

VIVER E ENVELHECER NA ROÇA: É MELHOR DO QUE NA PRAÇA?

LIVING AND AGING IN THE COUNTRYSIDE: IS IT BETTER THAN IN THE SQUARE?

VIVE Y ENVEJECE EN LA ROÇA: ES MEJOR QUE EN LA PLAZA?

Adriana de Oliveira Alcântara¹

Resumo

O foco deste texto retrata a experiência de envelhecer no espaço rural, reflexão resultante de pesquisa de doutorado cuja centralidade foi compreender as particularidades do processo de envelhecimento na cidade e na roça, considerando as relações familiares intergeracionais e aposentadoria. Quem nasceu e envelheceu na roça preserva com minúcias, lembranças do árduo tempo da seca, sofrimento guardado não só em suas memórias, mas também nas de seus descendentes. A escolha da região Nordeste se justificou pela ausência de maiores estudos que contemplem a velhice nesse lugar. Portanto, é essencial interpretar as práticas e representações dos/as atores/as sociais inseridos/as em tal espaço, acima de tudo, social para além de geográfico.

Palavras-chave: Família. Velhice. Relações intergeracionais. Aposentadoria. Rural.

Abstract

The focus of this text portrays the experience of aging in rural areas, a reflection resulting from a doctoral research whose centrality was to understand the particularities of the aging process in the city and in the countryside, considering intergenerational family relationships and retirement. Those who were born and aged in the countryside preserve with detail, memories of the arduous time of drought, suffering kept not only in their memories, but also in those of their descendants. The choice of the Northeast region was justified by the absence of further studies that address old age in this place. Therefore, it is essential to interpret the practices and representations of the social actors inserted in such a space, above all, social as well as geographical.

Keywords: Family. Old age. Intergenerational relationships. Retirement. Rural.

Resumen

El foco de este texto retrata la experiencia del envejecimiento en el medio rural, reflexión resultante de una investigación doctoral cuya centralidad fue comprender las particularidades del proceso de envejecimiento en la ciudad y en el campo, considerando las relaciones familiares intergeneracionales y la jubilación. Los que nacieron y envejecieron en el campo conservan con detalle, recuerdos de la dura época de la sequía, sufrimiento guardado no sólo en su memoria, sino también en la de sus descendientes. La elección de la región Nordeste se justificó por la ausencia de más estudios que aborden la vejez en este lugar. Por lo tanto, es fundamental interpretar las prácticas y representaciones de los actores sociales insertos en tal espacio, sobre todo, tanto social como geográfico.

Palabras clave: Familia. Vejez. Relaciones intergeneracionales. Jubilación. Rural.

¹ Professora do Mestrado Profissional em Avaliação de Políticas Públicas (MAPP-UFC). Assistente social, mestre em Gerontologia, Doutora em Antropologia Social (UNICAMP). E-mail: alcantara2002@yahoo.com.br Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4590-7509>

INTRODUÇÃO

A velhice é muito boa, principalmente a velhice da roça; é melhor do que a velhice da praça... (Entrevistado, 71 anos)

Passada mais uma década da minha pesquisa de doutorado, em que já reivindicava a necessidade da fomentação de estudos mais pontuais direcionados à inserção da população idosa no contexto rural brasileiro, tal carência ainda se faz presente. Por que as particularidades da velhice rural não interessam ao Estado nem à academia? Realizada em Fortaleza (CE) como também no espaço rural – Distrito de Jordão/Sobral, neste, o universo da pesquisa foi composto por vinte e oito (28) pessoas (14 velhos/as com idades entre 60 e 95 anos e seus respectivos familiares com idades entre 21 e 58 anos).

Enveredar pelo estudo da velhice exige um olhar apurado para a percepção de suas múltiplas facetas, especialmente quando se reivindica o conhecimento pautado no materialismo histórico dialético, em outras palavras, na perspectiva marxiana, a qual entende esta realidade como integralmente histórica e social, daí ser necessário, traduzi-la na sua totalidade, categoria ontológica que se coloca como a própria realidade social.

Nesta direção, prepondera a compreensão de que as relações sociais são determinantes nas condições de vida e, sendo assim, o objeto deste estudo – **a velhice rural**, com fundamento na Teoria Social Crítica, se vincula à Gerontologia Social Crítica, porque incorpora a teoria marxiana/marxista, de maneira a rejeitar concepções românticas, especialmente, desprovidas da análise de classe social, quando aponta, por exemplo, a velhice como responsabilidade individual ou como "estilo de vida".

Esta crítica é feita por Campelo e Paiva (2014, p.36), que denuncia o discurso ideológico em que oculta uma realidade social, cuja heterogeneidade econômica e etária é mascarada, como se as circunstâncias nas quais a velhice foi alcançada, dependessem exclusivamente da pessoa, todavia, as classes sociais são cruciais para afirmar como envelhecemos. “Como se ‘cada um’ não fosse parte de uma totalidade de relações de produção e reprodução social, como se a opinião de ‘cada um’ tivesse, do ponto de vista do capital, o mesmo grau de liberdade e valor [...]. O que afirmamos foi assinalado por Beauvoir (1990, p.17): “Tanto ao longo da história como hoje em dia, a luta de classes determina a maneira pela qual a pessoa é surpreendida pela velhice”.

Para acrescentar, embora não seja o foco da discussão, merece destaque, como Saffioti (2004) já discutia nos anos 1960, classe social, gênero e raça, são conexões que se movem dialeticamente, formam o tripé fundamental para entender a base desse sistema estrutural, onde

o trabalho se insere como categoria central e determinante do ser social e das relações sociais, mas que não é dividido só por classe, haja vista o cruzamento entre sexo e raça, isto é, relações que estruturam a sociedade hetero-patriarcal-racista-capitalista.

Partindo dessas considerações preliminares, mas essenciais para sinalizarem a direção teórica pela qual o presente texto é conduzido, cabe então, retomar a sua centralidade. Tomar como perspectiva o território no entendimento de que este ultrapassa o sentido de espaço geográfico, uma vez que que, expressa experiência, marcas e marcos, valores, significados subjetivos e coletivos e, conforme Alcântara (2022, p.72) recorre a Milton Santos (2007) “O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho: o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida”.

Em relação ao cotidiano no mundo rural, desponta uma situação peculiar, de modo a levar em conta as profundas diferenças regionais do Brasil, como por exemplo, a constatação de que viver no interior do sul não é semelhante ao nordeste rural – “o nordeste e a zona rural continuam a ser os grandes ‘depósitos da pobreza no Brasil” (Kageyama; Hoffmann, 2006, p.97).

Nas pesquisas sobre o espaço rural brasileiro prevalecem assuntos voltados à mudança na relação de produção no campo, à reforma agrária, a novas metas do capital agrário. Porém, quando se focaliza a velhice no contexto rural, a análise privilegiada é a aposentadoria rural e seu impacto no sistema previdenciário. Contudo, com raras exceções, existem estudos que retratam o modo de envelhecer no meio rural (Gusmão; Alcântara, 2008)²

Concomitante à curiosidade acadêmica, o desejo de apreender a vida rural já era antigo, pois nasci na cidade e nunca tinha estado no interior. Ouvia e lia algumas particularidades da cultura popular cearense, bem como as adversidades propagadas pela televisão, foco de pauta da mídia nacional, como a fome, a seca, a falta d’água, o chão rachado, animais à míngua, enfim, uma realidade de luta pela sobrevivência. Contudo, isso era pouco; a não experiência do estar lá incomodava-me, como se a minha nordestinidade estivesse à prova.

Assim, adianto que o meu total desconhecimento sobre os modos da vida rural foi uma condição favorável para enxergar tudo como exótico, a ponto de estar sempre fazendo perguntas que, possivelmente, soaram ingênuas para os informantes³; e, em algumas situações, eu refletia

² Em sua pesquisa de Doutorado em um município no Vale do Jequitinhonha (MG) sobre os jovens de origem rural e sua relação com sexualidade e família, Vanda Aparecida da Silva (2005) também comenta do pouco interesse voltado ao seu objeto de estudo, algo que a deixou intrigada; isto não só em nível local, mas no contexto europeu, tendo em vista sua experiência no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa – Observatório Permanente da Juventude, onde pôde participar de eventos como seminários, conferências e cursos.

³ Ilustro a afirmação com trechos das entrevistas de dois informantes: um senhor de 80 anos, muito perspicaz, querendo ser bem compreendido no decorrer de sua fala, apressou-se em explicar: *Você não sabe o que é um guaxinim não, sabe? É um bicho grande, parece uma onça, valente*. Uma senhora de 70 anos: *Aí tinha um bocado*

sobre o cuidado de evitar posturas etnocêntricas, como, por exemplo, logo no início da minha estada no lócus de pesquisa, em que fui convidada para um almoço na casa de uma das famílias participantes, não confirmei o horário; e, ao chegar, para minha surpresa e constrangimento, os anfitriões já haviam finalizado a refeição – pensaram que eu não fosse mais⁶. No plano do discurso antropológico, o reconhecimento de que somos uma cultura possível dentre tantas outras já é uma constatação óbvia, mas tal evidência não se dá sem estranhamento, quando nossos valores e costumes são contrapostos a outros no nível prático.

Assim, em função do lugar e do que lhe faz particular, foi possível refletir o que há de heterogêneo e semelhante nas trocas intergeracionais no dia a dia da roça e da cidade, além de ter sido interessante de constatar que grande parte das pessoas entrevistadas residentes na cidade nasceu no interior. Esses “urbanejos” (sertanejos residentes na cidade), como os nomeia Carlos Rodrigues Brandão (1999) apesar de considerarem ser boa a vida da roça, preferem a cidade.

A experiência de viver no interior, permitiu-lhes guardar boas e tristes recordações. Quando discorriam sobre suas vidas no passado, reforçavam as diferenças entre os espaços urbanos e rurais e assim reconstruíam suas histórias em sintonia com o tempo presente. Mencionaram sobre um tempo em que houve fartura em alguns sítios, pescavam à vontade, pois havia peixe em abundância, bem como frutas da época.

Como reza a canção (Último pau de arara) – mas se chover dá de tudo, fartura tem de montão⁴... Relatam também sobre a solidariedade vicinal – os amigos convidavam para comer fruta de seus quintais, caso o vizinho não tivesse. Um participante de 80 anos, com propriedade para afirmar o que é morar no interior e na cidade, contrasta: “Aqui, alguém dá nada a você! Aqui tudo é comprado. Aqui, se quiser uma banana, é comprada”. Entretanto, não pretendia voltar, como disse, “isso foi no meu tempo”. Avalia que hoje não há diferença, a respeito, por exemplo, dos assaltos e homicídios, situações corriqueiras onde morava, tal como em Fortaleza. Uma entrevistada, 64 anos, contou que gostava de morar no interior porque “dava o maior valor o

de pinhão, quebrava os pinhão, com a barrigona, sentada numa rede. [A pesquisadora não entende e pergunta o que era pinhão]. *Pinhão é pra fazer sabão.*

⁶ Em *Os parceiros do Rio Bonito* (1964), estudo etnográfico realizado entre 1948 e 1954, Antônio Cândido descreve minuciosamente os meios de vida do caipira paulista de uma determinada localidade e, no capítulo dedicado à dieta, registra que o almoço do trabalhador rural acontece por volta das 8 ½ e 9 horas, sendo que, ao meio dia, é a hora da merenda, a sobra do almoço somada a um elemento novo. No espaço rural por mim pesquisado, constatei que as famílias almoçavam em torno das onze horas.

⁴ A música *Último pau de arara* foi composta por Venâncio, Corumba e J. Guimarães:

A vida aqui só é ruim/ Quando não chove no chão/ Mas se chover dá de tudo/ Fartura tem de montão/Tomara que chova logo/ Tomara, meu Deus, tomara/ Só deixo o meu Cariri No último pau-de-arara/ Só deixo o meu Cariri/ No último pau-de-arara/ Enquanto a minha vaquinha/ Tiver o couro e o osso/ E puder com o chocalho/ Pendurado no pescoço/ Vou ficando por aqui/ Que Deus do céu me ajude/ Quem sai da terra natal/ Em outro canto não para/ Só deixo o meu Cariri/ No último pau-de-arara/ Só deixo o meu Cariri/ No último pau-de-arara/ Enquanto a minha vaquinha/ Tiver o couro e o osso/ E puder com o chocalho/ Pendurado no pescoço/ Vou ficando por aqui.

trabalho de roça” – aos oito anos de idade, saía acompanhada dos pais – plantava milho, feijão, arroz, algodão e, no tempo apropriado, colhia.

A inspiração para o título deste artigo surgiu da fala de um participante, ao cercar-se de suas representações sobre a primazia da vida no espaço rural em detrimento da cidade ou, como ele identificava, praça. As razões para tal interpretação fundam-se no contraponto entre os modos de vida da praça e da roça, sendo inconcebível, então, uma mudança não só geográfica, mas também do seu lugar de pertencimento.

Utilizo-me da expressão de Moscovici (2005, p. 56), são “sábios amadores”, interpretam a realidade que os cerca, mesmo sem dispor de uma teoria. Como ressalta o autor: “eles possuem o frescor da imaginação e o desejo de dar sentido à sociedade e ao universo a que pertencem”. Escutar os “sábios amadores” fez-me refletir sobre a precaução que o cientista social deve ter na sua longa trajetória de desvendar a causa dos fenômenos, no sentido de não reduzir o outro ao ponto de vista do/da pesquisador/a ou da ciência.

Quer dizer, é necessário considerar o outro sem predeterminá-lo ou qualificá-lo previamente; e, especialmente, é preciso pensar os sujeitos de pesquisa como indivíduos providos de percepções, emoções, evitando a pretensão de subestimá-los. É necessário desmitificar a figura do cientista como dotada de onipotência, como aquele que é sagrado ou que não se pode contestar; enfim, como algo inatingível. E, acima de tudo, é importante renunciar ao desejo demasiado humano de dizer “captar tudo”.

Com este preâmbulo, manifestei minha orientação teórica e ressalté a importância de situar o lugar de inserção dos sujeitos e, mais especificamente, no caso do recorte da pesquisa ora referida, era de interesse conhecer como diferentemente se configuravam os arranjos familiares no cotidiano rural. É relevante ainda, conceituar determinadas categorias que estão postas ora no nível analítico, ora no prático. Considero conveniente respaldar essa explicação porque, amiúde, as palavras são empregadas num contexto ao qual não se adéquam; ou então se julga serem sinônimos, quando o sentido fica distante do que se pretende atribuir.

Lugares e sentidos: sertão, interior, roçado e sítio

À proporção que emprego categorias geográficas, como “sertão” / “interior”, “roçado” / “roça”, “sítio”, vale perpassar pelas explanações de especialistas e estudiosos da área. O termo “sertão”, por exemplo, é anterior à chegada dos portugueses no Brasil, com o sentido de indicar as terras interiores impossibilitadas de comunicação. Na carta de Pero Vaz de Caminha ao rei

de Portugal o significado de “sertão” faz alusão a um lugar rude e distante do litoral (Antônio Filho, 1999).

Amado (1995, p. 08) complementa que, no início do século XIX, o termo “sertão”, em Portugal, esgotou-se dos sentidos que teve para os portugueses (espaços amplos, desconhecidos, longínquos), passando a significar “interior”: “Sertão, s.m. O interior, o coração das terras, opõe-se ao marítimo, e costa”.

De acordo com a divisão político-administrativa institucionalizada pelo IBGE, o Nordeste compreende as seguintes sub-regiões – Meio-Norte, Sertão, Agreste, e Zona da Mata. O Sertão é a maior sub-região nordestina, abarcando territórios de todos os Estados, com exclusão do Maranhão, compreendendo, ainda, o norte de Minas Gerais. O Polígono das Secas é típico dessa região, onde as chuvas são escassas e irregulares (Melo, 2008)⁵.

Antônio Filho (1999) alerta que, ao aludir-se à palavra “sertão”, o geógrafo deve indicar a qual “sertão” se refere. Acrescento que, para o antropólogo, o importante é apreender as representações dos agentes sobre a realidade que os cerca, numa aproximação à “categoria realizada”, no entendimento de Bourdieu (1993).

Para além de categoria espacial, como bem lembra Amado (1995), incansavelmente, construída nos mais diversos campos, entre sociólogos (Maria Isaura Pereira de Queiroz, Douglas Teixeira Monteiro, Maurício Vinhas de Queiroz), historiadores (Capistrano de Abreu, Oliveira Vianna, Sérgio Buarque de Holanda), na literatura (José de Alencar, Bernardo Guimarães Euclides da Cunha, João Guimarães Rosa, Ariano Suassuna), em outras artes (pintura, teatro, música) e por alguns poucos antropólogos (Neide Esterci, Otávio Velho), Pietrafesa de Godoi (1999) também chama atenção para a quase inexistência da produção antropológica no Sertão, espaço que abrange cerca de 90% do território nordestino e, conforme a autora, os temas predominantes são o compadrio, as relações de vizinhança e de família.

Para Heredia (1979), em seu estudo sobre a organização interna de unidades de produção camponesas na Zona da Mata Pernambucana, o “roçado”, espaço caracteristicamente de domínio masculino, é o local de trabalho, onde se realiza a produção de bens de consumo familiar; a casa, porém, é o espaço por excelência da mulher que, além de executar as tarefas domésticas, organiza a distribuição desses bens do roçado.

A autora constatou que tais atribuições não são tidas como trabalho, pois, pela lógica dos agricultores, estas só se efetivam em decorrência por conta do trabalho no roçado, ou seja, o consumo depende da produção. Desse modo, roçado e casa, espaços referenciais no interior do grupo doméstico camponês, opõem-se em função da divisão sexual do trabalho. Isso não quer

⁵ <http://oguiageografico.wordpress.com/2008/09/30/o-nordeste-do-brasil>

dizer que as mulheres não se ocupem das atividades produtivas, reconhecidas como próprias do grupo masculino, porém, mesmo no desempenho destas, seu trabalho é considerado como “ajuda”.

Os relatos das participantes mostram que, indistintamente, elas executavam o mesmo trabalho dos homens, desde a infância e, hoje, na velhice, percebem o descompasso entre as limitações do corpo e o desejo de continuarem no roçado. A fala de uma senhora (62 anos) ilustra bem a situação:

Eu plantava, tirava o capim pra vaca, botava na cabeça. É por isso que eu tô arreada [doente]. Capinava, brocava [preparar o terreno para fazer o roçado], quebrava milho, arrancava mandioca; era tudo, tudo. Tudo isso nós era, nós era nove muié e só um homem. Isso desde que eu tava com meus pais. Quando fui pro roçado nós tinha bem dez anos porque o pai era só e nós o magotão [grande número] de filho, tudo com a enxadinha pra capinar... O meu sonho que eu queria realizar era de ser mais nova [risos] que era pra mim ajudar ele [esposo] no roçado.

Com relação à palavra “sítio”, amparo-me nas explicações de Woortmann (1995, p. 247-248) que diseca sobre seus vários significados. Inicialmente, a autora reporta-se à oposição entre “sitiante” e “grande proprietário”. Nesse sentido, a categoria “sítio” indica a condição de “fraco”, ao passo que “propriedade” determina a condição de “forte”. Em seguida, apesar de compreender outros sentidos, o enfoque volta-se para as designações próximas a unidades de parentesco, as quais remetem, fundamentalmente, a três significados, intrinsecamente físicos e sociais.

Assim, nesta multiplicidade de conceitos, “sítio”, em seu sentido mais restrito, equivale ao conjunto “casa-quintal” e, por excelência, “o espaço *da mãe da família*; portanto, um espaço feminino”. Porém, se o sitiante possui mais de um terreno, distante de sua casa, esta será identificada como “chão de morada”. “Sítio, então, designa o espaço da família elementar, pois a residência é neolocal, no que corresponde à casa” (ibidem).

Numa segunda acepção, verifica-se um sentido menos restrito, em comparação à primeira definição. O espaço do “pai de família”, em oposição à casa, corresponde ao roçado, ao mato, pasto, etc., além de abarcar o “ciclo evolutivo da família”, articulado a outro padrão residencial, a exemplo do casamento:

Quando um filho se casa, ele recebe de seu pai o *chão de morada*, onde irá construir sua casa em separado. Mas, com o casamento, a mulher sai do sítio de seu pai e vai para o do pai de seu marido, onde se localiza aquele chão de morada. Deste ponto de vista, a residência é, portanto, patrilocal (Woortmann, 1995, p. 249).

Quer dizer, o sítio, numa certa fase do ciclo evolutivo, correlaciona-se a uma família elementar e, em outra, a uma família extensa. Existem as atividades privadas no âmbito do “chão de morada”, como o preparo da comida; cada mulher em sua cozinha e as atividades comuns, no espaço do “pai de família” – criação de animais, plantação, farinha.

O terceiro e último significado do termo “sítio”, analisado e de maior interesse por Woortmann (1995) é escrito com S maiúsculo para aludir “Sítio” a bairro rural ou, mais precisamente, a um *território de parentesco* – como verifiquei, pelas casas onde estive, a intensa relação de parentesco entre os moradores, de modo a ouvir, constantemente, “*aqui, tudo é parente*”. Por isso, foi comum, na pesquisa, os/as interlocutores/as serem da mesma família, seja pelo sangue seja pelo casamento. No dizer de uma senhora – “*Tem dia que eu dou bem 150 benção. Aqui tudo é parente e eles fazem questão de tomar a benção*”.

A autora bem lembra a representação do “Sítio” como “território da reciprocidade”, haja vista a relação de parentesco; portanto, constitui-se um lugar de troca, conjuntura esta apreendida por um de seus informantes, ao explicar que “*com parente não se neguceia, porque no negócio sempre um sai ganhando e outro sai perdendo*”.

Em síntese, nestes três conceitos, a categoria “sítio” articula-se às relações de parentesco, da menor à maior abrangência: família elementar, extensa e descendência.

Na cidade é uma situação e aqui é outra...

Prepare o seu coração
Prás coisas que eu vou contar
Eu venho lá do sertão...
E posso não lhe agradar...
Geraldo Vandré (1967)

A infraestrutura era precária – o transporte, limitado; os carros que transportavam as pessoas do distrito ao município eram caminhonetes particulares, funcionando até as 18 horas, com o preço elevado para o lugar lembrando que a distância era de vinte minutos. Serviços como banco, cartório, *internet*, correios, lojas, hospitais, farmácias, livrarias eram inexistentes; havia somente botecos e pequenas lanchonetes, além de uma escola de ensino fundamental e médio da rede pública.

O local sofria quanto ao abastecimento de água, por conta da estiagem. No período do trabalho de campo, a comunidade só dispunha de acesso à água em dias alternados e pelo período de uma hora, depois cessava. No âmbito da saúde, merece destaque o atendimento do

Programa Saúde da Família (PSF) —, que funcionava desde 1996. Eis as primeiras observações do lugar pesquisado.

Essa descrição faz lembrar a definição que Fossa e França (2002) apresentam do rural, cujos habitantes não contam com transporte público nem com supermercados. A densidade populacional é baixa, e os maiores prédios do local são a escola, a prefeitura e o hospital. Com referência ao lazer, o festejo mobilizador do lugar traduz-se no aniversário do/a padroeiro/a. No geral, de acordo com as autoras, tal estrutura revela um modo de vida caracteristicamente rural.

Quanto ao processo migratório, chamou-me a atenção o fato de a maioria das famílias possuírem um ente morando em Brasília, pois os filhos não davam continuidade ao trabalho da agricultura desenvolvido pelos pais: migravam para Brasília e assumiam com frequência a profissão de garçom, no caso dos homens, e de empregadas domésticas, as mulheres. Entre os/as 17 (dezessete) entrevistados/as, apenas uma senhora não possuía filho/a em Brasília. A geração dos pais também viveu essa experiência, haja vista o período da seca, sobretudo a de 1958, época da construção de Brasília, quando deixaram as esposas com os/as filhos/as, mediante a promessa do retorno:

Fiquei com oito filhos, o meu marido, como era novo, saía pra Brasília porque a maioria dos homens não tinham ganho, aí iam trabalhar na Brasília, pro Rio de Janeiro e no inverno, eles vinham pra plantar algum roçado. Depois, iam de novo e eu ficava com um arruma de criança tudo pequeno, trabalhando, passando fome, lavava roupa. As coisas eram difícil, não tinha aposento, não tinha nada, a gente tinha aquela maior dificuldade de criar os filhos; eu trabalhava e passava o dia lavando roupa pro povo (MULHER, 64 anos).

Para quem não migrou nem trabalha na agricultura, restava o município, onde havia uma indústria de calçado e, no caso das mulheres, empregavam-se como domésticas. Estas contavam com um ônibus da prefeitura que as buscava e as levava de volta ao distrito no final do dia. Com relação aos/às empregados/as da indústria de calçado, cada um pagava mensalmente ao dono de uma caminhonete, tipo pau-de-arara⁶, para o trajeto da ida e da volta e, dessa forma, era possível cumprir com o horário da empresa.

O cotidiano local é alicerçado no trabalho do roçado. Nas casas de farinha, mulheres e homens, com as crianças ao redor, passavam o dia transformando a mandioca, em processo

⁶ Originariamente emprega-se o termo “pau-de-arara” numa alusão ao transporte destinado a vender aves, as quais são amarradas e penduradas. A partir daí, por analogia, o termo abarca outras duas concepções mais conhecidas – a) instrumento de tortura, muito comum na ditadura brasileira; e b) meio de transporte típico do Nordeste brasileiro, geralmente coberto por uma lona, com o fim de conduzir os nordestinos, os chamados retirantes para o Sul/Sudeste do País. Estes se sentam em tábuas que servem de bancos improvisados. Daí, a semelhança com um poleiro, visto a dificuldade de as pessoas de manterem-se devidamente apoiadas no incômodo transporte.

árduo⁷: inicialmente, arrancam a raiz, depois separam⁸, prensam, quebram, peneiram e torram. Trabalho voltado para o próprio sustento, conseguir o “de comer”, como eles falavam. O plantio, a espera da colheita, o período da seca e, como pude presenciar na safra do caju, além da insatisfação em relação às expectativas nessa época, por conta da quantidade reduzida da fruta – todos esses fatores são importantes na vida dessa gente.

Os encontros dominicais na igreja católica são um ritual certo para a maioria, embora existissem duas igrejas evangélicas. As missas eram realizadas no terceiro domingo de cada mês. O padre não morava lá, mas, independentemente da missa, os grupos se reuniam: por exemplo, os participantes da renovação carismática, a turma dos cânticos e o “Grupo Mãe Rainha”, responsável pela reza diária do terço na casa de uma família.

Vale mencionar o Projeto “Cabra Nossa de Cada Dia”, vinculado à igreja católica e explicado por uma participante desta pesquisa (65 anos), coordenadora local, liderança também do “Grupo Mãe Rainha”:

É assim, ele [padre] dá às famílias carentes. Se você é mãe e não tem condição de dar o leite dos seus filhos, ele [padre] tem um projeto, é um projeto e ele tem ajuda dos alemães. Ele dá uma cabra. Por exemplo, eu crio desde quando... Eu crio a minha menininha [neta] com leite de cabra, leite gostoso. Eu agora tô dando pro neto mais novo. Ele dá a cabra, por exemplo, eu tenho uma criança pequena, aí eu não tenho condição de comprar o leite, aí a gente vai, faz a inscrição, preenche uma ficha, quantas crianças têm em casa, quantas crianças têm de menor, aí ele dá aquela cabrinha pra gente. Agora, é bom, porque assim, eles dão a cabra, se a cabra der cria, ele só quer duas cabras fêmeas pra repassar pras outras famílias e se for macho vai ficando pra pessoa e aí, se eu quiser comer eu como, se eu quiser vender pra outra pessoa eu vendo. Quando eu entregar as duas crias fêmeas, a cabra mãe já é minha e aí a gente vai futurando [faturando]. Ele não importa que a

⁷ Em *A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do nordeste do Brasil*, Heredia (1979, p. 63-63) descreve pormenorizadamente as etapas do processo de trabalho realizado nas casas de farinha, o que vale transcrever: “Em primeiro lugar raspa-se a mandioca, tarefa feita com facas pequenas destinadas quase que exclusivamente para esse fim. A seguir, a mandioca é moída, operação efetuada com a ajuda de uma trituradora acionada manualmente ou por um motor. Quando é feita manualmente, requer esforço físico muito maior e, por consequência, também será maior o número de pessoas dedicadas a essa tarefa. Desta forma, mobiliza-se uma ou mais pessoas (dependendo das circunstâncias) para fazer girar a roda, e outra pra colocar a mandioca na trituradora, operação que se denomina ‘cevar’. Uma vez moída, a mandioca é colocada numa ‘prensa’. A prensa é uma estrutura de madeira (de paus grossos), bastante rudimentar, onde se coloca a massa envolta por folhas de palmeira com um peso grande em cima para facilitar a saída da ‘manipuera’, substância da mandioca que é venenosa. Depois de espremida, a massa passa por uma peneira de palha, sendo amassada para dissolver os grânulos; essa farinha já peneirada cai sobre uma bandeja de madeira, operação chamada de ‘peneirar’ e que é realizada apenas por uma pessoa. Por último, a massa é colocada no forno construído com ladrilhos, onde é cozida. Esse cozimento desse ser feito lentamente, porque embora a qualidade da farinha dependa do cuidado com que se realiza cada uma das operações mencionadas anteriormente, o bom cozimento tem uma importância ainda menor. Nesse sentido, é necessário mexer a farinha (mexer no forno) constantemente, e manter a uma temperatura constante para não acelerar o cozimento. Não agir dessa forma pode determinar que a farinha saia mais torrada ou mais branca do que o que é considerado um ponto ótimo e isso influenciará no preço em que pode ser vendida. A espessura (que é obtida no peneirado) também acarreta diferentes tipos de farinha, que variam de acordo com o gosto individual”.

⁸ Assim registra o dicionário Houaiss, versão eletrônica: “sevar: Regionalismo: Brasil: pôr as raízes da mandioca no caititu a fim de reduzi-las à massa com que se faz a farinha”.

peessoa... Ele quer que as famílias criem os filhos com o leite da cabra. É muito bom isso, em todo canto tem esse projeto. Esse padre é muito caridoso, ave-maria; o pessoal adora esse padre. Ele já foi vigário daqui, mas ele já saiu, passou pouco tempo, mas toda região aqui tem esse projeto, no Baracho, no Santo Antônio, no Desterro, em todo canto tem isso, famílias com as cabras que a gente chama cabra nossa do Padre João, mas o nome é cabra nossa de cada dia. Eu agora só tô com cinco cabeças, mas eu já tive mais. Eu agora tô com duas cabras velhas e com quatro cabritinhos e eu tô dando leite pro meu neto, a gente dá pro pessoal carente porque a minha menina [neta] já tá grande, mas a cabra já é minha, mas eu faço isso porque eu sou coordenadora e dou vacina nas cabras. Vou à reunião, dou vacina por causa das vermes, a gente dá de seis em seis meses, eles dão medicamentos, mas é muito difícil as famílias porque tem que ter um dizimozinho de R\$ 1,00 por mês. Você pensa que me dão? É pra ajudar nos medicamentos dos animais. Eles querem esse dizimozinho que é pra manter os medicamentos das cabras. É na hora do parto quando a cabra não tem o parto normal. É tão difícil de dar. Cada família tem um carnezinho, aí eles vão me dando e eu vou levando aquele trocozinho pra lá, levo e entrego o nome da pessoa porque eles têm uma pessoa que toma de conta. É difícil, mas é um projeto muito bom mesmo. Tem gente aí que tem é rebanho de cabra, tem gente que tem é queijo de leite de cabra... Mas muita gente desistiu porque não tem espaço pra criar as cabras⁹.

A festa da padroeira, Nossa Senhora da Saúde, na primeira quinzena de agosto, é um ritual muito esperado, especialmente pelas famílias com parentes em Brasília, uma vez que, apesar da distância, o evento continua a ter prestígio para os/as migrantes, a ponto de planejarem suas férias para esse mês; segundo os/as participantes, nessa época ia ônibus de Brasília lotado de pessoas do distrito.

Moura (1986) alerta para não confundir distância com rompimento, pois a separação geográfica da família não equivale à separação social. Nesse sentido, os vínculos mantiveram-se, tanto em termos afetivos como em situação de ajuda financeira. Uma participante, por exemplo, contou, com os olhos marejados, o dia em que seu neto, de 24 anos, residente em Brasília, encomendou uma homenagem surpresa no seu aniversário, através de um carro de som. Segundo ela, o neto sempre enviava dinheiro para os pais e estava entre eles anualmente, ou seja, no mês de agosto.

⁹ O Projeto “Cabra Nossa de Cada Dia” foi criado em 1993, pelo Padre João Batista da Frota, da igreja do Patrocínio, no município da pesquisa. Devido ao tempo de seca e ao elevado índice de mortalidade infantil, a ideia do Padre diante da situação de fome e desnutrição, foi ceder às famílias mais pobres, nas comunidades rurais, uma cabra prenhe ou parida e, depois de três anos, cada família devolveria duas cabritas ao projeto, as quais seriam doadas a outras famílias. Na implantação do projeto, 25 famílias foram beneficiadas com um grupo de trabalho composto por voluntários, pessoas vinculadas à paróquia do Patrocínio, entidades filantrópicas e instituições competentes para selecionar os participantes, assentar as cabras nos locais sob o cuidado de uma família, prestar assistência técnica e acompanhamento. Desde o começo, a paróquia contava com a assessoria da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária – Embrapa / Caprinos, por meio dos seus pesquisadores e técnicos e, à época, recebendo ajuda em dinheiro de famílias suíças e alemãs. Vale ressaltar que, em 1998, o projeto foi premiado pelo Programa Comunidade Solidária e, em março de 1999, pelo Comitê de Entidades no Combate à Fome e pela vida – Coep, na categoria de projeto de promoção humana (Duarte, 2004). De acordo com o portal da Embrapa, em fevereiro de 2009 o projeto estava presente em 18 comunidades, atendendo a 515 crianças de 0 a 10 anos, pertencentes a 305 famílias e com um total de 1.025 animais inscritos (<http://hotsites.sct.embrapa.br/prosarural/programacao/2009/geracao-de-renda-com-a-criacao-de-rebanhos-de-cabra>).

A respeito das comemorações religiosas no meio rural, Moura analisa a importância da festa do padroeiro como um acontecimento de considerável peso na cultura simbólica camponesa; muito mais significativo, por exemplo, do que o dia da Independência ou o da Proclamação da República. Estes não alteram o dia do camponês, diferentemente do dia do santo, quando cessa até o trabalho, independentemente de a data estar ou não incluída no calendário nacional.

Foi predominantemente presente nas falas o tempo da fome, haja vista a experiência de sucessivos períodos de seca, em especial, a de 1958, ocasionando a falta de trabalho. A experiência dessa situação reflete-se de forma muito constante no dia a dia. Os/as velhos contam para filhos e netos sobre suas vidas no passado e comparam com o presente, em que já não existe esse tipo de limitação, tão constante em outro tempo, visto que, hoje, contam com o seguro social e dispõem de recursos inacessíveis na época de sua mocidade.

Seus relatos referem-se a uma época árdua, de grandes dificuldades, principalmente no tocante à carência do básico – ter o que comer e como alcançar eram desafios do cotidiano. Quando discorriam sobre as agruras de outrora, reforçavam as diferenças entre o ontem e o hoje; e, assim, reconstruíam suas histórias em sintonia com o tempo presente.

Uma participante (70 anos) é um bom exemplo para ilustrar essa condição. Emocionada, relatou sua vida desde a infância, quando sua mãe ficou viúva, com seis crianças para criar. Assim, começou a trabalhar cedo – capinava, plantava, colhia feijão, ocupava-se na farinhada. Ao chegar a hora do almoço, se tivesse algo para comer, era uma alegria; se não, continuava a trabalhar e, à noite, ia fazer chapéu de palha, prática esta comum até hoje como estratégia de sobrevivência. Com o dinheiro da venda, comprava massa de milho, pois nem sequer dava para pensar em arroz. A vida de casada não foi diferente; a fome persistia, mas o agravante era não ter alimento para os seus nove filhos.

Nesse momento de recordação, comparou o tempo dos seus descendentes àquela época. Criticou a geração mais nova por não se dedicar à lida no roçado, além de enfatizar que estes/as, por nunca terem passado fome, selecionavam comida, por exemplo, rejeitavam comer feijão com ovos e arroz. À época, recém-operada da catarata, lamentou a sua ausência na colheita por conta do não consentimento dos filhos, apesar de ter ido olhar as colegas e familiares colherem o feijão. No entanto, fazia planos de voltar ao trabalho na roça no ano seguinte, bem como de dar continuidade à confecção das capas de palha para as garrafas de cachaça.

Ainda me chamou atenção o episódio que ela disse lembrar em todas as “*semanas santas*” pelas quais passava. Nessa tradição religiosa do Cristianismo que celebra a *Paixão*, a *Morte* e a *Ressurreição* de Jesus Cristo, precisamente, numa quarta-feira de treva, que antecede o dia da

prisão de Jesus Cristo, contou da falta de comida em sua casa – “*nenhum carçoço de nada*” para os filhos, então crianças. Aflito, o marido lhe sugeriu que matasse o pinto doado pela vizinha, mesmo com receio de que fossem castigados por Deus, pois, como se sabe, a Igreja católica preceitua a abstinência de carne nesse período. Sem opções, o casal passou por cima de suas crenças e os filhos se saciaram com o pinto assado. Contudo, a participante fundamentou a atitude: “*Era mais fácil nós dar pros filhos e ficar com fome do que ver eles com fome sem dar jeito*”.

“*Eu sofri tanto!*” Sem dúvida alguma, esta foi a frase mais marcante entre os/as velhos/as da pesquisa no espaço rural – histórias distintas, mas reveladoras de um vivido social comum – a fome e a pobreza, cujos pormenores, ainda do tempo da infância, fazem-se tão presentes nos relatos destas pessoas que enfocam a criatividade dos pais nas estratégias de sobrevivência:

Eu nunca me esqueço do que a mãe fazia com nós que, às vezes, ela pisava aquele feijão duro pra nós comer, né? A farinha era uma farinhazinha fina que ela botava no caldo de feijão, aí botava um bocadinho pra um, um bocadinho pra outro e nós ia vivendo; era tudo pequeno. Passei fome na época que meu pai não tinha nada! Eu já passei muita fome! Hoje eu digo... Porque elas [filhas] não querem comer toda coisa, né? Eu digo assim: “É, vocês não querem porque não passaram o que nós já passemo” (MULHER, 62 anos).

Eu, minha filha, passei tanta fome na minha vida! Não tinha um calçado que a minha mãe não podia dar, né? A roupa só era dois vestidim rasgado, precisava remendar pra poder sair. Eu não saía de casa porque não tinha, andava só com meu pé descalço (MULHER, 70 anos).

Fome, nós passemos, foi no tempo que o meu pai trabalhava no 58 [ano de 1958] e nós esperando de madrugada, até meu pai chegar pra nós comer e, nós fazendo aqueles chapeuzinho com a mamãe. Nós ficava tudo acordada; eu lembro como se fosse hoje. Tudo esperando ele chegar. Nós ficava muito alegre quando o papai chegava e trazia aquelas rapaduras. Repartia pra cada qual, um pedaço pra nós, porque nós tava pra dar uma agonia de fome... Éh minha filha, eu passei muita coisa na minha vida no tempo da seca! (MULHER, 68 anos).

Possuir o “*de comer*” – como falavam – revelou-se uma difícil conquista e satisfação; gostavam de exibir a fartura, e as visitas não saíam sem comer. De todas as casas em que estive, não me ausentei sem provar algo. Sempre tinha café com pão, nata, rapadura, doce de caju, além dos constantes convites para almoço. Era uma honra ofertar um almoço para a “*doutora*”. Mais embaraçoso foi recusar tanto café, posto que, quando me deslocava de uma casa para outra, seria uma “*desfeita*” não aceitar aquele cafezinho; a contestação era certa: “*Você bebeu na casa de fulano, mas não bebeu aqui!*”.

O comentário de Sarti (2005, p. 62) aplica-se às reflexões deste trabalho:

Não ter o que comer, a fome, significa não apenas a brutal privação material, mas a privação da satisfação de dar de comer, que vem da realização de um valor moral, deste “repartir o pouco que se tem” e também da necessidade de exibição de um bem tão fundamental, cuja ameaça de falta paira sempre no ar.

Provavelmente, num mecanismo de precaução diante de uma memória que não mais se apaga – o sofrimento da fome —, existe o costume do estoque da comida em grande quantidade, como numa casa, em que me chamou atenção o acúmulo de pacotes de sal. Ademais, tal prática relaciona-se à prevenção do tempo posterior à colheita, quando é preciso esperar por mais um ano a safra do alimento¹⁰. O depoimento de um filho (40 anos) expressa essa dinâmica:

Aparentemente, aqui você não vê nada, mas aqui a gente guarda farinha de muito, feijão de muito. Então, você tem o controle de doze em doze meses. A gente tem que ter o controle porque, digamos assim, em janeiro e fevereiro não tem mais nada pra comer. Tem que comprar, fica ruim a situação, aqui, né? Na cidade é uma, mas aqui é outra.

Outra observação relativa à preocupação com a ausência de comida deu-se quando quis saber sobre o investimento que fariam caso sobrasse dinheiro. De modo geral, as respostas voltaram-se para a compra do alimento a fim de estocar e para a ajuda dos filhos na sua provisão; e, ainda, no sentido de fazer economia, antevendo as ocasiões de emergência:

Se sobrasse dinheiro eu ia só comer... Se sobrasse dinheiro eu nem sabia o que fazia porque quando precisa é pra comprar um quilo de farinha. Eu quero é a comida, o principal é a comida (MULHER, 62 anos).

Se sobrasse um bocado de dinheiro, eu dava um bocadinho pro meu filho, dava pra outro. Pra nós, guardava, pra comprar coisa pra comer (MULHER, 68 anos).

Se sobrasse dinheiro eu faria muita coisa; primeiro era ajudar os filhos (HOMEM, 71 anos).

Se sobrasse dinheiro eu guardava pra no dia que eu adoecesse, no dia que eu morresse. Eu não ia pensar em outra coisa não porque no dia que a gente adocece fica aperreada [afrita]. Como quando eu fui fazer o exame dessa vista; a mulher cobrou cem reais. Como é que eu ia dar esse cem reais no fim do mês? (MULHER, 70 anos).

O instigante artigo de Maciel (2001, p. 145), intitulado “Cultura e alimentação ou o que têm a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Savarin?” aponta que o significado de comer ultrapassa a mera necessidade biológica, pois, “ao se alimentar, o homem cria práticas e atribui significados àquilo que está incorporando a si mesmo”. Nesse sentido, a alimentação humana pressupõe um aspecto simbólico, isto é, envolve emoção, mobiliza a memória; outro emblema não menos importante consiste na demarcação da identidade.

Para usar as palavras de Garcia (2005, p. 277): “Nas práticas alimentares estão contidas a identidade cultural, a condição social, a memória familiar expressa nos procedimentos relacionados à escolha e à preparação do alimento e ao seu consumo propriamente dito [...]”.

¹⁰ O hábito do armazenamento de um produto para consumo em um futuro próximo também foi constatado por Heredia (1979), que lembra ter Bourdieu denominado esse tipo de previsão de *prévoyance*.

Maciel (2001, p.152), apresenta uma importante observação sobre as diferenças alimentares numa mesma sociedade, ao reconhecer que o consumo de certos alimentos está restrito à renda das pessoas. Destarte, exemplifica com a seca nordestina, em que o quadro de pobreza e miséria é marcado “tanto pelo não-comer (a falta de comida) como por aquilo que comem”.

A constatação fez-me lembrar vários relatos dos/as participantes acerca do que comiam, pois, na ausência de outras opções, buscavam comidas no matagal, como *araçá*, *mucunã* [frutinhas do mato], rabudo e preá. Como Maciel enfatiza, não quer dizer que seja algo interdito, uma espécie de tabu, mas causa repulsa, a exemplo do que falavam os interlocutores sobre a reação dos mais novos — que poderiam, hoje, ser seletivos — quanto a esse tipo de alimento... A recordação de uma das filhas (42 anos), de uma participante (68 anos), a respeito do tempo da fome é bem representativa desta situação:

Até hoje eu adoro comer uma coisa que, na época, a gente comia porque não tinha o que comer, mas hoje eu como... Farofa d'água com torresminho, eu adoro. Até hoje, eu digo: “Mãe aquela farofinha que, quando nós não tinha o que comer, a senhora fazia”. Ela pegava a farinha d'água e colocava uns torresminhos de porco. Eu adorava! E toda a família gosta. Os netos não gostam não: “Comer isso! Isso é do tempo da vaca magra, pode ficar com sua farinha d'água” [risos].

Apesar de esta temática afastar-se do assunto central da tese, foi relevante suscitar a reflexão, mesmo sem aprofundar, em virtude da recorrência das narrativas dos/as interlocutores/as em torno da privação da comida num determinado período, revelando, por meio das memórias individuais, o contexto sociocultural em que estavam inseridos/as, o que é fundamental nas suas representações acerca de suas condições de vida, ontem e hoje.

No que remete à escolaridade, com exceção de duas mulheres, as quais concluíram o ensino médio (antigo 2º. grau), era predominante no grupo o analfabetismo. Com poucas exceções, houve uma ascensão em termos de educação formal da segunda geração, em que se verificou a preponderância do ensino fundamental incompleto.

Ao reportarem-se à ausência da vida escolar, as justificativas voltaram-se para a dificuldade de acesso, como também para a não valorização do ensino por parte dos pais, os quais priorizavam o trabalho:

[...] Naquela época, os pais queria era que trabalhasse de sol a sol. E hoje tem uma facilidade muito grande... A minha filha pra se formar em professora, ela sofreu; a que trabalha no hospital. Elas estudavam no município. Aqui [distrito] só tinha até a quarta série e pronto (MULHER, 68 anos).

Era comum, na infância dos/as participantes, o trabalho no roçado, e estes/as deram continuidade à criação de seus pais, como completou a referida participante: “*eu criei os meus filhos tudo trabalhando*”.

Todos/as possuíam benefício previdenciário, situação esta que favorecia no amparo ao grupo doméstico, conforme demonstram Ellen Woortmann e Klaas Woortmann (1999) em pesquisa com os *sitiantes* do Nordeste e os *colonos* do sul; no caso do local por mim pesquisado, debruço-me como a condição de autonomia financeira das pessoas idosas reflete no cotidiano familiar.

O significado da conquista da aposentadoria consiste na segurança de que um tempo de grande privação não se repetirá e o alimento não lhes faltará. Atribuía-se o direito à graça divina, como disse-me uma senhora (65 anos): “*Você vê só essa benção do aposento... Essa benção que Deus deu pros governos pra dar o aposento da gente!*” Nesse mesmo sentido, um senhor (71 anos), afirmou: “*Com toda a dificuldade, tem essa ajuda dada por Deus*”. E também, outra participante (68 anos): “*Deus primeiramente e, depois, o governo que deu esse ganho pra gente*”.

Assim, reforço, embora possa parecer um valor tão parco e, sem exagero, a aposentadoria lhes confere dignidade, uma vez que, de acordo com os/as interlocutores/as, estes/as foram privados de uma das necessidades básicas vitais, isto é, comer, como me contou um participante (67 anos). Lembrou que, antes de se aposentar, ele e a sua esposa pediam esmola, pois “*não tinha nada pra comer, né? Aí foi o tempo que eu me aposentei e tô levando até hoje*”.

Nesses mesmos termos, uma participante (65 anos), reconheceu: “*Ave-maria, era muito diferente, muito diferente! Melhorou tudo por tudo... Antigamente todos os velhos pediam esmola nas casas. E hoje, qual é o velho que vai pedir esmola?*”.

A aposentadoria apresenta-se como um marcador importante em suas vidas, indistintamente, entre homens e mulheres, os/as quais trazem em seus relatos um forte enfoque no trabalho. Assim, adianto que inexistente uma relação direta entre aposentadoria e interrupção do trabalho no roçado; percebi, a partir das falas dos/as interlocutores, a importância de continuarem suas atividades na terra, condição preponderante para o favorecimento da manutenção de suas identidades.

Como experienciavam o evento da aposentadoria, que está associada ao *deixar de trabalhar*? A percepção que constroem sobre o declínio do corpo, do vigor físico, coincidia com a impossibilidade do trabalho. As narrativas apresentadas denotaram uma situação de *despersonalização*, significando, pois, perda de autonomia, evento preocupante, uma vez que compromete a velhice existencial ou a condição fundamental de ser pessoa. Assim, continuar a

trabalhar na velhice ultrapassa a necessidade do sustento ou de ter uma remuneração; além disso, o sentido maior é permanecer ator social, resistindo ao lugar da plateia¹¹.

Embora aposentados/as, não haviam encerrado a rotina de acordar cedo e caminhar para o roçado, algo que ultrapassa os fins econômicos, como atestou um senhor, de 82 anos: “*Hoje, eu trabalho porque eu quero, eu não preciso mais trabalhar... Pra gente viver não precisa mais trabalhar não*”. A atividade lhes conferia identidade e, conforme destaca Vânia Ramos (2001), a história de cada um é registrada no corpo, e não é à toa que a ausência do trabalho deixa uma lacuna quando os/as velhos/as afirmam que “*foram criados assim*”.

A história de vida é relatada por meio do corpo, o qual “só existe enquanto experiência”, nas palavras de Maluf (2002, p.147). Eles começaram a trabalhar na roça desde crianças na companhia dos pais, prática bastante comum, no que se refere tanto aos filhos quanto às filhas dessa geração, em particular no Nordeste rural (Alcântara, 2008).

Ao ouvir a expressão “*fui criado assim*”, foi inevitável recorrer às técnicas do corpo, examinadas por Mauss (2003, p. 405) sob o enfoque do predomínio da educação. “A criança, como o adulto, imita atos bem-sucedidos que ela viu serem efetuados por pessoas nas quais confia e que têm autoridade sobre ela”. E assim, de acordo com o autor, somos levados/as a adquirir comportamentos em todas as situações, “o ato se impõe de fora, do alto, mesmo um ato exclusivamente biológico, relativo ao corpo”.

Por falar em corpo, a decadência física, *a priori*, marca característica da velhice, surge como o principal empecilho na confirmação do sentimento de pertença destes sujeitos, haja vista que a impossibilidade da permanência no trabalho ocasiona reações de tristeza, sensação de impotência e de inutilidade, verificadas, constantemente, nas narrativas, nas quais a relação da velhice com o corpo tendeu na mesma direção, ou seja, enfatizou a última fase da vida vinculada à doença:

Hoje, eu tenho roçado, mas sinto dor no espinhaço, nem pra apanhar feijão eu presto mais. Quando eu vejo chover, um mato bom de capinar, ave-maria, chega me dá... Eu fico é doente. Eu tenho vontade de fazer, mas você sabe; a gente não aguenta, eu já tenho esse problema no joelho... (MULHER 72 anos).

Vontade de trabalhar... Chega me dá vontade de chorar!... Só não trabalho porque não posso. Hoje, eu tenho saudade de ver os outros trabalhar e não poder. Ave-maria, eu

¹¹ Essa minha constatação aproxima-se da análise do estudo de Viegas e Gomes (2007, p. 89), *A identidade na velhice*. A partir das teorias do interacionismo simbólico, mormente de Erving Goffman, as autoras explicam que a identidade do sujeito resulta da relação com o outro, sempre num contexto intersubjetivo e relacional e, no tocante, ao “deixar de trabalhar”, “a despesoalização remete para o perigo iminente da perda de autonomia e capacidade deliberativa que fazem da pessoa uma entidade moral.”

adorava. Quando eu vinha almoçar era cinco horas da tarde, quatro horas (HOMEM, 73 anos).

Apesar das limitações físicas, o costume ou a vida vivida impede a rendição ao tempo do descanso e, no dizer de uma entrevistada (72 anos), “quando o galo tá cantando demais é porque tá perto de amanhecer”. Assim, por ser um “costume antigo”, a “luta” começa cedo, ainda no escuro, sendo o preparo do café a primeira tarefa. Esta é uma das principais reclamações dos filhos/as em relação ao que eles chamam de teimosia: “você sabe como idoso é muito teimoso”; veem como um esforço desnecessário e, como expressam, são velhos/as e “não têm mais idade para isso”.

Vânia Ramos (2001) faz uma reflexão interessante acerca da idade como fator de incapacidade corporal. Mesmo que, biologicamente haja um declínio físico, provocando limitações, o meio social exerce grande influência no sentido de inibir os/as velhos/as, que acabam incorporando um sentimento de incompetência.

Nessa mesma direção, Monteiro (2001, p. 95) defende que o ideal cultural ajuda a configurar o ideal corporal e, por essa razão, é impossível pensar o corpo como uma entidade totalmente biológica, tendo em vista a complexidade biopsicossocial. As crenças sobre a velhice são geralmente de ordem negativa, e o corpo se amolda a elas, posto que é produto de toda uma convivência:

Frequentemente, alguns velhos aceitam os estereótipos corporais do que é ser “velho” na tentativa de ser aceito dentro de uma categoria, pois é melhor aceitar um corpo que justifique sua inclusão do que ser excluído recebendo outros rótulos como “ridículos”, “inadequados”, “inconvenientes” e assim por diante.

Uma das entrevistadas, ao reconhecer sua velhice a partir dos sinais do corpo – as dores no joelho —, ao mesmo tempo, contesta a despeito do declínio físico, ser atributo de um grupo específico – “não é só gente véi não, os novos também...”. Justifica com o exemplo de sua filha de 44 anos, a qual reclama das mesmas dores. Contudo, mesmo afastadas de um trabalho prazeroso, haja vista a alegria e empolgação ao falarem da vida no roçado, não dão por encerrada esta vida, como me disse uma (70 anos):

No outro ano se eu for viva e fizer a operação do outro olho, aí, eu já vou é pros roçados, apanhar feijão. Eu acho muito bom, eu sou louca pra apanhar feijão. Eu fiquei ruim da vista e os meninos [filhos] não deixou eu ir não, mas eu ainda fui olhar.

São falas que remetem à análise de Ellen Woortmann e Klaas Woortmann (1999, p. 139) a respeito do que é ser velho/a na região Nordeste. A velhice é relativa e relacional, quer dizer, “sua percepção depende das relações sociais ao longo da história de vida da pessoa”. Para a

autora e o autor, no contexto do interior nordestino, o/a velho/a é aquele/a que não tem capacidade de trabalhar na agricultura, e foi visto que o que pode ser compreendido como “velho/a” para o Estado, pode não ser “velho/a” para o trabalho, a exemplo dos/as interlocutores que continuam na lida – um dos participantes, de 82 anos, que matava boi sozinho, sem ajuda de ninguém, como, ainda, as senhoras participantes do intenso processo da farinhada, da colheita da mandioca à peneira.

Por outro lado, é inegável a justificativa da continuidade do trabalho como uma forma de melhorar o sustento do grupo doméstico; porém, atrelado a esse motivo, persiste o contentamento de estar inserido/a num movimento que faz parte da vida e, portanto, só deve finalizar com o desfecho do ciclo vital. No dizer de um entrevistado (62 anos): *“Eu já tenho dito pra eles [filhos]... Pode me procurar lá nas roças que eu tô morto, mas satisfeito, quero morrer trabalhando... Se eu morrer no meu roçado, no meu trabalho, eu morro satisfeito”*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio da pesquisa de campo, fundamentada no trabalho etnográfico, refleti sobre a particularidade da velhice rural, mostrando que as experiências aqui trazidas se revelam de tal modo heterogêneas, que bloqueiam a tentativa de padronizar seja a família, seja a velhice, como também o espaço em que se vive.

Penso que, independentemente do mercado formal de empregos, as categorias nucleantes terra, família e trabalho, que não se desvinculam umas das outras e que Woortmann (1995) analisa como intrínsecas às sociedades camponesas, tornam compreensiva a percepção dos/as participantes em torno da vida associada ao valor-trabalho, cuja falta representa sua morte social. Amparo-me na canção: “e sem o seu trabalho um homem não tem honra e sem a sua honra se morre, se mata...” (Gonzaga Júnior, 1983).

As limitações físicas constituem o grande impedimento para a continuidade do trabalho e, diante da impossibilidade deste, a velhice é evidenciada e reconhecida, apesar de o ritmo da mente ser incompatível com o do corpo. Não foi raro ouvir dos filhos suas contestações pelo fato de os pais insistirem com o trabalho na roça, visto “não terem mais idade para isso”.

É importante sinalizar para um aspecto crucial no que remete à questão da renda. Todos/as recebiam aposentadoria rural e/ou pensão e, apesar de os valores serem considerados parcos, são esses proventos a principal fonte de sustento do grupo, uma garantia certa, dispensando a dependência financeira dos/as filhos/as. É conveniente ainda lembrar que, além

do amparo aos membros da unidade doméstica, os pais contribuem com os/as filhos/as que não moram com eles, seja em dinheiro ou alimento.

Ainda foi significativo observar que essas pessoas não vivem presas tão somente ao “antigamente” ou ao “no meu tempo”. É interessante rever que os/as velhos/as não estão congelados no passado, uma vez que leem, assistem à televisão, participam de grupos de convivência, exercem considerável influência na vida familiar; enfim, existe uma integração na vida cotidiana. Conforme analisou Oliveira (1999) acerca da coeducação entre as gerações, o inacabamento desses sujeitos, principalmente dos/as avós, um tanto resistentes às mudanças, mostra a possibilidade de mundos diferentes comunicarem-se e aceitarem-se, mesmo que as visões e os estilos de vida sejam opostos.

Por fim, acerca da provocação feita por um dos participantes, se a vida/envelhecer é melhor “na praça ou na roça”, trata-se de uma pergunta que remete a toda uma complexidade e subjetividade humana quando se pensa, sobretudo, no pertencimento ao território, de modo a desconsiderar posturas dicotômicas e estereotipadas, a exemplo de que a cidade simboliza o progresso e, o rural, o atraso (SENNETT, 2008).

Entretanto, uma coisa é certa, a conjuntura brasileira evidencia, sobremaneira, a restrição de políticas sociais no espaço rural, situação denunciada não só pelos estudos teóricos, mas também pela arte e aqui é irresistível não citar Patativa do Assaré (1999), que por meio de suas composições, sensivelmente, descortinava o descaso ao enfatizar que a miséria persiste não somente em função da natureza, mas de um contexto sociopolítico retratado pela ausência do Estado social, haja vista a pobreza material, educacional e trabalho precário, reforçando que somos “nordestinos, sim, mas nordestinados, não”.

REFERÊNCIAS

ALCÂNTARA, Adriana de Oliveira. In: ALMEIDA, Aline Mota de; BARBOSA, Júlio Cezar; AMORIM, Rita da Cruz (Orgs.). **Envelhecimento & urbanidade/ruralidade**. Curitiba, CRV, 2022 (Coleção Envelhecimento e Vida Familiar – Volume 7). p.25-34.

ALCÂNTARA, Adriana de Oliveira. Relações intergeracionais e educação: memórias em ação. **Revista de Ciências da Educação** n.19, p.77-102, 2008.

AMADO, Janaína. Região, sertão, nação. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 8, n.15, 1995, p.145-151.

ANTONIO FILHO, Fadei David. A propósito da palavra "sertão" In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA DO PENSAMENTO GEOGRÁFICO, 1., 1999, Rio Claro. **Anais...** Rio Claro: UNESP. p. 15-17, 1999.

- ASSARÉ. Patativa do. **Cante lá que eu canto cá**. 9. Ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BEAUVOIR Simone de. **A velhice**. Trad. Maria Helena Franco Monteiro. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- BOURDIEU, Pierre. À propos de la famille comme catégorie réalisée. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, Paris: EHESS, n. 100, p. 32-36, 1993.
- CAMPELO E PAIVA, Sálvea de Oliveira **Envelhecimento, saúde e trabalho no tempo do capital**. São Paulo: Cortez, 2014.
- BRANDÃO. Carlos Rodrigues. Prefácio. In: PIETRAFESA DE GODOI, Emília. **O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.
- CÂNDIDO, Antônio. **Os parceiros do rio bonito: estudo sobre o caipira e a transformação dos seus meios de vida**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1964.
- DUARTE, Renata Barbosa de Araújo (Org.). **Histórias de sucesso: experiências empreendedoras**. Brasília: Sebrae, 2004.
- FOSSA, Maria das Graças Rodrigues; FRANÇA, Mardone Cavalcante. Uma avaliação dos critérios de classificação da população urbana e rural. In: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 13., 2002, Ouro Preto, MG. **Anais...** Ouro Preto, MG: ABEP, 2002.
- GARCIA *et al.* Idosos em cena: falas do adoecer. **Interface: Comunicação, Saúde, Educação**, v. 9, n. 18, p. 537-552, set./dez. 2005.
- GONZAGA JÚNIOR, Luiz. Um homem também chora. **Alô alô Brasil**. Rio de Janeiro, EMI-Odeon, 1983.
- GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de; ALCÂNTARA, Adriana de Oliveira. Velhice, mundo rural e sociedades modernas: tensos itinerários. **Ruris**, Campinas, SP, v. 02, n. 01, p. 154-181, 2008.
- HEREDIA, Beatriz Maria Alásia de. **A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do nordeste do Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. (Série estudos sobre o Nordeste, v. 7).
- KAGEYAMA, Ângela; HOFFMANN, Rodolfo. Pobreza no Brasil: uma perspectiva multidimensional. **Economia e Sociedade**, vol.15. Campinas, 2006, p. 79-112.
- MACIEL, Maria Eunice. Cultura e alimentação ou o que têm a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Savarin? **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 7, n. 16, p. 145-156, 2001.
- MALUF, Sônia Weidner. Corporalidade e desejo: tudo sobre minha mãe e o gênero na margem. **Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, p. 143-153, 2002.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MELO, Celso. **O Nordeste do Brasil**, 2008. Disponível em: <http://oguiageografico.wordpress.com/2008/09/30/o-nordeste-do-brasil> Acesso em: 15 jul. 2022.

MONTEIRO, Pedro Paulo. **Envelhecer**: histórias, encontros, transformações. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais**: investigações em psicologia social. Vozes: Petrópolis, Rio de Janeiro, 2005.

MOURA, Margarida. **Camponeses**. São Paulo: Ática, 1986.

OLIVEIRA, Paulo de Salles. **Vidas compartilhadas**: cultura e co-educação de gerações na vida cotidiana. São Paulo: Hucitec/Fapesp, 1999.

PIETRAFESA DE GODOI, Emília. **O trabalho da memória**: cotidiano e história no sertão do Piauí. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.

RAMOS, Vânia. Corpo e movimento no envelhecimento: reflexões de idosos sobre as transformações do seu corpo. **Kairós**. PUC, São Paulo, v. 4, p. 67- 81, 2001.

SAFFIOTI, Heleith Iara Bongiovani. **Gênero, patriarcado e violência**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

SARTI, Cyntia Andersen. **A família como espelho**: um estudo sobre a moral dos pobres. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

SENNETT, Richard. **Carne e pedra**: o corpo e a cidade na civilização ocidental. Rio de Janeiro: BestBolso, 2008.

SILVA, Vanda Aparecida da. **Menina carregando menino**: sexualidade e família entre jovens de origem rural num município do Vale do Jequitinhonha (MG). 2005. 328p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, Campinas, SP.

VANDRÉ, Geraldo. **Disparada**. São Paulo: RGE, 1967.

VENÂNCIO; CORUMBA; GUIMARÃES, José. Último pau de arara. **LP 10'**. RCA Victor, 1958.

VIEGAS, Susana de Matos; GOMES, Catarina Antunes. **A identidade na velhice**. Ambar: Porto-Portugal, 2007.

WOORTMANN, Ellen. **Herdeiros, parentes e compadres**. São Paulo: Hucitec, 1995.

WOORTMANN, Ellen; WOORTMANN, Klaas. Velhos camponeses. **HUMANIDADES Terceira Idade** — UnB, Brasília, n. 46, p. 132-141, 1999.