

A diversidade cultural do envelhecimento: a construção social da categoria de velhice *

ANTÓNIA PEDROSO DE LIMA / SUSANA DE MATOS VIEGAS **

1. O PROBLEMA

O tema do envelhecimento não parece haver sido, até hoje, objecto de uma análise teórica e sistemática sob uma perspectiva antropológica. No entanto, as diversas abordagens do tema nos registos etnográficos do dossier da antropologia, constituem uma plataforma comparativa que nos permitirá isolá-lo como problema analítico, apesar da inexistência de um trabalho de campo por nós realizado e/ou especificamente a ele direccionado. A leitura deste material permitiu-nos dar conta da variabilidade cultural e histórica das concepções que cada sociedade constrói sobre a velhice. Esta constatação está na base da ideia que orientou a linha analítica do presente artigo: o envelhecimento é um processo biológico, conceptualizado culturalmente, socialmente construído e conjuntamente definido. Propomos então que, para fins analíticos, se faça a distinção entre o processo de envelhecimento, enquanto noção biológica de desenvolvimento dos indivíduos, e a velhice, como um conceito referente à forma como cada sociedade conceptualiza esta fase do ciclo de vida.

A compreensão do significado sociológico da velhice deverá, então, ter por base a análise dos valores de cada sociedade, concordantes com a

especificidade da sua organização social. A variabilidade histórica e cultural do conceito de velhice parece assim exprimir-se numa diversidade de valorizações que condicionam a, e são condicionados pela, posição social dos indivíduos. Procuraremos, por fim, salientar a importância da análise do estatuto social dos velhos no quadro do papel que lhes é atribuído no processo de substituição, fundamental no estudo da reprodução social.

2. A NOÇÃO DE PESSOA E A CONSTRUÇÃO DA CATEGORIA SOCIAL DE VELHICE

A tendência para pensar o processo de envelhecimento como universal decorre do facto de este se inscrever no ciclo de vida biológico, natural de todo o ser humano: nascimento, crescimento e morte. Mas, se a velhice é um destino biológico do homem ele é vivido de forma variável consoante o contexto social em que se inscreve. De facto, só a nível do conteúdo do seu significado a velhice surge como uma construção social, inscrita numa conjunturalidade histórica. Há, por isso, uma dificuldade em definir a velhice na medida em que se inscreve numa multiplicidade de visões, decorrentes de uma diversidade cultural e histórica, irredutíveis entre si (1).

* Agradecemos ao Professor Doutor Raul Iturra e ao Professor Doutor Pina-Cabral pelas conversas e sugestões com que acompanharam a realização deste artigo.

** Centro de Estudos de Antropologia Social — ISCTE.

(1) A diferença de representações da velhice e da posição social do velho que se verifica entre homens e mulheres, é

Vinculado a um processo individual de vida, o envelhecimento surge-nos ligado à própria noção de pessoa, variável de sociedade para sociedade. No âmbito da Antropologia a distinção entre a noção de indivíduo, i.e., todo o ser humano, e a noção socialmente construída de pessoa está associada a Marcel Mauss (1938). A noção de pessoa é uma categoria de pensamento produzida em todas as sociedades, que traduz um modelo de relações entre os membros de uma sociedade e, simultaneamente, a relação destes com o contexto social em que se inscrevem. É um conceito que cristaliza em si valores, padrões de comportamento, o sistema moral, costumes e códigos jurídico-religiosos específicos. Em suma, a noção de pessoa é construída a partir de uma pluralidade de elementos concordantes com a ideologia da sociedade que a elabora (2).

A dificuldade de distinguir a noção de indivíduo da de pessoa parece ser uma particularidade cultural da sociedade ocidental pós-iluminista, inserida na ideologia da economia liberal. O estatuto de pessoa não é adquirido pelos indivíduos, mas adstrito a todos, à nascença, pelo cunho jurídico que os define de imediato como membros da sociedade. O estatuto de pessoa é atribuído com base na igualdade jurídica de cada cidadão e as divergências nos direitos e deveres dos indivíduos face à lei e ao código de comportamentos, ético ou religioso, não depende nem do seu escalão etário, nem da sua incorporação em novas instituições sociais. Em suma, a igualdade jurídica parece esconder a distinção conceptual entre indivíduo e pessoa que, no entanto, é veiculado pela ideologia judaico-cristã. De facto, o baptismo é, de acordo com esta ideologia, o momento ritual em que é reconhecido aos indivíduos o estatuto de pessoa. As frases rituais ditas pela madrinha à mãe depois da cerimónia parecem mostrá-lo claramente: «deste-me um pagão, dou-te um cristão» (cf. Vasconcelos, 1967: 49). A associação do pagão (não baptizado) a

um indivíduo sem identidade social, e do cristão (baptizado) à construção de uma identidade de pessoa, é bem expresso nos rituais de enterro de crianças no Alto Minho. As crianças não baptizadas são enterradas em casa, debaixo da lareira, junto com a placenta (cf. Pina-Cabral, 1986: 114).

Na maior parte das sociedades africanas a distinção entre indivíduo e pessoa parece ser mais marcante na medida que o estatuto de pessoa é adquirido pelos indivíduos, progressivamente, ao longo da sua vida, através da sua incorporação em diversas instituições sociais. A intervenção dos indivíduos na vida social activa do grupo (por exemplo, decisões jurídicas, cerimónias religiosas) só é possível, entre os Baruya da Nova Guiné, depois do nascimento do primeiro filho, só passando, no entanto, a ser total depois do nascimento do quarto filho (cf. Godelier, 1982: 139-140). Entre os Tallensi, sociedade centro-africana, o estatuto de pessoa é de tal forma tardio que apenas no momento do seu ritual funerário os indivíduos podem (ou não) aceder a ele (cf. Fortes, 1959: 293). A fase preliminar da vida em que os indivíduos na nossa sociedade parecem estar já definidos como «pequenos homens» ou crianças, são entre os Venda, tribo Bantu, concebidos como coisas (cf. Roumeuguère-Eberhardt, 1963: 27) (3). As crianças são água e, por isso, as que nascem com alguma deformação física, ou aquelas que morrem, são colocadas num pote de argila e enviadas para o seu lugar de origem: o rio. Por outro lado, o estatuto de pessoa pode ainda ser recusado a certas categorias sociais como sejam mulheres, homens solteiros ou casados sem filhos, entre os Lugbara (cf. Middleton, 1981: 495). A concepção de pessoa surge então associada a um ideal do ser social. A categoria de pessoa é construída socialmente de diversas formas: cada sociedade, cada cultura, tem a sua «pessoa» e, portanto, o seu envelhecimento.

Assim, parece-nos questionável a existência de estádios regulares, pré-determinados, no desenvolvimento do ser humano, como sugere a ideia de ciclo de vida individual, linear e biológico, na medida em que, é a própria definição de cada fase do ciclo de

reencontrável na maioria das sociedades humanas. No entanto, dado o objectivo do presente artigo, não abordaremos aqui este problema.

(2) De referir também que as próprias conceptualizações sobre o indivíduo variam de sociedade para sociedade. De facto, enquanto na sociedade ocidental o indivíduo é pensado como sendo constituído por corpo e espírito (ou alma, segundo a concepção judaico-cristã), em diversas sociedades centro-africanas — por exemplo, entre os Lugbara (cf. Middleton, 1981) ou os Tallensi (cf. Fortes, 1981) — os indivíduos são compostos de corpo, alma, sombra, sopro vital e alma(s).

(3) É no entanto de referir que a construção da categoria social da criança é também conjuntural. Assim, Philippe Ariès em *Centuries of Childhood* (1965) demonstra como na Idade Média a categoria de criança era ainda inexistente. Assim a imagem dos seres humanos na pintura da época obedecia a um mesmo tamanho proporcional da cabeça e corpo, independentemente das idades (cf. Stanley Brandes, 1985: 103).

vida que é objecto de uma construção social específica (4). A definição do estatuto de pessoa segundo padrões baseados na igualdade jurídica, tem conduzido cada vez mais, na sociedade ocidental pós Iluminista, a que a periodização das fases do ciclo de vida dos indivíduos coincida com uma cronologia de idades biológicas e absolutas (5). No entanto, esta coincidência pode reencontrar-se em diferentes períodos históricos, especificamente no que se refere ao início da velhice. Podemos constatar, por exemplo, uma correspondência funcional entre a idade definida na Europa Renascentista para a velhice e a actualmente adoptada nos EUA, se pensada de acordo com a esperança de vida numa e noutra época. No Renascimento o envelhecimento era concebido como o período de vida a partir dos 40 anos, sendo a esperança de vida até aos 50; actualmente o primeiro é marcado nos EUA pelos 65 anos, sendo a esperança de vida até aos 75 (cf. Brandes, 1985: 99). Permanece assim a concepção da velhice como o período de 10 anos antecedente à morte física dos indivíduos, definição baseada nas idades absolutas. Esta cronologia de idades parece servir de base à definição de períodos de vida em diversos contextos da Europa actual e nos EUA o que, para o caso do envelhecimento, é ainda mais notório a partir da definição institucional do seu início pela reforma. No entanto, o significado deste período, sendo socialmente construído, varia no âmbito de uma diversidade cultural que não pode ser anulada através do conceito de sociedade ocidental. Por exemplo, nos EUA, como o demonstra Stanley Brandes (cf. *idem*: 18-102), surge actualmente a definição de um novo período de vida, a meia idade, correspondente aos 40 anos.

É, no entanto, em sociedades linhageiras e/ou organizadas por grupos de idades que a idade relativa assume um papel preponderante em relação à idade absoluta. Nas sociedades linhageiras é a idade genealógica que classifica os indivíduos dentro de uma hierarquia de estatutos que privilegia a senioridade. Esta pode, no entanto, ser atingida numa idade biologicamente jovem desde que seja genealógicamente validada. Assim, por exemplo, entre os Lugbara e os Tallensi, um velho (biologicamente)

sem filhos tem estatuto de mulher — de coisa — mas, um jovem adulto (biologicamente) a quem morre o pai passa a ser o membro mais velho da sua linhagem mínima, adquirindo assim um estatuto de senioridade (cf. Middleton, 1981: 497). Nestas sociedades a idade biológica não é, portanto, o factor de delimitação das fases de vida, nem dos estatutos dos indivíduos, uma vez que é a posição genealógica que determina a sua posição no sistema de autoridade e, por outro lado, é através da incorporação em determinadas instituições (por exemplo, casamento e descendência) que se adquirem estatutos.

A organização social em grupos de idades, em sociedades com ou sem linhagens, é também uma forma de relativização da idade biológica, na medida em que, a individualidade do sujeito se dilui no colectivo do grupo de idade. A estruturação de sociedades em grupos de idade que cruzam as diversas linhagens e redes de parentesco é observável na organização de certas sociedades africanas e melanésias. Por exemplo, entre os Lugbara e os Baruya, respectivamente, é a pertença a um grupo de idade que determina a posição dos indivíduos por relação aos restantes grupos da sociedade e é através desta idade relativa que se definem os direitos e deveres dos indivíduos na sociedade (cf. Middleton, 1960; Godelier, 1982).

Entre os Nyakyusa do Lago Niassa, sociedade não linhageira, a instituição dos grupos de idade assume um papel estrutural determinante: aqui não são os grupos de idade que cruzam e unificam os grupos de parentesco mas o inverso (cf. Wilson, 1963). As aldeias são edificadas segundo o princípio de pertença a grupos de idade: os indivíduos vivem assim desde os 10-11 anos até à morte com os membros do seu grupo de idade. A transição entre grupos de idade que aparentemente reproduz a passagem de uma a outra fase do ciclo de vida, obedece a uma deliberação de um grupo preciso da sociedade, pois só de 30 em 30 anos os anciãos realizam o ritual do *coming-out* que marca a transmissão do poder e autoridade jurídica e social do grupo de idade seguinte (*ibid.*). A geração dos jovens engloba antes do ritual indivíduos dos 10 aos 30 anos; a geração do poder dos 30 aos 65 e a dos velhos com mais de 65 anos. Depois do ritual a geração dos jovens engloba indivíduos dos 10 aos 18 anos, a do poder dos 15 aos 30 e a dos velhos com mais de 35 anos (*idem*: 32). O ritual de passagem não parece assim orientar-se pelas idades biológicas (tal como parece evidente a rela-

(4) Patrick Champagne faz também uma crítica a esta noção de ciclo de vida na análise do envelhecimento (1979).

(5) É neste sentido que se definem por exemplo, os adolescentes como os indivíduos entre os 13 e os 20 anos e os velhos como os indivíduos com mais de 65 anos.

tividade de idades englobadas na categoria de velho) mas pela transmissão de estatutos sociais entre grupos rotativos. Foner e Kertzer (1978) demonstram que em diversas sociedades africanas o tempo que decorre entre cada ritual é incerto e normalmente é o grupo dos mais velhos que tem este poder de decisão (cf. Brandes, 1985: 95) ⁽⁶⁾.

De forma diversa, na sociedade ocidental o reconhecimento da transição de um grupo de idade a outro processa-se de forma imediata (quando atingida a idade biológica correspondente), na medida em que, não depende da deliberação de uma autoridade, nem é normalmente marcada por rituais que a actualizem, uma vez que se baseia em noções normativas da sociedade.

Todavia, também na sociedade ocidental as idades relativas são por vezes utilizadas na classificação de indivíduos. Por exemplo, a relação entre gerações assume em cada época, e para cada classe, uma forma de definição da posição social dos velhos (cf. Champagne, 1979). Por outro lado, a formação de grupos de idade revela-se importante em contextos específicos, podendo constituir, a certos níveis, uma forma de sobreposição das clivagens sociais estruturais. Em *Belmonte de los Caballeros*, Lison-Tolosana demonstra a importância das «cuadrillas», grupos de jovens na idade prévia ao serviço militar, cuja unificação se sobrepõe às clivagens sociais de outra natureza (cf. Lison-Tolosana, 1966: 172) ⁽⁷⁾.

3. A CONJUNTURALIDADE DE UM CONCEITO IDEALMENTE CONCEBIDO

É essencialmente na forma como a sociedade concebe os períodos de vida, de acordo com a ideologia da época, que pensamos poder explicar a variabilidade de representações da velhice ao longo da

(6) Foner e Kertzer demonstram que das 21 sociedades africanas por eles estudadas em 19 são os velhos que têm este poder e nas duas restantes são os mais jovens, que ocupam a posição de maior poder na sociedade (Brandes, 1985: 95).

(7) Também neste contexto é de referir a importância da festa dos rapazes em Trás-os-Montes, momento ritual onde se cria a imagem de um grupo de idade fundamental nesse contexto.

história ocidental ⁽⁸⁾. Estas construções tendem a talhar a imagem da velhice em torno do tema da decadência física e das capacidades intelectuais a ele reconhecidas ou rejeitadas.

Representações de diversas épocas baseiam-se numa caracterização de fases de vida nas quais a da velhice surge por oposição à juventude: o jovem dotado de um corpo esbelto, forte, com vigor, opõe-se à decadência física do velho, expressa nas marcas deixadas pelo tempo no corpo: enrugamento da pele, brancura dos cabelos e das barbas ou o curvamento do corpo. É neste contexto que surgem as imagens populares do Renascimento de comparação das diversas fases da vida às estações do ano: a brancura dos cabelos e barba evoca a neve e gelo do Inverno frio; a força e vigor da juventude, o verde da Primavera ou o encarnado do fogo (cf. Beauvoir, 1970: 172). Nestas representações a sabedoria do velho é negligenciada, contrariamente à forma como ele é concebido na Grécia antiga. Neste contexto o velho surge como o depositário máximo da sabedoria. O tempo longo da sua existência é pensado como uma acumulação do conhecimento que não perde a sua actualidade, mas que é exclusiva dos «homens de espírito»: «cette imbécillité de la vieillesse qu'on appelle vulgairement seconde enfance ne se voit pas dans tous les vieillards mais dans ceux qui ont naturellement un pauvre esprit» (cit. *in idem*: 108).

Relativamente à associação do velho sábio àquele que detém poderes políticos e sociais, Simone de Beauvoir defende que, é essencialmente em sociedades onde há uma estabilidade social que os velhos surgem como os detentores do poder político supremo, baseado no arcaísmo e consolidação institucional. Assim, na oligarquia Romana (até ao séc. II a.C.) o poder político centrado no senado era dos anciãos — proprietários ricos chegados ao fim da carreira de magistrados, e a lei era baseada no «mos majorum» (costume dos antepassados). Com a decadência da oligarquia, os privilégios dos velhos diminuem na medida em que cai o poder do senado e a sociedade dá primazia ao poder militar (na posse dos jovens) como meio de transformação social ⁽⁹⁾. A

(8) Simone de Beauvoir delineou uma história destas representações, enquanto símbolos da velhice, que podem ser detectados na leitura de formas de expressão como a literatura, a poesia, o teatro ou a pintura (Beauvoir, 1970).

(9) Também no Baixo Império da Idade Média os velhos são excluídos da vida política na medida em que a força militar tem

importância do poder dos velhos aparece então legitimada nos valores sociais e associado à especificidade da organização social. Por outro lado, expressa-se numa oposição de gerações, sendo os jovens associados à força física e a um espírito de inovação, tendo, por isso, maior poder em épocas de mudança social.

Também na Idade Média a predominância de uma ideologia de exaltação da juventude parece resultar na negativização do olhar sobre a velhice. As conhecidas personagens heróicas da época caracterizavam-se nos guerreiros activos, nos cavaleiros transbordantes de vigor físico, de corpo «bem talhado», dotados de um vigoroso apetite, amantes da guerra; em suma, o personagem cuja definição é em rigor a que se opõe à do velho (cf. *idem*: 141) ⁽¹⁰⁾.

Estas representações não são apenas reflexo de uma ideologia; são conceitos idealmente construídos por cada sociedade, e, por isso, expressão das relações sociais que lhes estão subjacentes e que se enquadram numa hierarquia de estatutos. A construção social do conceito de velhice tem, portanto, por base os valores de cada sociedade, concordantes com a hierarquia de posições sociais dos indivíduos na estrutura económica e social sistematizadas numa noção de pessoa. A concepção do envelhecimento como um processo de declínio, só tem sentido em abstracto quando referente ao processo natural e biológico do envelhecimento; enquanto fase do pro-

maior peso e as instituições estáveis são quase inexistentes (cf. Beauvoir, 1970: 138).

(10) Um conto medieval recolhido pelos irmãos Grimm refere a representação do ciclo de vida da seguinte forma: «Dieu avait assigné 30 de vie (...) à l'homme et à tous les animaux; l'âne, le chien, le singe obtirent qu'il retranchât 18 ans, 12 ans, 10 ans au chiffre fixé, une si longuer de vie leur semblaient pénible; l'homme est moins sage que les animaux (...). Il ne comprit pas que la longévité devrait se payer par la décrépitude. Il demanda une prolongation; il obtint les 18 ans de l'âne, les 12 ans du chien, les 10 ans du singe; l'homme a donc 70 ans de vie. Les 30 premières années sont siennes et elles passent viet. (...) arrivent ensuite les 18 ans de l'âne pendant les quelles il a à porter sur ses épaules fardeau sur fardeau; c'est lui qui fournit au moulin le blé qui nourrit les autres (...). Puis viennent les 12 ans du chien, au long desquels il ne fait guère que grogner en se traînant d'un coin à l'autre, car il n'a plus de dents pour mordre (...). Quand ce temps est passé, il ne lui rest plus pour finir que les 10 années du singe. Il n'a plus toute sa tête, devient un peu drôle, et fait d'étranges choses qui font rire et se moquer les enfants. Ainsi, si la vieillesse de l'homme est plus longue et plus pénible que celle des animaux, il en est responsable: il s'y est lui-même condamné par son avidité» (cit. in Beauvoir, 1970: 147).

cesso de desenvolvimento do ciclo de vida, corresponde a uma transformação social que pode conferir ou retirar prestígio aos indivíduos. De acordo com os valores supremos do homem, idealmente construídos por cada sociedade, a imagem da velhice pode surgir como a aproximação máxima, ou o maior afastamento daquela que é a finalidade do Homem, idealmente concebida.

4. ENVELHECIMENTO OU SUBSTITUIÇÃO? O PAPEL DA VELHICE NA REPRODUÇÃO SOCIAL

Uma análise da posição social dos velhos parece assim ter que se inscrever quer na estrutura económica, social e política de cada sistema social, quer nos valores que permitem que cada sociedade se pense, ou seja, crie a sua própria identidade. Surge assim uma variabilidade histórica e cultural do valor adstrito à velhice e das posições socialmente reconhecidas aos velhos.

No seu trabalho sobre a velhice Simone de Beauvoir elabora uma hipótese explicativa desta variabilidade que nos parece falaciosa uma vez que, tentando fornecer uma teoria generalizante, constrói uma tipologia das sociedades, pressupondo uma escala de desenvolvimento cultural destas (que é em si muito discutível) erigida com base no seu desenvolvimento económico (cf. *idem*: 50-90). Por outro lado, a autora reduz a explicação da variabilidade dos estatutos ao associá-la exclusivamente aos processos de desenvolvimento sócio-económico das sociedades. O factor económico é obviamente importante, mas apenas se relacionado com a organização social em que se inscreve e não pensado de uma forma isolada e determinista. No caso particular das sociedades nómadas, com uma economia de subsistência, existe uma importante relação entre o sistema económico e a posição social dos velhos. Com efeito, em condições precárias de sobrevivência, o facto de o velho se tornar improdutivo pode fazer perigar a própria sobrevivência da comunidade. É neste sentido que pensamos explicável o abandono dos velhos em sociedades desse tipo, como por exemplo, entre os Bosquímanos (cf. Beauvoir, 1970: 51 e Turnbull, 1972: 123/204-5), e não pelo facto de, como defende Beauvoir, não tendo a sociedade «organização social

nem política» (*idem*: 55) o velho não ter «tradições sociais ou culturais para transmitir» (*idem*: 54).

No nosso entender a explicação da variabilidade histórica e cultural do envelhecimento deverá ser perspectivada no contexto da reprodução social. De facto, a questão central que parece colocar-se na análise da velhice é o da forma como cada sociedade resolve o problema da substituição dos indivíduos enquanto pessoas sociais que desempenham um determinado papel social e que dominam um conjunto de saberes que asseguram a continuidade da sociedade (cf. Iturra, 1987a).

Em sociedades de «cultura oral» (cf. Iturra, 1987b: 1) a análise do processo de substituição parece relacionar-se mais directamente com a questão do envelhecimento na medida em que, são sociedades em que a história, as formas de trabalho, de casamento, valores, normas e ideias estão materializados na memória. Os indivíduos mais idosos aparecem frequentemente representados como os legítimos depositários destes saberes, cuja transmissão assegura a continuidade da sociedade. A longevidade surge então concebida como o processo de acumulação na memória dos «textos da cultura oral» (cf. *idem*), saberes fundamentais à produção de bens e pessoas; é neste sentido que a velhice é um elemento fundamental para a reprodução da sociedade. Esta sabedoria do velho não é como em certas sociedades de «cultura escrita», como por exemplo, na Grécia antiga, concebida como um conhecimento intelectual. Tal saber é, nas sociedades de «cultura oral», um conhecimento técnico do processo de produção, o domínio das formas de classificação de indivíduos e das ideias que orientam as relações sociais. Por outro lado, o velho pode centralizar em si um estatuto social elevado na medida em que, detendo a exclusividade de certos saberes — tecnologias, classificação dos indivíduos, objectos e uma capacidade particular de comunicação com os antepassados — que não circulam por todos os membros da sociedade, lhes seja conferido e legitimado um certo poder.

Entre os Baruya os homens mais importantes da sociedade (*Les Grands Hommes*), aqueles que possuem os saberes, técnicas ou objectos necessários para a continuidade social, são sempre os anciãos. Divididos por cinco grupos de saberes, aos quais só podem ter acesso alguns indivíduos de determinados clãs, cristalizam no seu conjunto a própria organização social e os valores e regras em que esta se estrutura. São eles: 1) os homens que possuem o

kwaimatnié — guardiões dos saberes da ordem cósmica e social e detentores de um papel decisivo nos rituais de iniciação; 2) os grandes chamanes — guardiões dos mitos, dos ritos e dos símbolos; 3) os grandes guerreiros — guardiões da ordem e da paz; 4) os caçadores de casuar — animal de importância ritual fulcral; 5) os fabricantes de sal — moeda de troca Baruya (cf. Godelier, 1982).

Igualmente entre os Lugbara os anciãos (e principalmente o mais velho genealógicamente de entre estes) são os indivíduos de maior estatuto, poder e importância social. Tal deve-se ao facto de dominarem a comunicação entre os membros vivos e os antepassados da comunidade. Este papel é fundamental de acordo com as concepções Lugbara de sociedade uma vez que desta fazem parte tanto os vivos como os mortos, sendo que estes têm um papel activo fundamental na manutenção da ordem social e no sistema de autoridade, pelo que são em última instância os guardiões da reprodução social. A velhice é, portanto, o momento mais intenso e importante do ciclo de vida dos indivíduos, como é confirmado e legitimado pela noção de pessoa construída por esta sociedade (cf. Middleton, 1981).

Simetricamente entre os Nyakyusa, o grupo de idades dos anciãos tem uma importância social reduzida. Encontrando-se submetidos à autoridade do grupo de idades que os precede (a geração senior), uma vez que a força física é um dos princípios fulcrais do sistema de valores Nyakyusa, os velhos conservam apenas um poder ritual que não lhes confere um grande estatuto social. O processo de substituição dos elementos da geração do poder, os futuros velhos, pelos anteriormente jovens expressa particularmente bem a transmissão colectiva de um determinado estatuto e de um papel social, uma vez que ela é materializada numa deslocação espacial de todos aqueles que mudam de estatuto: cada grupo de idade envolvido no processo funda uma nova aldeia (cf. Wilson, 1963: 23, 26, 28).

O caso Nyakyusa revela-se particularmente interessante no contexto de uma análise sobre os velhos e das representações que os envolvem, pois ela difere totalmente de todo o contexto Bantu do qual faz parte. De facto, neste contexto, a velhice é geralmente um símbolo de sabedoria devido à sua proximidade dos antepassados e do facto de serem os detentores das tradições da tribo e os responsáveis pela sua continuidade (cf. Roumeuguère-Eberhardt, 1963: 31). A origem desta diferença no quadro de um mesmo con-

texto cultural encontra-se nos próprios elementos estruturantes da organização social das diferentes tribos. De facto, a sociedade Nyakyusa, ao contrário do resto do contexto Bantu, não é uma sociedade linhageira. Estruturada num sistema de grupos de idade, na sua organização social e sistema valorativo e religioso não há lugar para uma importância extrema do culto dos antepassados. Este é um elemento fulcral das sociedades linhageiras, uma vez que, nestas, as relações entre os membros vivos da comunidade são resultado das relações genealógicas entre os antepassados dos quais todos são descendentes. Percebe-se então, neste contexto, o enaltecimento dos anciãos como membros dotados de maior estatuto e o peso dado ao seu papel na reprodução social.

No contexto das sociedades camponesas surgem-nos um conjunto de perspectivas integradas em imagens folcloristas sobre o mundo rural, que tendem a salientar a imagem do velho camponês como o depositário máximo de sabedoria, aqui nitidamente concebida no domínio do ideológico; o velho era então a enciclopédia oral, suporte da associação do mundo rural a um arcaísmo apaixonante (cf. por exemplo, Varagnac e Chollot-Varagnac, cit. *in* Champagne, 1979: 83).

Pensamos que o que se deve salientar é a forma como as sociedades camponesas, de «cultura oral», integradas em sociedades de «raison graphique» (cf. Iturra, 1987b: 2) se estruturam segundo uma lógica que lhes é própria e que tem por base o sistema de parentesco, fundamental na classificação de indivíduos e na organização do processo de produção, sendo com base nestes saberes que se estrutura a sua forma de organização social (cf. Iturra, 1983; Narotzky, 1987). Por outro lado, integrada num sistema de economia de mercado e penetrada por uma cultura veiculada pela escola e meios de comunicação áudio-visuais, a especificidade da sua organização social consiste na forma como são reinterpretados estes valores e ajustados à forma de reprodução social de cada sociedade camponesa. O problema da articulação de lógicas diversas não está na introdução de tecnologias modernas mas na forma como a transformação da estrutura económica se integra nas relações de produção pré-existentes, baseadas centralmente em laços de parentesco.

Neste contexto a análise dos processos de herança e sucessão, formas de redistribuição da propriedade pelos indivíduos e destes por saberes, são reveladoras

de estratégias sociais de substituição de posições sociais e sistemas de autoridade doméstica. O momento do ciclo de vida em que se efectua a transmissão da propriedade de uma geração a outra (morte, casamento ou qualquer outro ponto do ciclo de desenvolvimento) pode ser uma forma de perspectivarmos a importância dos velhos em sociedades onde a terra é o elemento base na organização económica e no sistema de autoridade doméstica ⁽¹¹⁾.

Em sociedades onde o processo de herança se desencadeia em linha vertical, acentuando os laços de descendência em detrimento dos de aliança, as estratégias de herança parecem ser reveladoras da manutenção mais ou menos tardia da autoridade dos velhos sobre a propriedade e sobre o grupo doméstico. Em Fontelas, aldeia transmontana, a transmissão de propriedade por morte implica um prolongamento da retenção dos direitos de propriedade pelos mais velhos (cf. O'Neill, 1980: 138). A efectivação tardia desta transmissão de direitos repercute-se numa manutenção da autoridade na unidade doméstica e sobre os meios de produção, assegurando, por outro lado, a subsistência dos indivíduos idosos em sociedades onde a reforma é inexistente ou não tem significação sociológica como um meio de salvaguardar o período em que os indivíduos não se podem sustentar fora da sua actividade produtiva. Neste sentido, as estratégias desenvolvidas para a escolha de um herdeiro parecem em diversos contextos sociais reclamar os laços de parentesco como um meio de segurança na velhice: «(...) in these situations an important part of one's savings, one's capital, consists of one's kin» (Goody, 1976: 87). Trata-se, portanto, de assegurar não apenas um modo de vida, mas a continuidade da linha de descendência.

Nestas sociedades, o sistema jurídico de herança pode não coincidir com o sistema real, resultante de uma racionalidade económica específica e não necessariamente concordante com a lógica jurídica, económica e social da sociedade englobante. No caso de Fontelas, o sistema jurídico de herança baseia-se na divisão igualitária da propriedade pelos herdeiros, o que, no contexto económico da comunidade, conduziria a um «suicídio económico colectivo» (cf. O'Neill, 1980: 120). A escolha do herdeiro só tem assim significado no contexto social de produção e

(11) Ver também Goody, 1976: 65.

reprodução da sociedade. O herdeiro é o elemento que assegura a reprodução do grupo doméstico, i.e., a descendência e a propriedade. Sendo o sistema de herança real primonupcial, a permanência do herdeiro em casa dos pais até à morte destes é assegurada pelo sistema de herança pós-morte. O chefe do grupo doméstico mantém assim a sua autoridade durante a velhice e a efectivação da herança está também dependente da forma como o herdeiro escolhido assegura a produção familiar, quer pela força de trabalho quer pela reprodução de saberes técnicos. Por outro lado, há que cuidar dos pais idosos, através da lembrança contínua do laço de parentesco que os une. Trata-se assim de reclamar a afectividade legitimada nas relações de parentesco, onde são privilegiados os laços de descendência, o que é expresso ideologicamente pelos indivíduos e verbalizado no provérbio: «Quem é teu herdeiro? Quem te limpa o traseiro» (cit. in O'Neill, 1980: 139). Na Catalunha espanhola, Susana Narotzky (1987) expressa a ideia desta afectividade reclamada em troca da herança prometida ao intitular o seu artigo «La renta del afecto». Neste contexto a ideologia referente à troca do afecto pela herança parece surgir de uma forma determinista, na medida em que justifica o acesso à herança pela afectividade dispensada na velhice dos pais (cf. Narotzky, 1987: 12-13). Esta ideologia pode ainda reencontrar-se noutros contextos onde a herança é repartida por diversas fases do ciclo de vida sendo que a parte que fica para os pais é idealmente herdada pelo descendente que deles cuida na velhice. Este parece ser o caso em Ponte da Barca, no Minho, onde um terço da propriedade fica em mãos do casal proprietário como meio de assegurar a sua velhice (cf. Pina-Cabral, 1986). A transmissão desta parcela surge assim idealmente associada à afectividade oferecida na velhice: «a large number of old people (...) still feel that the child who cares for them in their old age (*que os aturou*) ought to benefit most» (*Idem*: 68). Parece assim confirmar-se em diversos contextos de sociedades camponesas a ideia defendida por Jack Goody de que a segurança da velhice é requisitada aos parentes e incorporada nas estratégias da herança.

É interessante verificar, por outro lado, de que forma é que neste tipo de sociedades, quando a terra deixa de ser o único critério da estrutura económica e a economia local entra em competição com o mercado nacional, oferecendo alternativas económicas à geração mais jovem, pode haver um reajustamento

das estratégias de redistribuição da propriedade por herança. Assim, por exemplo, em Vilatuxe, na Galiza (Iturra, 1983), enquanto a agricultura era apenas a base da produção, o herdeiro escolhido tendia a ser o filho mais velho. A escolha deste herdeiro explicava-se pelo facto de a articulação dos ciclos de vida dos pais/filho mais velho permitirem uma optimização do funcionamento da unidade familiar ⁽¹²⁾. Se neste período as estratégias de herança tendiam a excluir os restantes herdeiros e manter aquele que assegurava a reprodução do grupo doméstico, o inverso se passa quando se dá uma alteração do sistema económico acompanhado da mudança de valores que enformam a hierarquia social. Assim, a introdução de novas alternativas económicas ou a modernização da agricultura, a par da efectivação da previdência social, são factores que contribuem para uma abertura do campo de escolhas económicas e sociais dos descendentes, que se traduz na necessidade, da parte dos pais, de reterem um filho em casa, normalmente o mais novo, que assegure a reprodução do grupo doméstico ⁽¹³⁾.

O surgimento da reforma no contexto camponês não parece por isso sobrepor-se à racionalidade económica local, mas conduzir a um reajustamento da lógica do processo de substituição. Nas sociedades industrializadas a velhice surge antes como um problema social, na medida em que, os velhos, no contexto de uma lógica maximizadora, são caracterizados pela ausência de produtividade e de consumo. Assim, surgem a partir do séc. XIX novas instituições, a par do conceito de terceira idade, criadas idealmente para reincorporar os velhos na sociedade — desde os asilos e hospitais até às universidades da terceira idade. O isolamento dos velhos é portanto institucionalizado e a velhice passa a ser encarada como uma espécie de doença social.

(12) O desenvolvimento do grupo doméstico processava-se assim de forma ideal: a maturidade dos pais era acompanhada pela infância dos filhos contribuintes com força de trabalho; a maturidade dos filhos com a velhice dos pais, assegurando assim a transmissão de saberes e a já efectiva contribuição da terceira geração em força de trabalho (cf. Iturra, 1983: 95).

(13) O estudo de Champagne sobre uma aldeia do Bocage Francês mostra também a existência de uma alteração das estratégias de herança a partir dos anos 60, com a política agrícola, que tende a desfavorecer o saber tradicional «arcaizado» e obrigando os velhos a ceder mais cedo a sua autoridade aos filhos para assegurar a reprodução do grupo doméstico e a actualização dos modos de produção (cf. Champagne, 1979: 85-90).

5. CONCLUSÃO

O percurso analítico que elaborámos ao longo deste ensaio mostrou-nos como, por um lado, o envelhecimento, sendo um processo biológico, é objecto de uma reinterpretação cultural que, como tal, exprime uma forma de classificação de pessoas e, por outro, que as diversas concepções de velhice expressam uma construção produzida pelo pensamento, uma categoria ideal, expressão de uma noção de pessoa e, portanto, actuante na forma de organização das relações sociais.

O ciclo de vida biológico circunscreve-se num período de tempo limitado pela morte física dos indivíduos. É a reinterpretação social deste tempo biológico que, ao ligar a velhice ao processo de substituição, permite inscrever o modelo de ciclo de vida num tempo social de continuidade. Neste sentido, a forma específica que assume o processo de substituição em cada sociedade, torna-se um aspecto fundamental do seu processo de reprodução. Pensamos portanto legítimo o isolamento do envelhecimento como um problema analítico, uma vez que, enquanto forma de classificação de pessoas assume um papel privilegiado na análise da reprodução social.

BIBLIOGRAFIA

- BEAUVOIR, SIMONE DE (1970) — *La Vieillesse*, Gallimard, Paris.
- BRANDES, STANLEY (1986) — *Forty: the age and the symbol*, The University of Tennessee Press, Knoxville.
- CARTRY, M. (1981) — «Introduction», in Dieterlen, G. (ed.), *La notion de Personne en Afrique Noire*, C.N.R.S., Paris.
- CHAMPAGNE, PATRICK (1979) — «Jeunes agriculteurs et vieux paysans: crise de la succession et apparition du "troisième age" in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.º 26-27, Março-Abril.
- FORTES, MEYER (1981) — «On the concept of the person among the Tallensi» in Dieterlen, G. (ed.), *ob. cit.*
- (1983) — *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GODELIER, MAURICE (1973) — «Modos de produção, relações de parentesco e estruturas demográficas» in *Horizontes da Antropologia*, Edições 70, Lisboa.
- (1982) — *La production des Grandes Hommes*, Fayard, Paris.
- (1985) — «La rôle de la pensée dans la production des rapports sociaux» in *L'idéal et le matériel*, Fayard, Paris.
- GOODY, JACK (1976) — «Concubines and co-wives: the structure of roles in Africa and Eurasia» in *Production and Reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- (1976) — «Strategies of heirship» in *ob. cit.*
- ITURRA, RAUL (1983) — «Estratégias na organização doméstica da produção na Galiza Rural» in *Ler História*, n.º 1, Janeiro-Abril.
- (1987-a) — «A escrita e a oralidade: a genealogia na construção do passado», in Conferência A.P.H., Lisboa, Novembro (não publicado).
- (1987-b) — «Rapport sociaux, technologie, raison graphique: Les textes du savoir orale» (não publicado).
- LA FONTAINE, JEAN (1985) — «Person and individual: some anthropological reflections» in Lukes, Steven (ed.), *The category of Person*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LISON-TOLOSANA, CARMELO (1966) — «Generations» in *Belmonte de los caballeros: Anthropology and History in an Aragonese community*, Princeton U. P., New Jersey, 1983.
- LUKES, STEVEN (1985) — «Conclusion» in Lukes, Steven (ed.), *The category of person*. Cambridge University Press, Cambridge.
- MAUSS, MARCEL (1938) — «Une categorie de l'esprit humaine: La notion de personne, celle de "moi"» in *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1985.
- MIDDLETON, JOHN (1960) — *Lugbara Religion*, Oxford University Press, Oxford.
- (1981) — «The concept of Person among the Lugbara of Uganda» in Dieterlen, G. (ed.), *ob. cit.*
- NAROTZKY, SUSANA (1987) — «La renta del afecto: Ideologia y reproduccion social en el cuidado de los viejos» (não publicado).
- O'NEILL, BRIAN JUAN (1983) — «Morrer e herdar no Trás-os-Montes Rural» in Feijó, R. S., Martins, H. e Pina-Cabral, J. (org.), *A Morte no Portugal Contemporâneo: aproximações sociológicas, literárias e históricas*, ed. Querco, Lisboa.
- PINA-CABRAL, JOÃO DE (1986) — *Sons of Adam, Daughters of Eve: the peasant worldview of the Alto Minho*, Clarendon Press, Oxford.
- ROUMEGUÉRE-EBERHARDT, JAQUELINE (1963) — «La Notion de Vie, Base de la structure Sociale Venda» in *Pensée et société Africaines*, Mouton & Co., Paris.
- TURNBULL, COLIN M. (1972) — *The Mountain People*, Simon and Schuster Rockefeller Center, New York.

VINCENT-THOMAS, LOUIS (1976) — «Le veillard et la mort» in *Anthropologie de la mort*, Payot, Paris.
WILSON, MONICA (1963) — *Good Company: a study of Nyakyusa age-villages*, Beacon, London.

velhice um papel fundamental na medida em que a integra no processo de substituição de pessoas, que garante a continuidade da reprodução social.

RESUMO

A variabilidade histórica e cultural das concepções de velhice revelam que esta é uma construção social que reinterpreta o processo biológico (individual e universal) do envelhecimento. Enquanto categoria do pensamento, a velhice é um elemento fulcral da representação social do ciclo de vida dos indivíduos, sistematizada na noção de Pessoa, concepção produzida diferentemente em cada sociedade, relações entre os membros da sociedade e a sua integração no contexto social em que estão inscritos. A forma específica de organização destas relações confere à

ABSTRACT

The observation that notions of old age are subjected to considerable historical and cultural variation suggests that, as social constructs, they reinterpret the biological (individual and universal) process of ageing. Old age is a central part of the social representation of the individual's life cycle as systematized in each society's notion of Person. The latter presumes a specific conception of the relations between the members of the society and their integration into the social whole. Becoming aged dynamizes a process of substitution of each individual by a new one that will guarantee the historical continuity of social reproduction.