocou a vela na mão do moribundo, deu banho nele e vestiu sua roupa. Segundo Martins (1983), as práticas de *post mortem* constituem-se como atividades realizadas pela família ou por pessoas da comunidade mais intimamente ligadas à família. Estas práticas são iniciadas com a preparação do corpo; cortar o cabelo, limpar, vestir e colocar uma vela acesa na mão da pessoa morta. Tudo isto faz referência a uma forma de guiar o espírito do morto aos céus.

Martins (1983) detalhadamente aborda a questão das práticas fúnebres em seu trabalho. Para ele as atividades com o moribundo e com o morto são tradições fortemente consolidadas na cultura camponesa. Existe uma grande variedade de práticas voltadas para a preparação do moribundo para a morte e para os cuidados com o corpo morto, estas práticas sofrem variações de acordo com cada comunidade. Por exemplo, Martins (1983) faz referência ao costume de acender uma vela na mão do moribundo no momento de sua morte. De acordo com Martins (1983) este rito tem uma importância fundamental para comunidades camponesas, porque se acredita que é através da luz que os vivos têm a oportunidade de mediar a relação existente entre a alma e o corpo. Destina-se a iluminar o caminho rumo ao mundo dos mortos, para que assim a alma não se perca e permaneça no mundo dos vivos. Não fazer isso significa condenar a pessoa à escuridão eterna. Nas palavras de Martins (1983, p. 265), “a luz, que é dos vivos e da vida, é a doação dos vivos aos mortos, é o meio que os vivos utilizam para orientar a alma, para conduzi-la do lugar dos vivos ao lugar dos mortos. É através da luz, portanto, que os vivos têm o controle da morte”.

Na narrativa de Catarina ela enfatiza o modo como as pessoas no meio rural assumem certa responsabilidade com as pessoas que residem no mesmo local. No caso de Catarina, ela junto com sua cunhada assumiu o trabalho de zelar o corpo da menina que havia

⁶⁶De acordo com Novaes (1983), apesar de não me deter muito neste ponto, é interessante ressaltar que o velório de protestantes/evangélicos(as) assume uma configuração diferenciada. Geralmente cantam os hinos próprios de suas igrejas, oram espontaneamente, não há incelências ou reza de terços, não há imagens ou cruzeiros e dar-se pouca importância ao costume de acender a vela na mão do moribundo no momento de sua morte, afirmando que só Jesus pode iluminar a sua passagem para o mundo dos mortos.

morrido, mesmo ela não fazendo parte de sua família. Reis (1991) salienta ainda que as atividades relacionadas com o trato do corpo, em geral, dividem-se da seguinte forma: mulheres preparam corpos de mulheres e homens preparam corpos de homens.

Morreu uma menina, aí vieram chamar a gente aqui em casa, isto em um sábado à noite, mas a menina havia morrido desde a sexta-feira. O pessoal imaginava por causa do estado do corpo dela. Eu disse: “Eu não vou cuidar dessa menina porque eu estou doente, eu não vou pegar em morte, estou sem coragem”. Mas a menina não tinha pai, a mãe não tinha cuidado de ajeitar alguma comida à noite e à noite não tinha energia. Eu disse pra minha cunhada: “Olhe, não vou cuidar, eu estou doente, estou com uma crise de nervos e está forte, não vou fazer nada”. Ela disse: “E o que é que vai se fazer pelo amor de Deus?” Eu: “Sei não minha filha, resolva aí pelo amor de Deus, eu não vou fazer nada”. Eu fui vendo aquela situação, aí pedi força a Deus. Ele me deu coragem. Eu fui. A água era bem pouquinha, eles eram muito desmantelados. Dei banho na menina com a minha cunhada, ela estava toda dura, não dobrava de jeito nenhum. A minha cunhada segurou e eu dei o banho, depois colocamos em um banquinho e fomos embora (Catarina).

A fala de Catarina exemplifica o que Martins (1983) diz quando afirma que a lavagem e preparação dos corpos para o velório e sepultamento geralmente é feito por vizinhos(as) ou familiares, visto que geralmente a família está muito abalada. Apesar de Catarina relatar a sua relutância em se envolver com a preparação do corpo da menina e a aparente falta de pessoas que assumissem esse trabalho, ela prepara o corpo da menina para o sepultamento.

A narrativa de Catarina me faz lembrar o dia da morte de minha avó, que ao contrário do que aconteceu com o caso da menina dito por Catarina, minha avó faleceu em casa, rodeada por familiares e amigos(as). Mas, no momento de preparação de seu corpo duas vizinhas, amigas da família, assumiram a atividade. Pediram para que todos(as) se retirassem, então limparam e vestiram minha avó. Eu fiquei do lado de fora, junto com outras pessoas, rezando o terço da misericórdia, como Vó Maria havia pedido.

Facilmente é possível encontrar, em Arcoverde ou em outros lugares próximos, pessoas falando que não gostam das incelências, devido produzirem um sofrimento demasiado nas pessoas enlutadas. Isto faz com que, apesar da crença de que as incelências têm a propriedade de produzir remorso pelos pecados cometidos, incitando o(a) moribundo(a) ao arrependimento, muitas pessoas, como é o caso do Professor Clemente, preferem que não sejam entoadas. Professor Clemente recorrentemente situa a sua narrativa no tempo falando de contextos e situações que ocorreram no passado, como ocorre no trecho a seguir.

Lembro-me que antigamente rezava-se incelências, mas era muito triste. Tinha o negócio de dizer: “Maria chamou, Maria chamou!” Era algo tão triste que eu não

suportava aquilo, eu saía de perto. Eu lembro que quando minha avó morreu, eu tava na Maniçoba, eu era rapazinho e quando chegamos ao velório a minha tia começou a rezar. Eu chamei mãe e disse: “Mãe eu vou embora”. Ela disse: “Por quê?” Eu: “Eu não aguento ver isso aí não, a senhora pode mandar parar?” Aí mãe chamou pai e disse: “Zê pede aí pra Zefa parar”. Era uma coisa feia, com uns berros feios. O pessoal já estava triste e com uma música penosa daquela era pra matar o povo. Para o pessoal que estava do lado de fora, que não rezava, não sentia nada, mas a família sentia. Ainda hoje se eu for pra um velório, que hoje não é mais sentinela é velório, e tiver incelência eu venho embora, não fico porque eu num gosto de ouvir. Tenho alergia àquele negócio. Eu acho que alguém por aqui já deve ter visto isso também, o senhor que tá aqui do lado da gente, o Mestre Melchíades, ele é sertanejo, o seu Gildásio também já deve ter participado dessas coisas, deve ter visto esse tipo de velório (Professor Clemente).

A prática de velar o defunto, ou “guardar o morto”, era segundo Martins (1983), o principal momento da cerimônia fúnebre. Martins (1983) argumenta que não é permitido que o moribundo ou o morto fique só, e que enquanto o corpo é velado, sua alma deve ser encomendada aos céus através de orações cantadas ou recitadas, mais conhecidas por incelências. Segundo Reis (1991), as incelências são cantos e orações executadas em virtude de falecimentos, mas que no decorrer do tempo tem entrado em desuso em muitas comunidades. Como relata Professor Clemente, devido ao sofrimento demasiado que provocava nas pessoas.

Mestre Melchíades inicia este trecho situando que a história que está contando diz respeito a práticas do local onde vive. Ele fala de sua comunidade em particular, apesar do costume de não deixar o corpo morto sozinho e de se valorizar o número de pessoas em um velório, serem características encontradas em muitas regiões.

Por aqui a família tem o costume de quererem que o povo fique porque é ruim ter pouca gente num velório. Fica parecendo que o defunto não era boa pessoa, mas ele também não pode ficar sozinho. O defunto fica acompanhado de gente rezando. Sempre tem que ficar gente, rezando, tomando café, uma bolachinha (Mestre Melchíades).

Segundo Martins (1983), nas décadas de 50 e 60 ainda era muito comum o uso de redes para sepultar pessoas mortas, relacionado principalmente a falta de recursos por parte de alguns grupos sociais, em especial em áreas rurais. De acordo com este autor durante o velório o corpo do morto ficava em cima de uma esteira ou de uma porta no chão de sua casa para que todos(as) pudessem fazer a última visita ao morto, como também orações de recomendação da alma do morto. Geralmente, a rede era amarrada a um pedaço de madeira segurada por duas pessoas que se encarregavam de levar o defunto até o cemitério.

Mestre Melchíades relembra o tempo em que as pessoas eram transportadas e/ou

sepultadas em redes. Ele tem uma narração envolvida por longas pausas. Pausas e um olhar profundo. A leitura que faço é que suas pausas envolvem sentimentos que talvez ele temesse em demonstrá-los ou um passado dolorido que ele preferiria não mencionar e que eu devia respeitar. Mais adiante Professor Clemente e Catarina retoma esse assunto.

Antigamente era comum usarem uma rede, hoje em dia é tudo mais moderno. Hoje tem carro pra levar o caixão, antes era a gente mesmo que levava a rede. [pausa de 6s] Agora não é mais assim. Hoje o carro com o corpo vai à frente e o povo vai atrás em outro carro ou de ônibus. Hoje em dia é moderno, antigamente era pior (Mestre Melchíades).

Em seguida Catarina argumenta sobre o motivo das pessoas atualmente não morrerem em suas casas. Ela fala sobre as dificuldades encontradas para conseguir os documentos que atestem a morte quando esta não ocorre no âmbito hospitalar.

A morte natural normalmente é em casa, mas agora é assim, mesmo que a pessoa morra em casa tem que levar ela pra fazer o laudo no hospital, senão fica difícil pra tirar a Certidão de Óbito. Se agente não tiver aquela via que eles dão no hospital fica ruim pra tirar a certidão. Antigamente não tinha isso não. Em Umburana quem dava a Certidão de Óbito era madrinha Laura (Catarina).

Na pesquisa de Nascimento (2014) intitulada “Documentos da morte: a certidão de óbito e a regulamentação da morte e da vida no sertão pernambucano”, o que a pesquisadora chama de documentos da morte, são: declaração de óbito, registro de óbito e certidão de óbito. É possível compreender as implicações que a ausência da certidão de nascimento e/ou óbito acarretam para a pessoa e/ou seus familiares, como relata Catarina. De acordo com esta autora, a certidão de óbito é fundamental para que as famílias obtenham os benefícios previdenciários de pensão por morte, e deve, necessariamente, ser assinada por um médico que atestará a causa da morte. Isto faz com que as pessoas optem por levar imediatamente para o hospital as pessoas que morrem em suas residências, evitando assim as dificuldades para com o assentamento tardio da certidão de óbito.

Em sua narrativa Catarina fala do tempo em que eram usadas redes para o sepultamento das pessoas e prossegue falando sobre a transição para o uso de caixão. Ela narra que os familiares passavam a noite serrando tábuas e fabricando o caixão para o momento do enterro.

Antigamente a morte na zona rural não existia caixão, era difícil. Eu inclusive não me lembro se antes tinha funerária, não me lembro. Eu me lembro que quando morria alguém as pessoa levavam aquele corpo em uma rede. Eita que enterro triste! Era assombroso. Eu não tenho medo de quem morre, mas era assombroso. A minha tia tinha uma rede em casa pra quando alguém morresse emprestar. Em outros tempos havia pessoas que faziam o caixão, serravam, passavam a noite serrando,

tábua por tábua pra fazer aquele caixão e compravam um pano pra cobrir o caixão. Quando não podia fazer o caixão botava na rede. Amarrava o corpo da pessoa, embaixo dos braços botava um pau e carregava. Era muito pesado, minha filha. Os homens carregavam nas costas até chegar ao cemitério. Um pegava um pedaço do caminho, outro pegava outro, mas era muito difícil. Hoje está tudo mais fácil. Mas eu passei tempo difícil ainda e a minha mãe e meu pai alcançaram o tempo mais cruel (Catarina).

Segundo Maranhão (1996), nas décadas de 50 e 60 ainda era muito comum, na ausência do caixão, o uso de redes durante os velórios. Geralmente o corpo do morto ficava em cima de uma esteira ou de uma porta no próprio chão batido para que todos pudessem velar o corpo e fazer as últimas orações ao morto. A rede era amarrada a um pedaço de madeira segurada por duas pessoas que se encarregavam de levar o defunto até o cemitério. Para Catarina era assombroso ver o corpo na rede, causando espanto e medo. Por fim, ela relata como a comunidade se organizava para produzir o caixão para o sepultamento.

Toda a narrativa de Catarina, mas em especial este próximo trecho, aproxima-se muito do que Brandão (1986) nomeia de ética católica camponesa. Esta ética segue alguns valores de moralidade como a honra, a solidariedade de classe e vizinhança, a caridade, o respeito humano pelas pessoas idosas e pelos parentes, dentre outros. E que notadamente sofre influências do catolicismo popular na produção de formas de viver e formas de morrer para homens e mulheres rurais.

No caso relatado por Catarina a família e a comunidade se revezam no cuidado com o moribundo. E no caso de Maria Safira os(as) vizinhos(as) estão sempre participando dos velórios que ocorrem. Historicamente todos(as) ajudam e participam deste momento da forma como podem. Este costume permanece até hoje apesar das mudanças decorrentes da prática de hospitalização das pessoas moribundas e das mudanças causadas pela delegação de algumas atividades fúnebres às empresas funerárias.

Quando adoecia uma pessoa a família se revezava pra cuidar dela. Uma noite ficava um, outra noite passava outro, e assim ia até o dia em que Deus preparasse. Os parentes, os vizinhos da pessoa doente vinham todos visitar, a casa ficava cheia, se Deus desse a melhora e a pessoa melhorasse tudo bem, mas se Deus resolvesse levar aquela criatura, só Ele que sabia o dia, a gente tinha que esperar dentro de casa, cuidando, lutando, as coisas tudo muito difícil. Chegar água nas torneiras eu sei que não chega, mas naquela época era pior. A gente sofria tanto. Carregava lata d'água na cabeça, lavava roupa nos rios ou nos barreiros quando tinha alguma água (Catarina).

Na minha infância, minha filha, *eu sofri tanto*. Andava muito atrás de defunto. Ave Maria! No lugar que eu morava a gente ia muito pras sentinelas. Meu pai botava a gente na frente e a gente ia. Nessa época cantava muito umas incências e eu era danada pra cantar, todo mundo achava minha voz bonita, hoje eu não tenho mais

voz, *hoje eu só sou uma doida mesmo*. Mas todo mundo achava minha voz bonita e eu sabia de tudo quanto era de incelência (Maria Safira).

É muito comum encontrar nas pesquisas sobre a morte, por exemplo, na pesquisa de Reis (1991), a caracterização do velório como o espaço onde o consumo da cachaça e a prática de contar piadas transformam este momento em um evento festivo, enquanto outros(as) velam o corpo com orações e lamúrias. Nas palavras de Professor Clemente isto fica muito claro, ressaltando inclusive, a fogueira na frente da casa onde ocorre o velório. Já nas palavras de Maria Safira, no segundo trecho, a bebida alcoólica torna-se uma recomendação que ela faz para o momento de sua morte.

Velório eu tenho ido muito do pessoal. Pra gente aqui do sítio o velório é o seguinte: quando acontece aqui mesmo junta aquele povo, faz uma fogueira na frente de casa, alguns choram, outros riem, outros vão lá no mato e deixam uma cachaçinha escondida. O pessoal do lado de fora da casa tomam a cachaçinha que é pra noite passar, ficam naquela história: “Tomar uma cachaçinha que é pra noite passar que o sono tá chegando”. Eu já com essa idade de oitenta anos os velórios que eu vi são assim mesmo (Professor Clemente).

Se eu chegar a um velório e não tiver cachaça eu volto. É. Ainda hoje eu sou assim. Eu volto. Eu sempre digo a meu marido: “OLHE, QUANDO EU MORRER... já tá perto. Oitenta e um anos não são oitenta e um dias. PODE BOTAR! Dê café a quem tomar café, dê chá a quem tomar chá, mas não deixe faltar cachaça pra quem quiser beber. Escutou meu filho?” *Eu num já disse isso a ele?* Quando eu estiver morrendo se eu pedir cachaça e Rita não me der cachaça, você me dê (Maria Safira).

Neste momento Professor Clemente retoma o costume de uso das redes em velórios, mencionado também por Catarina, e afirma que o uso de caixão é algo novo. Ele também ressalta o dito popular “beber um defunto” ou “beber o morto”, que faz referência ao costume de ingerir bebidas alcoólicas durante as madrugadas de vigília, ou como os(as) idosos(as) chamam, nas sentinelas. Em seguida Professor Clemente fala dos caixões conhecidos como caixões da caridade. Segundo Amorim (2013), estes caixões são cedidos pela prefeitura para pessoas em condições de pobreza extrema, ou então, devido ao costume judaico de enterrar o corpo diretamente no chão, utilizam estes caixões para fazer apenas o transporte do corpo. Também há casos em que estes caixões são doações de pessoas que têm o caixão que não desejam ser enterradas com ele.

Antigamente, eu era menino nesse tempo. Eu vi muita gente morta ser colocada em cama, não tinha esteira, então botava na cama no meio da sala. Não acendia vela, era só uns candieirinho coviteiro de gás aceso. Passavam uma noite rezando quando era no outro dia traziam uma rede, botavam aquele corpo dentro da rede, botavam um pau, amarravam os punhos da rede dos dois lados e iam para o cemitério. Quando chegavam lá botavam dentro da sepultura, entupiam de terra e vinham embora. Não tinha caixão, isso é muito novo, pra mim caixão é coisa recente. Quando morria uma pessoa os caras diziam: “Fulano morreu. Amanhã vamos dá uma carreira com ele pra Umburana ou pra Henrique Dias”. O lugar onde fosse o cemitério. “Vamos

beber o defunto amanhã”. Mas eu achava aquilo muito chato. BEBER UM DEFUNTO? Isso não existe. Vamos sepultar o corpo, mas beber o defunto não. Eu achava muito errado. Havia um velho lá no Pinheiro, chamado finado Góis, ele tinha uma rede branca, ainda me lembro. Depois que botava o defunto na sepultura o pessoal daquele morto voltava com a rede, lavava e entregava lá na casa do velho Góis. Quando morria outro iam buscar a rede na casa de Góis. Até passarem a usar caixão. Em Umburana tinha um caixão da caridade, quando morria uma pessoa que não tinha caixão o pessoal ia buscar esse. Quando chegava ao cemitério botava na sepultura e o caixão voltava pra Igreja. Eu ainda me lembro muito desse tempo (Professor Clemente).

Segundo Martins (1983), o costume de “beber o morto” encontra-se presente em todo o Brasil, especialmente em áreas rurais, e faz referência tanto a um ato de socialização entre as pessoas que enfrentavam as vigílias fúnebres quanto a classe social da pessoa morta. No velório de pessoas de classes sociais mais elevadas costumava-se oferecer licores e cachaça de qualidade, no velório de pessoas pobres oferece-se cachaça de litro, conhecida como uma cachaça mais barata.

Em seguida, é possível observar nas histórias que Catarina e Mestre Melchíades falam, respectivamente, a importância que eles dão aos planos funerários e a sua utilidade no momento da morte de algum familiar. De acordo com a narrativa de Catarina, os planos funerários têm atuado modificando algumas práticas fúnebres da região. Mas, segundo Mestre Melchíades, são mudanças sentidas apenas pela família que fica responsável pela organização do velório. Para as pessoas que vão fazer a visita fúnebre ou acompanhar o cortejo não existem mudanças perceptíveis.

Antigamente a gente ia comprar o caixão na cidade e montava, mais hoje em dia, com esses planos que têm é diferente. Todo mundo paga esses planos. Foi uma benção de Deus esse plano porque no dia em que acontece uma coisa assim a família fica toda descontrolada e eles tomam de conta de tudo diretinho, tudo arrumadinho. Com o meu falecido nem filho nem cunhado, ninguém teve trabalho com ele, a funerária tomou fez de tudo. Tem seis ou sete anos que eu pago. Eu ainda ajeitei a casa pro velório, eles vieram de noite, trouxeram o corpo e arrumaram tudo. No outro dia, era sábado, eles ainda ficaram um bom tempo por aqui, às doze horas eles vieram e às três horas, na hora do enterro, eles vieram. Foi muito bonito o enterro de meu marido, tinha muita gente, foi bem bonito. E eu não botei minha mão e nem minha família. Só o pessoal da funerária que arrumaram e levaram. Onde alcançou aviso de rádio veio gente e não veio mais porque foi num dia de sábado e muita gente que conhecia ele era de feira. Mas veio muita gente. A gente fica contente quando uma pessoa que a gente gosta segue bem acompanhado. E ele foi muito bem acompanhado. Ele era vaqueiro, era poeta, cantava, escrevia música de vaqueiro, escrevia muitas toadas, muitas canções. Quando ele era mais novo fazia um programa de rádio, chamava o pessoal pra pega de boi, pra vaquejada (Catarina).

Hoje em dia tem esses planos funerários. A pessoa contrata o plano, eles vêm e organizam tudo. Mudou muito depois dos planos. É bom. Assim quando a pessoa morre não tem tanta correria. Depois dos planos ficou tudo mais fácil, mas a forma de acontecer o velório é quase a mesma coisa pra quem vai só fazer a visita (Mestre Melchíades).

Apesar de acontecem em momentos diferentes as narrativas de Catarina e Mestre Melchíades se aproximam profundamente e exemplificam como a temporalidade atua na produção narrativa dos(as) idosos(as). Por morarem na mesma área rural as características e experiências relacionadas com velórios e sepultamentos assumem uma narração semelhante. Para ambos os planos funerários aparecem como um investimento positivo. Acredito que, de acordo com o que Catarina e Mestre Melchíades relatam, as mudanças causadas pelos planos funerários são mais fortemente sentidas pelos familiares. Existem casos em que as empresas é que realizam a preparação do corpo para o velório, isto quando a morte acontece em casa, quando ocorre no hospital o corpo já vem preparado de lá. A organização do ambiente e do traslado durante o velório também passam a ser responsabilidade das empresas funerárias.

Diante destas observações, percebe-se, que ao longo do tempo muitas práticas fúnebres deixaram de existir ou passaram por transformações. Mesmo que lentas, as modificações lúgubres continuam ocorrendo, nos instigando a pensar sobre a maneira como isso acontece e o que contribui para todas essas transformações. Na fala de Catarina a empresa funerária passa a ser um agente organizador do velório.

A VIDA NA ÁREA RURAL

O eixo analítico “A vida na área rural” visa agrupar os trechos narrativos que abordam especificidades indicadas pelos(as) entrevistados(as) sobre suas vidas na áreas rurais. São trechos em que os(as) idosos(as) falam sobre dificuldades pessoais, negligência governamental, carência de políticas públicas. É notório que em muitos momentos as narrativas aparentam um grito de revolta e protesto.

Tia Filipa produz uma narrativa que constantemente relata características da comunidade onde vive. Ela diz que se trata de uma comunidade com uma população predominantemente idosa, onde todos(as) se conhecem, e menciona que as mortes matadas são muito raras, mas quando acontecem geralmente envolvem discussões derivadas por embriaguez.

Morte matada na área rural geralmente só acontece por causa de discussão ou por cachaça. Por causa de embriaguez. Só teve uma morte sem ser por cachaça. Mas também é porque nessa área que eu moro tem pouca gente e tudo gente velha, conhecidos de muitos anos. Em todas essas casas que você está vendo tem gente de idade (Tia Filipa).

Em seguida Tia Filipa direciona, em tom forte e contestador, sua narrativa para falar sobre as condições de vida que precisa enfrentar. Ela fala como foi sua infância trabalhando em plantações e as dificuldades que encarou desde criança para sobreviver. A narrativa de Tia Filipa aborda a pobreza em áreas rurais. Trata-se de uma noção de pobreza que muito se assemelha ao que Kageyama e Hoffman (2006) se referem. Estes autores compreendem a pobreza como um tipo de privação, que pode ser somente material ou incluir elementos de ordem cultural e social, em face dos recursos disponíveis de uma pessoa ou família. Essa privação pode ser de natureza absoluta, relativa ou subjetiva, de acordo com estes autores “o Nordeste e a zona rural continuam a ser os grandes depósitos da pobreza no Brasil” (KAGEYANA, HORFFMAN, 2006, p. 97).

A narrativa de Tia Filipa me faz lembrar do texto de Jaime Amparo-Alves (2011) intitulado “Necropolítica racial: a produção espacial da morte na cidade de São Paulo”. O autor partindo de uma perspectiva foucaultina, aborda sobre como o biopoder⁶⁷ atua na imposição da morte em nome da vida, através da produção da legitimação da morte em determinados territórios desprovidos de proteção social e política. Não pretendo, contudo, me aprofundar nas discussões que envolvem o conceito de necropolítica, entretanto, busco apenas produzir analogias que ajudem a pensar como a morte tem sido produzida nas áreas rurais do Sertão pernambucano.

Segundo Amparo-Alves (2011), a partir do século XVIII o biopoder passar a exercer-se através da habilidade de promover a vida, ainda que por meio da morte. Para entender como isso acontece basta lembrar da narrativa de Tia Filipa que exemplifica com sua vida o que é torna-se um *homo sacer*⁶⁸, desprovida de condições de vida adequada e tendo seus direitos descobertos. Nada pode ser mais emblemático do que a fala de Tia Filipa dizendo: aqui morre-se de desprezo e de maltrato.

Assim como Tia Filipa muitas pessoas nas áreas rurais do Sertão pernambucano são expostas pela ameaça incondicional do perigo de morte, seja pela ausência de recursos ou pela precariedade diante da vida. É claro que esta não é uma lei universal para toda a área rural pernambucana, porém atinge uma parcela significativa da população. É possível, então,

⁶⁷ O conceito de biopoder foi discutido no capítulo 2.

⁶⁸ De acordo com Amparo-Alves (2011), o *homo sacer* é aquele indivíduo que por sua situação permanente de exclusão, tanto do mundo da cidadania quanto da esfera do humano, pode ser morto, mas não sacrificado. Excluído de sua humanidade e do acesso aos seus direitos mínimos de cidadania é colocado permanentemente em zonas de negligências. O *homo sacer* é exposto a uma ameaça incondicional de morte.

pensar: até quando as pessoas no Sertão pernambucano serão relegadas a uma vida desprovida de direitos fundamentais, terão sua região e mão de obra explorada, sob o argumento de uma negligência seletiva que define os locais de naturalização da morte?

Nas palavras de Tia Filipa ela retrata uma pobreza material, baixa escolaridade e ausência de políticas públicas voltadas para a saúde no campo. Entretanto, ela relata uma melhora significativa decorrente dos programas⁶⁹ de transferência de renda na qualidade da vida rural, apesar dela não receber o auxílio de nenhum destes programas.

Eu nasci e me criei na zona rural. Sofrida, trabalhava, não estudei porque precisava trabalhar, nem meu nome eu assino. Já passei necessidade. Trabalhava muito barato em fazenda dos outros e eles pagavam o que queriam. O meu pai colocou a gente pra trabalhar novinho, com oito anos já estava na enxada, carregava madeira no espinhaço. Sofri muito. Antigamente chovia mais era como a gente podia sobreviver, porque sempre chovia, então a gente trabalhava, plantava, limpava, tinha aquelas coisinha de roça. Mas o ganho total sempre foi pouco, não dava pra sobreviver, não tinha ajuda do governo nesse tempo, não tinha essa Bolsa Família de hoje em dia, não tinha nada, era só o suor do trabalhador mesmo. Do pai que trabalhava para manter a família. Meu pai trabalhou na fazenda de Antônio Pacheco, criou a gente com esse trabalho. Nós nascemos e fomos criados na fazenda dele trabalhando pra ele, mas só quem recebia era o meu pai, os filhos que ajudavam não ganhavam nada. Então sobre a vida, o espiritual, o trabalho, foi ruim. Agora melhorou um pouco porque tem uma ajudinha do governo. Isso pra quem recebe, eu mesmo não recebo ajuda nenhuma. Meu marido trabalhou na estrada pelo DNOCS, como operário, o salário era pouco, ainda hoje é, ainda mais agora que a presidente diminuiu o salário dele com um desconto de quinhentos reais. A gente está sobrevivendo a pulso. Todos dois são doentes, eu e o velho, ele é três anos mais velho do que eu, eu sou doente do coração, da coluna, dos ossos. Eu soffro (Tia Filipa).

Tia Filipa e Professor Clemente vivem sozinhos em seu sítio e cuidam sozinhos de sua plantação de palma e da horta. O local onde moram não recebe assistência de nenhuma Unidade de Saúde da Família (USF). Assim, Tia Filipa produz sua narrativa falando da dificuldade que encara para conseguir transporte para marcar consultas, encaminhamentos, receber medicação, ou seja, ter um tratamento de saúde adequado. Tia Filipa também relata algumas das dificuldades que ela enfrenta morando na área rural e termina dizendo que na área rural morre-se, muitas vezes, de maltrato, negligência governamental, descaso com a pessoa que reside em áreas rurais.

De acordo com Camarano (2004), uma série de dificuldades são encontradas pelos(as) idosos(as) que residem em área rurais para terem acesso a serviços de saúde e assistência social, o que culmina em um dos principais motivos de sua migração para a área urbana. Dentre estes problemas encontra-se a dificuldade no transporte para os hospitais ou

⁶⁹ Os programas referidos são: Bolsa Família, Bolsa Safra, Chapéu de Palha, dentre outros.

locais de atendimento à saúde, falta de recursos financeiros, demora no atendimento, ausência de profissionais médicos, dentre outros. É possível observar que estas dificuldades citadas foram mencionadas na narrativa de Tia Filipa a seguir e na de Doutor Samuel quando fala sobre a morte de seu pai, e da expectativa que eles têm de conseguirem ter uma velhice saudável, com acesso aos recursos necessários. Como diz Menezes (2004, p. 48), dentre as mudanças sociais frente à morte, uma das metas de um envelhecimento saudável seria a construção de uma “boa morte natural”, tranquila e com dignidade, marcada pela assistência médica necessária e o suporte afetivo de familiares e amigos(as).

As palavras de Tia Filipa são ratificadas na argumentação de Alcântara (2009, p.65), quando afirmam o seguinte: “como a maioria dos serviços de saúde encontra-se na sede municipal, a população do meio rural e os(as) idosos(as), em particular, encontram dificuldades de acesso e, conseqüentemente, desigualdade no atendimento aos problemas de saúde, bem como de ações de promoção da saúde”. Estes autores ainda afirmam que no caso dos(as) idosos(as) rurais, as principais dificuldades relatadas para utilizarem um serviço público de saúde mais frequentemente foram relacionadas ao acesso ao local do serviço, a qualidade do serviço e a gratuidade no atendimento.

Durante a narrativa de Tia Filipa ela constantemente retomar o argumento sobre os problemas que encara para conseguir um tratamento de saúde adequado. Tia Filipa diz que na área rural morre-se de “maltrato”, com todo peso que esse termo carrega. Em outros momentos ela usa a palavra “desprezo” para falar do tipo de morte que ocorre na área rural. “Morrem de desprezo”, “morrem de maltrato”.

É claro que a narrativa de Tia Filipa enche o coração de qualquer pessoa que a escute de indignação. Programas como a Reforma Agrária, Chapéu de Palha, Bolsa Safra, Bolsa Estiagem, dentre outros, foram importantes e ainda são estratégias apropriadas tendo em vista os direitos dos(as) agricultores(as), porém, ainda há um longo caminho a ser trilhado para que todas as pessoas residentes em áreas rurais tenham acesso adequado aos seus direitos.

Agora abriu um hospital novo. Através da UPA agora tem alguns medicamentos e atendimentos médicos. Mas pra quem mora longe é difícil, às vezes precisa chegar de madrugada e pra quem mora no sítio não tem como ir porque não tem transporte. Pra quem mora na cidade tudo é mais fácil, mas pra quem mora na zona rural tudo é um sofrimento. Chega até a morrer de maltrato. A minha vida está quase nessa situação. Por aqui se morre muito de desprezo. Atualmente está muito complicado pra conseguir um atendimento médico. A pessoa que tem dinheiro e adoce ainda consegue um atendimento, mas se não tiver cai doente, como já aconteceu com muitas pessoas. Mas se tiver dinheiro se trata. Como eu que agora estou doente e

não tenho como me tratar. A história é essa, a gente está doente e não tem como se tratar. Pelo SUS faz tratamento, mas é muito devagar. Morre quase de desprezo, falta de médico, porque mora longe, nem toda hora se tem o dinheiro pra ir pra cidade, pra pagar um médico, pra pagar um carro. Se tivesse ao menos um ônibus pra quando uma pessoa adoecesse fosse possível ir buscá-la, mas não tem, se tem a prefeitura não disponibiliza. Tudo isso é desprezo para o pobre no sítio (Tia Filipa).

Tia Filipa finaliza sua narrativa com esse trecho. A indignação é notória e o protesto é claro. Reafirmo, portanto, a análise de Cordeiro e Cardona (2010), quando afirmam que é preciso que as mulheres trabalhadoras rurais se exponham e necessitem da fala de outros para terem seus direitos garantidos em relação à Previdência Social, apagando a mulher cidadã.

De nada minha filha, só o que eu tenho pra falar é isso, é a vida cansada, a vida sacrificada, sem ajuda nenhuma, não posso me aposentar porque meu marido trabalhou no DNOCS como operário e dizem que eu sou dependente dele, o nosso ganho é pouco, o governo não dá uma ajuda de aumentar o ganho, ao contrário, faz é tirar. Essa presidente que entrou agora é um carcará, ela não tem pena de ninguém, ela quer é botar as pessoas para baixo. Se ela tivesse pena da gente ao menos aumentava o salário dos trabalhadores. Ela não quer olhar essa situação. Eu fico pensando, se meu marido é aposentado foi graças ao suor dele, não tem razão para eu não ser aposentada. Por que eu sou dependente dele? Dependente só da comida dele, mas pros meus remédios o ganho dele já não dá, já não dá pra me sustentar (Tia Filipa).

Em seguida, o trecho da narrativa de Catarina nos remete a compreensão da feminização da velhice no campo. Como é possível observar no terceiro capítulo, Alcântara (2009) afirma que a predominância de mulheres idosas viúvas no meio rural, relacionado a maior mortalidade masculina. Entretanto, as mulheres idosas geralmente apresentam maior quantidade de queixas relacionadas à saúde, associada a baixos índices de visitas aos serviços de saúde, recursos financeiros insuficientes, ausência de transporte, automedicação, escassez de profissionais e postos de atendimento nas áreas rurais, como nos falou Tia Filipa.

Meu esposo já vinha adoentado. Ele tinha essa tal epilepsia, então a gente sempre fica com aquela atenção. Sempre que ele levava quentura de fogo ou queimava uma coivara⁷⁰ podia saber que com três dias dava a crise nele dormindo. Quando ele adoeceu e então não pode mais trabalhar, não pode mais sair de mão na enxada, nem ir pra carroça, ele ficou dono de casa só lendo (Catarina).

Para o fim desta seção, que a mim é tão cara porque traz a fala de pessoas tão queridas, e o meu próprio pensar sobre a morte. Ouso dizer que viver é maravilhoso e morrer é multiplicar vida. Sim, morte e vida são iguais em dor e prazer. Este pensar sobre a morte me remete a duas palavras que eu acredito cabíveis quando me recordo de cada momento de narração, cada encontro e acolhimento: generosidade afetiva.

⁷⁰ Coivara é uma técnica agrícola tradicional utilizada para iniciar a plantação. A técnica se dá através da derrubada da mata nativa, seguida pela queima da vegetação. Há, então, a plantação intercalada de várias culturas (rotação de culturas).

Então, gostaria de incluir um trecho da fala de Emmanuel Carneiro Leão presente no livro “Terror, medo, pânico: manifestações da angústia no contemporâneo” de Joelson Tavares Rodrigues (2006). Se hoje alguém me pedisse para falar sobre a morte, eu gentilmente pediria para que essa pessoa me livrasse do peso de usar as minhas próprias palavras e permitisse que usasse esta citação que diz assim:

O sono de nosso espírito nunca é tão profundo a ponto de excluir a possibilidade de um novo despertar. A tranquilidade, com que instalamos a existência e nos julgamos em casa no meio dos entes, pode ser sempre perturbada pela visita de hóspedes incômodos: no meio dos prazeres surge a náusea. Na atividade febril insinua-se uma monotonia enervante. À familiaridade com as coisas sucede uma repentina estranheza do mundo. Nas palavras de Agostinho: *media in vita in morte sumus*. No próprio centro da vida nos deparamos com a morte (RODRIGUES, 2006, p. 12).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma tarefa árdua é encerrar um trabalho que tem a morte como tema e que guarda sentimentos e experiências tão diversamente envolvidos durante a sua produção. Desenvolver essa pesquisa me rendeu, em muitos momentos, um mergulho profundo em meus sentimentos e histórias pessoais. Compreendo que se trata de um tema que me impulsiona para novas pesquisas já que a cada passo algo de inédito se revela nesse dialogar sobre a morte, nas trocas de abraços e olhares com cada uma das pessoas que fizeram parte desta trajetória. Mas essa pesquisa não se encerra aqui. Em cada momento que eu ouvir alguém falando sobre a morte me lembrarei de Tia Safira, Catarina, Tia Filipa, Professor Clemente, Doutor Samuel, Mestre Melchíades e da própria Caetana, amiga e predadora.

Segundo Rodrigues (1983/2006), na tentativa de traçar uma lógica racional para a morte, em busca de respostas às muitas perguntas que a envolvem, as sociedades criam uma variedade de modos próprios de significação. Sendo assim, diante do objetivo de compreender as narrativas que os idosos e as idosas rurais constroem sobre a morte, busquei ao longo desta dissertação desenvolver um argumento que pudesse pensar cientificamente sobre a morte, abordando-a como um evento social, e sobre os significados produzidos pelos(as) idosos(as), entretanto, sinto que sua abrangência e multidisciplinaridade me escapam às mãos.

Como aponta Mary Jane Spink (2012), é preciso lembrar que ao falar da morte ficam expressas estratégias de enfrentamento da vida. Desse modo, as narrativas dos idosos e das idosas atravessam o tema da morte, ao falar sobre as dificuldades que enfrentam na área rural, da precariedade de políticas públicas que lhe assegurem seus direitos e os aspectos socioculturais em seu trato com o corpo morto, desvendando modos singulares de viver na área rural e de conceber a morte.

Compreendo que as questões que envolvem a morte, por vezes, apresentam algo original, já que as formas com que as pessoas se relacionam com este evento social estão longe de serem unívocas. Esta é uma das questões que José de Souza Martins (1983) mais nos chama a atenção quando afirma que os sentidos atribuídos à morte variam de acordo com as experiências de vida de cada um(a) e que, ao mesmo tempo, revelam relações pessoais e grupais, que nos defrontam com o funcionamento social de diferentes contextos de vida e subjetividades.

A abordagem teórico-metodológica foi um desafio ao pensar meu projeto de dissertação, já que se tratava de uma novidade para mim. Adoto como eixo norteador a afirmativa de Reissman (1993) quando esta autora explica que as narrativas expressam a verdade de um ponto de vista, já que apesar de produzidas social e coletivamente são vividas como biografias. A abordagem narrativa tornou-se uma teoria e método importante na pesquisa em psicologia dado sua que possibilidade de visibilizar modos de vida e subjetivação próprios de uma cultura. Constitui-se como um caminho apropriado para conhecer, como diz Foucault (2011, p. 266), “o saber histórico presente no saber das pessoas, que não é de forma alguma um saber comum”. Desse modo, a narrativa torna-se ferramenta na busca por esse conhecimento transmitido em conversas informais e em encontros situados.

Ao longo do trabalho de análise, com o auxílio do ATLAS.ti, busquei agrupar as narrativas temática e dialogicamente, buscando relatar não só o que estava sendo dito naquele momento, mas as entonações de voz, as pausas e os elementos narrativos próprios da análise performática. Divido as narrativas em quatro eixos analíticos, por serem os temas predominantemente encontrados na produção dos(as) idosos(as), desse modo pude contemplar as narrativas ao máximo, graças, principalmente ao ATLAS.ti que tornou-se uma ferramenta importante na estruturação de conexões, aproximações e distanciamentos narrativos, visto sua capacidade de apoio na organização de grandes quantidades de dados.

Procurei conhecer como as narrativas reproduzem e visibilizam a experiência dos(as) idosos(as) rurais com a morte. Neste momento observa-se que os(as) idosos(as) relatam casos variados fazendo uma retrospectiva dos eventos de morte que eles(as) haviam presenciado ao longo de suas vidas. Com isso verifica-se o uso da temporalidade como recurso estruturador das narrativas, apesar de nem sempre serem organizadas a partir de uma lógica de passado, presente e futuro. Dentre suas experiências os(as) idosos(as) relatam assassinatos, acidentes de trânsito, enfermidades, fazem recomendações para o seu próprio velório. Quanto aos modos de compreensão, os(as) idosos(as) relacionam a morte a ideia de viagem, colheita, desaparecimento da pessoa morta, destino de todos(as) ou como ida para a vida eterna.

Neste trabalho é possível identificar que os(as) idosos(as) associam a morte a um contexto sócio-histórico de cooperação entre as pessoas na área rural seguindo uma ética camponesa definida por Brandão (1986). São situações onde vizinhos(as), amigos(as) e familiares colaboram na preparação do corpo morto, na vigília, com rezas e no sepultamento. Inclusive, atribuindo importância ao número de pessoas que acompanham o cortejo fúnebre.

Segundo Martins (1983), observa-se nas sociedades rurais uma forma diferenciada de lidar com o evento da morte que mobiliza a maior parcela da população rural, como também, opta-se por cuidar e velar o(a) morto(a) em sua própria casa, sepultá-lo(a) no seu local de nascimento ou onde mantinha uma maior rede de relações sociais. Desse modo, as narrativas revelam a manutenção de algumas tradições nas práticas fúnebres rurais, apesar de a adesão a planos de assistência de empresas funerários, por vezes, contribuírem para mudanças neste cenário.

No contexto pesquisado, também se destaca a existência de um modo diferente de envelhecer, desvinculado da ideia de velhice como sinônimo de improdutividade ou inatividade (CONCENTINO; VIANA, 2011). Considerando as particularidades da vida de cada um(a), os(as) idosos(as) participantes da pesquisa são pessoas que mantêm atividades economicamente produtivas, laços sociais com vizinhos(as), amigos(as) e familiares, contribuem no cuidado de netos(as) e outros parentes, realizavam atividades como fazer feira, cuidar da casa, agricultura e ir á igreja, como também, participam dos momentos de velório em sua localidade. Apenas no caso de Tia Filipa e Professor Clemente observa-se o que Mattos (2012, p.34), considera como “uma das características da velhice na área rural, o afastamento das relações familiares devido os(as) filhos(as) que saem da área rural em busca de estudo e trabalho”. Salientando, que apesar da migração dos(as) filhos(as) e das enfermidades relatadas por Tia Filipa, os dois permanecem ativos.

Segundo Picabia e Antequera-Jurado (2005), a morte da pessoa idosa parece ser mais facilmente aceita e tolerada na sociedade. De acordo com estes autores, os(as) idosos(as) costumam ter experimentado maior contato com pessoas que já morreram do que os(as) mais jovens e, portanto, parecem apresentar uma melhor percepção da própria morte como algo possível e até mesmo iminente quando comparados(as) com grupos etários mais jovens. Considero que é possível de observar essa ideia de iminência quando os(as) idosos(as) relacionam a morte a vivência de doenças e a falta de assistência médica, então eles(as) passam a falar sobre a morte como algo que eles(as) já estão a espera. Porém, também há casos em que os(as) idosos(as) narram que evitam pensar na morte por não ser algo agradável de se pensar, o que revela que nem sempre o(a) idoso(a) por ser idoso(a) pensa na morte, chegando até mesmo a desviar-se deste tema.

Acredito que esta pesquisa também expressa a potencialidade dos municípios do interior do estado de Pernambuco, bem como as áreas rurais, como campos de pesquisa

profícuos e pouco explorado especialmente para a psicologia e as Ciências Humanas. É possível citar a necessidade de pesquisas que considerem, por exemplo, em seu escopo teórico as especificidades socioculturais e psicossociais dessa região, como também os modos de subjetivação, as características da saúde mental visando a construção de estratégias de promoção e prevenção da saúde em áreas rurais, e que abordem a produção de identidades destas regiões.

Por fim, espero que esse estudo seja uma contribuição para as discussões sobre a morte em áreas rurais, visibilizando aspectos das experiências pessoais dos(as) idosos(as) com o evento da morte, e seus modos de significação atribuídos a sua própria morte. E, então, chamar atenção para o conhecimento das características encontradas nas práticas fúnebres, enfatizando as práticas mantidas e apontando para possíveis mudanças na forma de lidar com este momento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHCAR, Francisco. **Lírica e lugar-comum**: alguns temas de Horácio e sua presença em português. São Paulo: Edusp, 1994.

ALBUQUERQUE, Francisco José Batista de; PIMENTEL, Carlos Eduardo. Uma aproximação semântica aos conceitos de urbano rural e cooperativa. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, 20, 2, 175-182, 2004.

ALBUQUERQUE, Francisco José Batista de; SOUSA, Flávia Márcia de; MARTINS, Cíntia Ribeiro. Validação das escalas de satisfação com a vida e afetos para idosos rurais. **Psico**, Porto Alegre, PUCRS, v. 41, n. 1, pp. 85-92, 2010.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. **A invenção do nordeste e outras artes**. 5. Ed. São Paulo: Cortez, 2011.

ALCÂNTARA, Luciana Ruschel de. **Idosos rurais**: fatores que influenciam trajetórias e acesso a serviços de saúde no município de Santana da Boa Vista/RS. 2009. Dissertação (Mestrado em Enfermagem) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRS, Porto Alegre, 2009.

ALVES, Rubens. A morte como conselheira. In. CASSORLA, Roosevelt M. S. (Org.) **Da morte**: estudos brasileiros. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

ALVES, Andréa Moraes. Os idosos, as redes de relações sociais e as relações familiares. In: NERI, Anitta (Org.) **Idosos no Brasil**: vivências, desafios e expectativas na terceira idade. São Paulo: Ed Fundação Perseu ABRAMO; p.125-39, 2007.

AMPARO-ALVES, Jaime. Necropolítica Racial: a produção espacial da morte na cidade de São Paulo. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as)**, 1(3), 89-114, 2011.

AMORIM, Helder Remigio de. “**Sete Palmos de terra e um caixão**”: escrita e práticas políticas na trajetória de Josué de Castro. XXVII Simpósio Nacional de História. Natal – RN, 2013.

ANDRADE, Maristela Oliveira. A religiosidade brasileira. O pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o processo sincrético. **CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, n. 14, 2009.

ARAÚJO, Rogério Bianchi de. A mercantilização da morte na sociedade de consumo. **Habitus**, v. 10, n.2, p. 341-353, 2012.

ARIÈS, Philippe. (1977) **História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias**. Trad. Priscila Viana de Siqueira. Ed. especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

AZEVEDO, Thales de. **Ciclos da Vida: Ritos e ritmos**. São Paulo: Editora Ática, 1987.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BANHATO, Eliane F. C. et al. Atividade física, cognição e envelhecimento: estudo de uma comunidade urbana. **Psicologia: Teoria e Prática**, 11(1): 76-84, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **Medo líquido**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

BEAUVOIR, Simone. (1976) **A velhice: a realidade incômoda**. São Paulo: DIFEL; 1990.

BECKER, Ernest. (1974). **A negação da morte**. Rio de Janeiro: Record, 1995.

BELLATO, Rosenev., CARVALHO, Emília Campos de. O jogo existencial e a ritualização da morte. **Rev. Latino-am Enfermagem**; 13(1):99-104, 2005.

BELTRAO, Kaizô Iwakami; CAMARANO, Ana Amélia; MELLO, Juliana Leitão. **Mudanças nas condições de vida dos idosos rurais brasileiro; resultados não-esperados dos avanços da Seguridade rural**. IPEA, Rio de Janeiro, 2004.

BIRMAN, Joel. Futuro de todos nós: temporalidade, memória e terceira idade na psicanálise. In. Veras, Renato.(Org.) **Terceira idade: um envelhecimento digno para o cidadão do futuro**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. UnATI/UERJ, p. 29 – 48, 1995.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos**. 11ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, v.26, p.329-376, 2006.

BRITTO DA MOTTA, Alda. As Velhas Também. **ex æquo**, n.º 23, pp. 13-21, 2011.

_____. As idades da mulher. **Revista Feminismos**, vol.1, n.3, 2013.

BROCKMEIER, Jens; HARRÉ, Rom. Narrativa: Problemas e Promessas de um Paradigma Alternativo. **Psicologia: Reflexão e crítica**, p. 525-535, 2003.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**: um estudo sobre a religião popular. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

_____. Tempos e espaço nos mundos rurais do Brasil. P. 37- 64. **Ruris: Revista do centro de estudos rurais**. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Vol. 1, nº 1. Campinas: UNICAMP/ IFCH, 2007.

BRASIL. **Lei nº 10.741**, de 1º de outubro de 2003. Estatuto do idoso. Legislação sobre o idoso 3. ed. Brasília: Câmara dos Deputados, Coordenação Edições Câmara, 2013. Disponível em:< <http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/70326/672768.pdf?sequence=2>>. Acesso em: 05 nov 2015.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Política Nacional Do Idoso**. Lei nº 8.213, de janeiro de 1994. 1ª edição Brasília, 2010. Disponível em:< http://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/assistencia_social/Normativas/politica_idoso.pdf>. Acesso em: 05 nov 2015.

BORN, T. BOECHAT, N. S. A qualidade dos cuidados ao idoso institucionalizado. In: GORZONI, Milton Luiz. (Org). **Tratado de Geriatria e Gerontologia**, Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2ª edição, 2006.

CABRAL, Simone Otilia Leite; OLIVEIRA, Cristiane Costa da Cunha; VARGAS, Marliete Maldonado; NEVES, Antônio Cláudio Santos das. Condições de ambiente e saúde em idosos residentes nas zonas rural e urbana em um município da região Nordeste. **Geriatria & Gerontologia**. 4 (2) : 76-84, 2010.

CAMARANO, Ana Amélia. (Org) **Os novos idosos brasileiros, muito além dos 60?** Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 2004.

CASCUDO, Luís da Câmara. (1974). Religião no povo. In: CASCUDO, Luís da Câmara. **Superstição no Brasil**. São Paulo: Global, 2002.

CASSORLA, Roosevelt M. S. **Da morte**: Estudos brasileiros. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

CAVALCANTI, Débora. **“EU VI A CARA DA MORTE E ELA ESTAVA VIVA”**: Narrativas de mulheres protestantes sindicalistas rurais do Sertão Central de Pernambuco sobre a morte. Dissertação (Mestrado em Psicologia) Universidade Federal de Pernambuco - UFPE, Recife, 2015.

CLANDININ, Jean; CONNELLY, Michael. **Pesquisa narrativa: experiências e histórias na pesquisa qualitativa**. Tradução: Grupo de Pesquisa Narrativa e Educação de Professores ILEEL/UFU. Uberlândia: EDUFU, 2011.

CHEIK, Nádia Carla. et al. Efeitos Do Exercício Físico E Da Atividade Física Na Depressão E Ansiedade Em Indivíduos Idosos. **Rev. Bras. Ci. e Mov.** 11(3): 45-52., 2003.

COMBINATO, Denise Stefanoni; QUEIROZ, Marcos de Souza. Morte. uma visão psicossocial. **Estudos de Psicologia**, vol. 11, n. 2, pp. 209-216, 2006.

CONCENTINO, Jamille Mamed Bonfim; VIANA, Terezinha de Camargo. A velhice e a morte: reflexões sobre o processo de luto. **Rev. bras. geriatr. gerontol.** Vol.14, n.3, pp. 591-599, 2011.

CORDEIRO, Rosineide de Lourdes Meira. **Biopoder, gênero e pobreza em contextos rurais: a regulamentação da morte e as práticas de resistência no Sertão de Pernambuco**. Projeto de Pesquisa CNPq. Recife, 2011.

_____; CARDONA, Milagros C.Garcia. A previdência rural e a constituição de modos de ser mulher trabalhadora rural no Sertão de Pernambuco. In: SOUZA, Solange Jobim; MORAES, Marcia (orgs.) **Tecnologias e modos de ser no contemporâneo**. Rio de Janeiro: PUC-Rio/7 Letras, 2010.

COMPANHIA DE PESQUISA E RECURSOS MINEIRAS (CPRM). **Diagnóstico do município de Arcoverde, estado de Pernambuco**. (Org.) Recife: CPRM/PRODEEM, 2005. Disponível em:< <http://www.cprm.gov.br/rehi/atlas/pernambuco/relatorios/ARCO015.pdf>>. Acesso em: 05 nov 2015.

DALGALARRONDO, Paulo. **Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais**. Porto Alegre: Artmed, 2ª Ed, 2008.

DAMATTA, Roberto. A Morte nas sociedades relacionais: reflexões a partir do caso brasileiro. In: **A casa & a rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. Rio de Janeiro: Rocco, 5ª Ed, 1997.

DELGADO, Guilherme C.; CARDOSO JUNIOR, José Celso. O idoso e a previdência rural no Brasil: a experiência recente da universalização. In. DELGADO, Guilherme C.; CARDOSO JUNIOR, José Celso. **O idoso e a previdência rural no Brasil: a experiência recente da universalização**. IPEA, 1999.

DIAS, Isabel. **Envelhecimento e violência contra idosos**. Porto, Universidade do Porto, Faculdade de Letras, pp. 249-273, 2005.

ELIAS, Norbert. (1982) **A solidão dos moribundos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

FEHR, Johannes. Fleck, sua vida, sua obra. In: CONDÉ, Mauro Lúcio Leitão. **Ludwick Fleck: estilos de pensamento na ciência**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012.

FIÚZA, Ana Louise de Carvalho; PINTO, Neide Maria de Almeida; GALINARI, Tiago Nogueira; BARROS, Vanessa Aparecida Moreira de. Difusão de tecnologia e sexismo nas Ciências Agrárias. **Ciência Rural**, v.39, n.9, dez, 2009.

FLICK, Uwe. Entrevistas semiestruturadas. In: FLICK, Uwe. **Uma introdução à pesquisa qualitativa**. 3 ed. Porto Alegre: Editora Bookman, 2008.

FOUCAULT, Michel. (1983). O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si. In. FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**. A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

_____. **Vigiar e punir**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2004.

_____. Genealogia e poder. In: FOUCAULT, Michel. (1979) **Microfísica do poder**. MACHADO, Roberto (Org.). 15.ed. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

FREITAS, Maria Célia; FERREIRA, Terezinha de Freitas; MOTTA, Ana Maria de Almeida. Perspectivas das pesquisas em gerontologia e geriatria: Revisão da literatura. **Rev. Latino-am Enfermagem**. V. 10 (2) p. 221-8, 2002.

FRIESE, Susanne. **Qualitative Data Analysis with ATLAS.ti** (2nd ed.). London: SAGE Publications Ltd, 2014.

GALENO, Cândida. **Ritos fúnebres no interior do Ceará**. Fortaleza: Ed. Henriqueta, 1977.

GIBBS, Graham. **Análise de dados qualitativos**. Tradução: Roberto Costa. Consultoria, supervisão e revisão desta edição Lorí Viali. Porto Alegre: Artmed, p. 80-96, 2009.

GORER, Geoffrey. **Ni pleurs ni couronnes**. Paris: Epel, 1995

GROSSI, Miriam. Na busca do “outro” encontra-se a “si mesmo”. In: GROSSI, Miriam (org.). **Trabalho de campo e subjetividade**. Publicação do Grupo de Estudos de Gênero e Subjetividade. Editora: Claudia Lago, 1992.

GUBRIUM, Jaber; HOLSTEIN, James. **Analysing narrative reality**. Los Angeles: Sage Publications, 2009.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de; ALCÂNTARA, Adriana de Oliveira. Velhice, mundo rural e sociedades modernas: tensos itinerários. **Ruris**, v. 2, n. 1, 2008.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, v. 5, p. 07-41, 1995.

_____. **Antropologia do ciborgue**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

HECK, Rita Maria; LANGDON, Esther Jean Matteson. Envelhecimento, Relações de Gênero e o Papel das Mulheres na Organização da Vida em uma Comunidade Rural. In. MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.) **Antropologia, saúde e envelhecimento**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2002.

HERTZ, Robert. **Death and the right hand**. Aberdeen: Cohen & West, 1970.

HOTT, Fernanda Duarte Sousa. **Psicologia, morte e cuidados paliativos: entrelaçamento de saberes e práticas na configuração de novos contornos disciplinares**. Dissertação (Mestrado em Psicologia) Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - PUC Minas, Belo Horizonte, 2014.

IBGE. **Um panorama da saúde no Brasil**. Acesso e utilização de serviços, condições de saúde e fatores de risco e proteção à saúde 2008. Rio de Janeiro: IBGE; 2010. Disponível em:<

http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/panorama_saude_brasil_2003_2008/PNA_D_2008_saude.pdf>. Acesso em: 05 nov 2015.

KAGEYAMA, Ângela; HOFFMANN, Rodolfo. Pobreza no Brasil: uma perspectiva multidimensional. **Economia e Sociedade**, v. 15, n. 1, p. 79-112, 2006.

KIND, Luciana. Máquinas e argumentos: das tecnologias de suporte da vida à definição de morte cerebral. **Histórias, Ciências, Saúde - Manguinhos**, 16, pp. 13-14, 2009.

_____. Intervenções diante da morte e do direito de morrer. **Sau. & Transf. Soc.**, Florianópolis, v. 4, n.3, p. 07-15, 2013.

_____. CORDEIRO, Rosineide Lourdes de Meira. **NARRATIVAS SOBRE A MORTE: Experiência de mulheres trabalhadoras rurais e mulheres vivendo com HIV/Aids no jogo político dos enfrentamentos pela vida**. [Relatório Final] Pontifícia Universidade Católica De Minas Gerais, 2015.

KOVÁCS, Maria Júlia. Pensando a morte e a formação de profissionais de saúde. In: CASSORLA, Roosevelt M. S. **Da morte: estudos brasileiros**. Campinas - SP: Papirus, 1991.

_____. Instituições de saúde e a morte. Do interdito à comunicação. **Psicologia: ciência e profissão**, 31(3), 482-503, 2011.

LIMA, Priscila Mello Ribeiro. **A arte de envelhecer: um estudo sobre história de vida e envelhecimento**. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade de Brasília – UnB, Brasília, 2008.

LOUREIRO, Altair Macedo Lahud. **A velhice, o tempo e a morte. Subsídios para possíveis avanços do estudo**. (1ª reimpr.). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

MARANHÃO, José Luiz de Souza. **O que é morte**. São Paulo: Brasiliense, 1996.

MARTINS, José de Souza. A morte e o morto: tempo e espaço em ritos fúnebres da roça. In: MARTINS, José de Souza. **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Editora Hucitec, 1983.

MATTOS, Marcos Paulo Santa Rosa. Pós-nacionalidade e ethos universal: o problema da identidade e da governança global. **Revista Eletrônica de Direito Internacional**, v. 7, Belo Horizonte, p. 240-274. 2012.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Vol. 2. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

MENDRAS, Henri. **Sociétés paysannes**. Paris: A.Colin, 1976.

MENDONÇA, Antônio. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 48-67, 2005.

MENEZES, Rachel Aisengart. **Em busca da “boa morte”**: antropologia dos cuidados paliativos. Rio de Janeiro: Garamond/FIOCRUZ, 2004.

MINAYO, Maria Cecília de Souza; COIMBRA JUNIOR, Carlos Everaldo Alves. (Orgs). **Antropologia, saúde e envelhecimento**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2002.

_____. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 29 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

MORAIS, Marluce Lima de. Lamentos que encantam: as incelências e a religiosidade piauiense. In. ANAIS DO XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH. **Resumo dos trabalhos**. São Paulo: ANPUH, 2011.

NASCIMENTO, Rebeca Ramany Santos. **‘Documentos da morte’**: a certidão de óbito e a regulamentação da morte e da vida no Sertão pernambucano. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, Recife, 2014.

NERI, Anita Libetalesso; FREIRE, Sueli Aparecida. **E por falar em boa velhice**. Capa. Papirus, 2000.

_____. **Desenvolvimento e envelhecimento: perspectivas biológicas, psicológicas e sociológicas**. Campinas, SP: Papirus, 2001.

_____. Contribuições da Psicologia ao estudo no campo da velhice. **RBCEH**, 1(1): 69 – 80, 2004.

NOVAES, Regina Reyes. Os crentes: razões para viver e morrer In: MARTINS, José de Souza (Org). **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. Editora Hucitec: São Paulo, p. 270-287, 1983.

OLIVA, Luis Cláudio. **A existencia e a morte**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

OLIVEIRA, Vanessa Souza Elethério de. **Entre as cruzeiras da estrada: produções e (in)visibilidades da morte no sertão de Pernambuco**. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, Recife, 2014.

PATAI, Daphne. **História Oral, Feminismo e Política**. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

PEIRANO, Mariza. O antropólogo e suas linhagens. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 16(6), p. 43-51, 1991.

PEREZ, Anselmo José. et al. Estudo comparativo da autonomia de ação de idosas residentes em áreas rurais e urbanas. **Rev Bras Cineantropom Desempenho Hum**, 14(1):11-22, 2012.

PICABIA, Alfonso Blanco; ANTEQUERA-JURADO, Rosario Antequera. La muerte y el morir em el anciano. In. SALVAREZZA, L. (Org). **La vejez: uma mirada gerontologica actual**. Buenos Aires: Paidós, 2005.

PINHEIRO, Marjones Jorge Xavier. **Morte e judaísmo: transformações ao longo do tempo em Pernambuco**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Universidade Federal de Pernambuco - UFPE, Recife, 2012.

PORTELLI, Alessandro. **A entrevista de história oral e suas representações literárias. Ensaios de história oral**. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REESINK, Mísia Lins. Quando lembrar é amar: tempo, espaço, memória e saudade nos ritos fúnebres católicos. **Etnográfica**, 16 (2): 365-386, 2012

RIESSMAN, Catherine Kohler. **Qualitative Research Methods Series**. Newbury Park, California: SAGE Publications, 1993.

RODRIGUES, José Carlos. (1983) **Tabu da morte**. 2ª ed. rev. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2006.

_____. **Higiene e ilusão: o lixo como invento social.** Rio de Janeiro: Nau, 1995.

RODRIGUES, Joelson Tavares. **Terror, medo, pânico: manifestações da angústia no contemporâneo.** Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

SÁ, Maria de Fátima. TORQUATO, Bruno. **Manual de biodireito.** Belo Horizonte: Del Rey, 2011.

SPINK, Mary Jane; MENEGON, Vera Mincoff. A pesquisa como prática discursiva: superando os horrores metodológicos. In. SPINK, Mary Jane. (Org). **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano.** São Paulo: Cortez, 2004.

SUASSUNA, Ariano. **História d'o rei degolado nas caatingas do sertão: ao sol da Onça Caetana: romance armorial e novela.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.

TÉLIS, Célia Maria Turri. Comportamento psicológico de pacientes com câncer avançado. In. CASSORLA, Roosevelt M. S. **Da morte: estudos brasileiros.** Campinas, SP: Papyrus, 1991.

THOMAS, Louis-Vincent. (1975) **Anthropologie de la mort.** Paris, Payot, 1985.

TORNSTAM, Lars. **Gerotranscendence from Young old age to old old age.** The Social Gerontology Group, Uppsala, 2003. Disponível em: <
http://www.soc.uu.se/digitalAssets/235/235770_3gt-from-young-old-age.pdf >. Acesso em: 05 nov 2015.

VERAS, Lana; MOREIRA, Virginia. A morte na visão do sertanejo nordestino em tratamento oncológico. **Estudos de Psicologia**, 17(2), pp. 291-298, 2012.

VOLVELLE, Michel. **Pieté Baroque et Dechristianisation em Provence au XVIIème Siècle.** Paris: Seuil, 1978.

WANDERLEY, Maria de Nazareth. A emergência de uma nova ruralidade nas sociedades modernas avançadas – o “rural” como espaço singular e ator coletivo. **Estudos sociedade e agricultura**, n.15, p.87-145, 2000.

_____. **O mundo rural como um espaço de vida: reflexões sobre a propriedade da terra, agricultura familiar e ruralidade.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009

APÊNDICES

APÊNDICE I – ROTEIRO DE ENTREVISTA



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA**

TÍTULO DO PROJETO: “UMA MORTE SELVAGEM, MÃE DE TODOS!”
Narrativas sobre a morte e o morrer por idosos e idosas rurais

ROTEIRO DAS ENTREVISTAS NARRATIVAS

Nome do(a) entrevistado(a):
Nome fictício:
Idade:
Quanto tempo mora na área rural:

I APRESENTAÇÃO

1. Apresentação do projeto de pesquisa.
2. Pedir autorização para gravar a entrevista.
3. Pedir para que o(a) entrevistando(a) se apresente.

II QUESTÕES NORTEADORAS

1. Você poderia me contar como a morte aparece ao longo de sua vida?
2. Como é a morte em comunidades rurais?
3. Você teria mais alguma história sobre a morte pra me contar?

III IMPRESSÕES DA PESQUISADORA

APÊNDICE II - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA MESTRADO EM PSICOLOGIA

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

(PARA MAIORES DE 18 ANOS OU EMANCIPADOS - Resolução 466/12)

Convidamos o(a) senhor(a) para participar como voluntário(a) da pesquisa **“UMA MORTE SELVAGEM, MÃE DE TODOS!”** Narrativas sobre a morte por idosos(as) rurais sob responsabilidade da pesquisadora Giliane Cordeiro Gomes, residente na Rua João Francisco Lisboa, nº 120, Bloco 3, Apartamento 303, Várzea - Recife/PE, CEP: 50741-900, Fone: 81/9910 3930, e-mail: gilianecordeiro@yahoo.com.br, estando sob a orientação da Professora. Dra. Rosineide de Lourdes Meira Cordeiro, e-mail: rocordeirope@gmail.com

Este Termo de Consentimento pode conter alguns tópicos que o(a) senhor(a) não entenda. Caso haja alguma dúvida, pergunte à pessoa a quem está lhe entrevistando, para que (o)a senhor(a) esteja bem esclarecido(a) sobre tudo que está respondendo. Após ser esclarecido(a) sobre as informações a seguir, caso aceite fazer parte do estudo, rubriche as folhas e assine ao final deste documento, que está em duas vias. Uma delas é sua e a outra é da pesquisadora responsável. Em caso de recusa, (o)a senhor(a) não será penalizado(a) de forma alguma. Também garantimos que o(a) senhor(a) tem o direito de retirar o consentimento da sua participação em qualquer fase da pesquisa, sem qualquer penalidade.

INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA:

Descrição da pesquisa: Esta pesquisa tem por objetivo geral: compreender as narrativas que os(as) idosos(as) residentes na zona rural do município de Arcoverde, estado de Pernambuco, constroem sobre a morte e o morrer.

Para a realização desta investigação será utilizada como método de pesquisa narrativa. Esta partirá de uma questão disparadora, que deverão ser realizadas após a explicação do objetivo da pesquisa e com a devida autorização das participantes que serão informadas que a mesma será gravada em áudio. Após a conclusão da pesquisa, o material gravado, em formato de mp3, permanecerá em sigilo ético, garantindo o total anonimato das participantes, não restando nada que venha a comprometê-las agora ou futuramente.

Quanto aos **riscos e desconfortos**, pode haver o risco de constrangimento diante da situação de entrevista e da coleta de dados. Contudo, a qualquer sinal de incômodo, nossa estratégia será revista a fim de não causar transtornos às pessoas entrevistadas, garantindo-lhes o direito de desistir de sua participação na pesquisa, sem qualquer ônus e a qualquer tempo. Caso você venha a sentir algo dentro desses padrões, comunicar imediatamente a

pesquisadora para que sejam tomadas as devidas providências. Como estratégia para minimizar os riscos decorrentes da pesquisa, no que se refere ao procedimento de entrevista, e preenchimento do questionário socioeconômico, os mesmos serão realizados de forma individualizada em ambiente reservado. Também combinaremos com os(as) participantes da pesquisa para agendar este procedimento de acordo com sua disponibilidade, visando não interferir em sua rotina.

Os **benefícios** esperados com o resultado desta pesquisa são: ampliar o debate acerca dos estudos sobre as narrativas de idosos e idosas rurais, bem como expandir essa discussão para a realidade de outras áreas, para além da Psicologia (área em que esse trabalho está inserido) como a sociologia, a antropologia, a medicina, etc.

O(A) senhor(a) terá os seguintes **direitos**: a garantia de esclarecimento e resposta a qualquer pergunta; a liberdade de abandonar a pesquisa a qualquer momento sem prejuízo para si; a garantia de privacidade à sua identidade e do sigilo de suas informações; a garantia de que caso haja algum dano a sua pessoa (ou o dependente), os prejuízos serão assumidos pela pesquisadora ou pela instituição responsável inclusive acompanhamento médico e hospitalar. Caso haja gastos adicionais serão absorvidos pela pesquisadora.

No caso de **dúvidas e esclarecimentos** relacionados aos aspectos éticos desta pesquisa, você poderá consultar o Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos da Universidade Federal de Pernambuco - UFPE no endereço: Avenida da Engenharia s/n – 1º Andar, sala 4 – Cidade Universitária, Recife-PE, CEP: 50740-600 Tel.: (81) 2126.8588 E-mail: cepccs@ufpe.br.

As informações desta pesquisa serão confidenciais e serão divulgadas apenas em eventos ou publicações científicas, não havendo identificação dos voluntários, a não ser entre os responsáveis pelo estudo, sendo assegurado o sigilo sobre a sua participação. Os dados coletados nesta pesquisa (gravações das entrevistas e fotografias coletadas) ficarão armazenados em arquivo através do CD ROM, sob a responsabilidade da pesquisadora, no endereço (acima informado), pelo período de (mínimos cinco anos). O(A) senhor(a) não pagará nada para participar desta pesquisa. Se houver necessidade, as despesas para a sua participação serão assumidas pela pesquisadora (ressarcimento de transporte e alimentação). Fica também garantida indenização em casos de danos, comprovadamente decorrentes da participação na pesquisa, conforme decisão judicial ou extrajudicial.

(Assinatura da pesquisadora)

APÊNDICE III - CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO VOLUNTÁRIA



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO VOLUNTÁRIA

Eu, _____, CPF _____, abaixo assinado, após a leitura (ou a escuta da leitura) deste documento e de ter tido a oportunidade de conversar e ter esclarecido as minhas dúvidas com o pesquisador responsável, concordo em participar do estudo **“UMA MORTE SELVAGEM, MÃE DE TODOS!” Narrativas sobre a morte por idosos(as) rurais**, como voluntári(o)a. Fui devidamente informado(a) e esclarecido(a) pela pesquisadora sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar o meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade (ou interrupção de meu acompanhamento/ assistência/tratamento).

Local e data _____

Assinatura do participante: _____

A rogo de: _____

Presenciamos a solicitação de consentimento, esclarecimentos sobre a pesquisa e o aceite do(a) voluntário(a) em participar. (02 testemunhas não ligadas à equipe de pesquisadores):

Nome: _____

Assinatura: _____

Nome: _____

Assinatura: _____

APÊNDICE IV – NETWORKS COM O AGRUPAMENTO TEMÁTICO DOS CÓDIGOS NO ATLAS.ti

CÓDIGO: A FORMA DE LIDAR COM A MORTE

