

2.4 Classes, *habitus* e modos de vida: contribuições sociológicas para a análise do campo educativo da terceira idade

Um dos aspectos criticados por Glendenning e Battersby (1990), como já referimos, foi o facto de muitas das actividades educativas para adultos idosos destinarem-se, principalmente, a um grupo específico de reformados – os da classe média – e de valorizarem e transmitirem uma cultura próxima da referida classe, sendo percebida como a cultura.

Assim, consideramos pertinente abordar teoricamente o modo como os idosos vivem a reforma, como a percebem, a representam, tendo em conta as posições sociais. O conjunto das práticas sociais que constituem o modo de vida dos adultos idosos, de entre as quais destacamos a frequência das UTI's, não é independente das suas posições sociais¹, mas é mediado pelo *habitus*. Ou seja, poderá colocar-se a questão de saber se essa vivência da reforma não será desigual entre os idosos, tendo em conta a classe social.

Isto significa que, como Bourdieu defende, a forma como cada indivíduo vive, como vê o mundo, as suas expectativas, a sua relação com a cultura, com a educação e com as suas práticas sociais, tudo isto é condicionado pela sua situação objectiva de vida, tendo como intermediário o *habitus*.

Algumas análises foram realizadas tendo como objecto de estudo a relação entre as práticas sociais desenvolvidas pelos reformados em situação de reforma e a classe social a que pertencem. Como exemplo dessas análises temos a que foi desenvolvida por Guilemard (1972), assim como a realizada por Lenoir (1979). Antes de passarmos à

¹ Isto não significa que não reconhecamos que outros factores possam influenciar, igualmente, o modo de vida na reforma (factores de ordem psicológica, psiquiátrica, do foro da geriatria, do papel do Estado, entre outros). Na impossibilidade de abarcar todos os aspectos, o nosso objecto de investigação centra-se, essencialmente, na influência das posições sociais de pertença na frequência das UTI's.

sua abordagem, consideramos necessário e pertinente expormos, de modo sintético, o modelo proposto por Bourdieu, por exemplo, na sua obra *La Distinction*², na qual os gostos, as maneiras de ser, as escolhas e as práticas sociais são analisados, não numa perspectiva psicológica, mas sociológica. Para além da pertinência intrínseca à própria obra deste autor, reveste-se de particular interesse por ser a base teórica da análise de Lenoir. Assim, seguidamente, traçaremos as linhas centrais deste modelo.

Segundo a perspectiva bourdieusiana, existe em cada sociedade, num dado momento, um conjunto de posições sociais que se encontram ligadas por “uma relação de homologia a um conjunto de actividades (a prática de golfe ou de piano) ou de bens (uma residência secundária ou um quadro de um mestre), eles próprios relacionalmente caracterizados” (Bourdieu, 1997, p. 6).

“Esta fórmula”, segundo a expressão de Bourdieu, traduz um aspecto importante a ter em conta: as diferentes práticas que podem ser associadas a uma determinada posição social não devem ser entendidas como sendo intrínsecas, como propriedades inerentes a cada uma das posições sociais³.

² O modelo teórico de Bourdieu trabalhado em *La Distinction* não surge de forma habitual, como o próprio autor explicou: “O modelo teórico não aparece nele ornado com todos os signos pelos quais habitualmente se reconhece a ‘grande teoria’, a começar pela ausência de qualquer referência a qualquer realidade empírica que seja. As noções de espaço social, de espaço simbólico ou de classe social nunca são examinadas em si mesmas e por elas mesmas; são aplicadas e postas à prova numa investigação inseparavelmente teórica e empírica que (...)” (Bourdieu, 1997, pp. 3-4).

³ Essa leitura “substancialista” das diferentes práticas ou consumos, segundo a qual a correspondência entre as posições sociais e os gostos é tida “como uma relação mecânica”, é um modo de pensamento “que é do senso comum – e do racismo – e que leva a tratar as actividades ou as preferências próprias de certos indivíduos ou de certos grupos de uma certa sociedade num certo momento como propriedades substanciais, inscritas de uma vez por todas numa espécie de *essência* biológica ou – o que não é melhor – cultural, que conduz aos mesmos erros na comparação, não já entre sociedades diferentes mas entres períodos sucessivos da mesma sociedade” (Bourdieu, 1997, p. 5). Bourdieu exemplificou com os diferentes desportos que em épocas anteriores eram praticados pelas classes elevadas, em França, como a equitação ou a esgrima e que já não são um exclusivo dessas classes sociais. Uma explicação para que uma prática que no início era vista como nobre e era praticada pelos nobres, deixando de o ser, prende-se com o facto, segundo Bourdieu, do acesso das classes como a burguesia ou a pequena burguesia, ou até das classes populares, como aconteceu com o boxe, em França. A situação contrária pode acontecer, uma prática popular ser retomada pelos nobres (cf. Bourdieu, 1997, p. 6).

Para compreendermos a referida relação de homologia entre um conjunto de posições sociais e um conjunto de actividades, ou de bens, deve-se considerar que as posições sociais se definem por comparação entre si pela sua “exterioridade” no espaço social. Isto pressupõe que subjacente à noção de espaço esteja a noção de distinção, entendida como desvio e diferença (cf. Bourdieu, 1997, p. 7).

O espaço social é concebido como um campo de forças⁴, no qual a distribuição dos agentes depende de duas dimensões diferenciadoras: o volume global do capital e a estrutura do capital, sendo esta última o volume parcial de cada uma das espécies de capital que cada agente possui na totalidade do seu capital (cf. Bourdieu, 1989, p. 134).

Aplicando este modelo às sociedades avançadas, Bourdieu considerou que os dois tipos de capital que são os princípios definidores para a determinação da posição nesse espaço social concreto são o capital económico e o capital cultural (cf. (Bourdieu, 1997, p. 7).

Retomando a ideia de que ao espaço social corresponde um espaço de tomadas de posição, há a salientar o papel de mediação desempenhado pelo *habitus* nessa correspondência:

“A cada classe de posições corresponde uma classe de *habitus* (ou gostos) produzidos pelos condicionalismos sociais associados à condição correspondente e, por intermédio destes *habitus* e das suas capacidades generativas, em conjunto sistemático de bens e de propriedades, unidos entre si por uma afinidade de estilo” (Bourdieu, 1997, p. 9).

Os *habitus* geram práticas distintas e distintivas, assim como formas de ver o mundo, de dividir, de classificar. Para Bourdieu a noção de *habitus* é importante para explicar como as práticas, as formas de pensar, de agir e de ver

⁴ A explicação para que o espaço social possa ser concebido como um campo de forças deve-se ao facto de as propriedades constitutivas desse espaço serem forças actuantes e que se impõem a todos os que entrem no campo. Como Bourdieu defendeu: “Na medida em que as propriedades tidas em consideração para se construir este espaço são propriedades actuantes, ele pode ser descrito também como campo de forças, quer dizer, como um conjunto de relações de força objectivas impostas a todos os que entrem nesse campo e irreduzíveis às intenções dos agentes individuais ou mesmo às *interacções* directas entre os agentes” (Bourdieu, 1989, p. 134).

o mundo se geram, pois é através da interiorização das condições objectivas de vida que se vão construindo os *habitus* que, por sua vez, vão gerar práticas e esquemas de percepção do mundo. O que acabamos de referir traduz, quanto a nós, o que Bourdieu quer dizer pela “interiorização da exterioridade e pela exteriorização da interioridade” (Bourdieu, 2002, p. 163).

A seguinte passagem ilustra o pensamento de Bourdieu quanto ao conceito de *habitus*, explicando como se produz e como actua:

“ (...) as estruturas que são constitutivas de um tipo particular do meio ambiente (e. g. as condições materiais de existência características de uma condição de classe) e que podem ser apreendidas empiricamente sob a forma das regularidades associadas a um meio ambiente socialmente estruturado produzem *habitus*, sistemas de *disposições* duradouras, estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como tal, ou seja, enquanto princípio de geração e de estruturação de práticas e de representações que podem ser objectivamente “reguladas” e regulares” sem em nada serem o produto da obediência a regras, objectivamente adaptadas ao seu fim sem suporem a mira consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para os atingir, e sendo tudo isto, colectivamente orquestradas sem serem o produto da acção organizadora de um maestro de orquestra” (Bourdieu, 2002, p. 164).

As diferenças entre as práticas e os bens possuídos, ao serem percebidas através desses *habitus*, tornam-se diferenças simbólicas, transformando-se numa “verdadeira linguagem”, como afirmou Bourdieu:

“A diferença não se torna signo e signo de distinção (ou de vulgaridade) a não ser que se lhe aplique um princípio de visão e de divisão que, sendo o produto da incorporação da estrutura das diferenças objectivas (...) se encontra presente entre todos os agentes (...)” (Bourdieu, 1997, p. 10).

Às diferentes posições sociais correspondem diferenças nas maneiras, nas práticas, nos bens, funcionando como signos distintivos.

O modo de entender a distinção como diferença entre posições sociais é uma ideia central e inovadora na obra *La Distinction*, pois significa que Bourdieu defendeu

que existir no espaço social é ser diferente e não traduz unicamente a busca de distinção por parte dos agentes sociais, como o próprio autor esclareceu⁵:

“ A distinção não implica necessariamente, como frequentemente se crê, na esteira de Veblen e da sua teoria da *conspicuous consumption*, a procura da distinção. Todo o consumo e, mais geralmente, toda a prática, é *conspicuous*, visível, quer tenha sido ou não realizado *a fim de ser visto*; ele é distintivo, quer tenha sido ou não inspirado pela intenção de dar nas vistas, de se singularizar (to make oneself conspicuous), de se distinguir ou de agir com distinção. Como tal, está condenado a funcionar como *signal distinctivo* e, quando se trata de uma diferença reconhecida, legítima, aprovada, como *signal de distinção* (nos diferentes sentidos)” (Bourdieu, 1989, p. 144).

Sintetizando, Bourdieu distancia-se da teoria de Veblen (1965) e inova ao considerar que a distinção nem sempre se traduz na procura de distinção e que, independentemente da intenção de dar nas vistas, qualquer prática é distintiva. Portanto, as práticas funcionam como sinal de diferença mesmo sem pretender atingir o destaque.

Contudo, e como se pode constatar na transcrição anterior, a procura intencional de distinção também foi considerada por Bourdieu. Os indivíduos podem, conscientemente, ter como objectivo destacar as diferenças «espontâneas» que eles consideram mais pertinentes para se distinguirem “através daquilo a que Weber chama a «estilização da vida» (*Stilisierung des Lebens*)” (Bourdieu, 1989, p. 144). Resultando dessa procura de distinção “separações destinadas a serem percebidas ou, melhor, conhecidas e reconhecidas como diferenças de natureza (em francês fala-se de distinção natural)” (Bourdieu, 1989, p. 144).

Na sua análise dos diferentes estilos de vida e das diferentes posições sociais, Bourdieu isolou um conjunto de propriedades, de sistemas de diferenças que correspondem a cada uma dessas posições sociais, mediados pelos *habitus*.

⁵ Bourdieu pretendeu, inequivocamente, dissipar um “mal-entendido” sobre a ideia central da obra *La Distinction*, objectivo expresso na seguinte passagem: “Abro aqui um parêntesis, para dissipar um mal-entendido, muito frequente e muito funesto, a propósito do título *La Distinction* (A Distinção), que faz pensar que todo o conteúdo do livro se reduzia a dizer que o motor de todos os comportamentos humanos era a busca de distinção. O que não tem sentido e, além disso, nada teria de novo, se pensarmos, por ex., em Veblen e no seu ‘consumo ostentatório’ (...)” (Bourdieu, 1997, 10).

Referiremos os traços principais da classe média, pois, como já salientamos, é para esta classe que, privilegiadamente, se dirigem as UTI's, sendo os adultos idosos desta classe que as frequentam em maior número.

Assim, a pequena burguesia relaciona-se com a cultura de uma forma que Bourdieu denominou de “boa vontade cultural” e que se caracteriza pelo reconhecimento da cultura erudita. A relação com a cultura por parte desta classe social é de veneração, “de culto irreflectido às tradições aristocráticas do passado” (Bourdieu, 1998, p. 323). Esta atitude de veneração para com a cultura, esta “boa vontade cultural” não tem uma referência com princípios de identificação e de conhecimento da cultura originando falsos reconhecimentos. Exemplos dessas falsas identificações é confundirem a “opereta com ‘boa música’, divulgação em vez de ciência, a imitação pelo autêntico e encontrar uma falsa identificação, inquieta e demasiado segura ao mesmo tempo, o princípio de uma satisfação que deve também algo ao sentimento de distinção” (Bourdieu, 1998, p. 326).

Para se compreender esta relação com a cultura, por parte do pequeno-burguês, há que ter em conta a forma de “autodidaxia”, como ele acumulou grande parte do seu capital cultural, e, por outro lado, como o sistema de ensino legitima, valoriza e hierarquiza os conhecimentos adquiridos através dele. Assim, os conhecimentos do pequeno-burguês, de acordo com Bourdieu, sendo adquiridos de uma forma casual, sem ter em conta essa hierarquização e valorização dos conhecimentos que o sistema de ensino realiza, deixam visíveis as suas lacunas (cf. Bourdieu, 1998, p. 332).

Um outro aspecto para o qual Bourdieu chama a atenção na análise da relação que os pequeno-burgueses estabelecem com a cultura é a ligação que eles fazem com a moral. Como o autor sublinhou⁶:

⁶ Significa que existe um *habitus*, um conjunto de disposições que vai condicionar e produzir as várias práticas: “A verdade das estratégias de acumulação cultural dos pequeno-burgueses ascendentes, ou das

“As disposições que se manifestam na relação com a cultura não são outras que as que se manifestam na relação com a moral, com quase insaciável sede pelas técnicas ou regras de conduta que leva a subentender toda a existência a uma rigorosa disciplina e a reger-se em todas as coisas por princípios e preceitos ou na relação com a política, com o respeitoso conformismo ou o prudente reformismo que constituem o desespero do revolucionarismo esteta” (Bourdieu, 1998, p. 335).

Para além disto, o pequeno-burguês tem aspirações de ascensão à classe mais elevada, dada a proximidade social, levando-o a sacrificar-se, a privar-se, a renunciar, “com boa vontade, com reconhecimento, com virtude” (Bourdieu, 1998, p. 337). O seu ascetismo⁷ é o seu grande recurso, pois não possui elevados capitais de natureza económica, cultural ou social para ascender socialmente.

Uma das áreas em relação à qual o pequeno-burguês mais se sacrifica e renuncia aos seus benefícios é a da sociabilidade. A sua estratégia de ascensão social não permite estabelecer laços. A sua posição social é tributária do seu próprio esforço e não a deve a terceiros. Assim, as relações que possa estabelecer com a família ou com os outros são encaradas como sendo obstáculos ao seu projecto de vida, pois “Elas (as relações de família ou de amizade) não são ainda o que, fora desse contexto, se denomina de ‘relações’, isto é, um capital social indispensável à obtenção do melhor rendimento do capital económico e cultural” (Bourdieu, 1974, p. 107).

O seu espírito de sacrifício traduz-se, ao nível familiar, na constituição de uma família reduzida e na renúncia

“à concepção popular das relações familiares e das funções da unidade doméstica; (...) (às) satisfações da grande família e todo um modelo de sociabilidade tradicional, com os seus intercâmbios, suas festas, seus conflitos, as suas seguranças que proporciona uma descendência numerosa, única protecção quase segura, sobretudo para a mãe, contra as incertezas da velhice, num universo assediado pela instabilidade doméstica e a insegurança económica e social” (Bourdieu, 1998, p. 341, parêntesis da nossa autoria).

suas estratégias escolares, nunca se vêem tão perfeitamente como quando se as relaciona com o conjunto das estratégias em que se expressa com toda a claridade a necessidade que constitui o princípio das disposições características do habitus pequeno-burguês, ascetismo, rigorismo, juridicismo, propensão para a acumulação em todas as suas formas” (Bourdieu, 1998, p. 335).

⁷ Bourdieu compara esta questão dos pequeno-burgueses com a origem do capitalismo: “A pequena burguesia ascendente repete indefinidamente a história das origens do capitalismo: para ela, só pode contar, como os puritanos, com o seu ascetismo” (Bourdieu, 1998, p. 337).

Estes sacrifícios, quanto às relações familiares e de amizade, irão repercutir-se na velhice, não só pela falta de protecção que, provavelmente, irão sentir os pequeno-burgueses, mas também pelo facto de esse reduzido capital social não lhes permitir rentabilizar o seu capital económico e capital cultural⁸, questão que abordaremos posteriormente.

Como já referimos, a aplicação da teoria de Bourdieu à análise da terceira idade foi efectuada por Rémi Lenoir (1979), a qual será seguidamente abordada.

Lenoir alertou para o facto da reforma ter consequências diferentes para os idosos segundo as classes sociais, assim como as representações sociais sobre a reforma serem igualmente distintas. Nesta sua análise comparativa (para a qual recorreu à teoria bourdieusiana) entre a classe elevada e classe média, o autor salientou diferentes aspectos que condicionam, na sua perspectiva, a vivência da reforma.

Assim, a reforma para as classes sociais elevadas surge mais tarde e nem sempre traduz um corte com o mundo do trabalho, podendo verificar-se situações de permanência no local da sua actividade, ocupação de menos cargos, ou ainda desempenho de outras funções. Concluindo, “o prolongamento da sua vida profissional ou quase profissional varia segundo a estrutura do capital que eles detêm” (Lenoir, 1979, p. 73).

Nestas classes sociais, quando se tem uma certa idade, como salientou Lenoir, também não se verificam rupturas ao nível das relações sociais – os adultos idosos

⁸ O capital cultural, para Bourdieu, pode existir em três formas: no *estado incorporado*, sob a forma de *habitus*, ou seja, de disposições duráveis no organismo, fruto de uma incorporação, de um processo de interiorização, de inculcação e assimilação. Portanto, exige tempo e investimento pessoal de quem vai ser o seu detentor. O capital cultural incorporado não pode ser transmitido como o é, por exemplo, o dinheiro. O outro estado do capital cultural é o *estado objectivado*, que se traduz na forma de bens culturais, tais como quadros ou livros e que são passíveis de serem transmitidos imediatamente em termos jurídicos, ou na sua materialidade, ainda que a sua apropriação específica seja a mesma que sucede com a transmissão do capital cultural no seu estado incorporado. Por último, no *estado institucionalizado*, que se revela e consolida nos diplomas e títulos escolares (cf. Bourdieu, 1979, pp. 73-79).

continuam a frequentar os mesmos lugares, as mesmas reuniões sociais, a praticar muitas vezes os mesmos desportos, através dos quais mantêm as mesmas relações e contactos. Repare-se também que as posições sociais mais elevadas são detentoras de capital económico e cultural que lhes permite apropriarem-se dos bens culturais, como certos desportos, espectáculos, leitura, viagens, entre outros (cf. Lenoir, 1979, p. 73). A posse de um elevado capital social construído e consolidado ao longo da vida, em conjunto com o capital económico e social, também vai permitir que ocupem “os seus tempos de reforma como eles o fizeram durante a sua vida ‘activa’” (Lenoir, 1979, p.73).

As relações sociais caracterizam-se igualmente por serem relações intra e inter gerações, não existindo uma segregação entre os mais velhos, mas mantendo-se um convívio entre as diferentes gerações. Isto, porque as posições sociais mais elevadas integram associações, clubes e instituições que não são específicas para uma determinada idade, mas “contribuem para manter as relações entre gerações no interior da classe dominante” (Lenoir, 1979, p. 73), assim como originam relações sociais exteriores à família. Desta forma, Lenoir considerou que, para as posições sociais mais elevadas, a reforma é uma “falsa saída”, pois não se verifica uma mudança de vida como se verifica nas classes médias assalariadas, e que é vivida como uma ‘ruptura’.

Nas classes médias assalariadas a reforma é um corte com a vida anterior, segundo Lenoir, vivendo internamente como uma «ruptura», pois “devem a sua posição social ao trabalho e à obstinação pelo trabalho” (Lenoir, 1979, p.73).

Estas classes têm um rápido envelhecimento social, cujos indicadores podem ser, de acordo com Lenoir, a diminuição da idade da reforma e o desemprego sentido entre os que têm mais de 40 anos. Essa tendência para um rápido envelhecimento social destas classes prende-se com a valorização da formação (concretamente do seu capital

cultural e social) obtida pelos jovens das classes mais altas, em escolas superiores, e a desvalorização do saber-fazer das gerações mais velhas das classes médias, acumulado através do exercício da sua actividade profissional, ou seja, esta tendência para o rápido envelhecimento social das classes médias prende-se com a “transformação do estado do mercado de trabalho” (Lenoir, 1979, p. 73).

Nestas posições de classe média existem diferentes factores que conduzem a um rápido envelhecimento, também no interior da família, como a uma diminuição da solidariedade intergeracional. A rede de solidariedade familiar não é muito forte, por um lado devido à reduzida dimensão da família e, por outro lado, à “dispersão social’ dos membros que a compõem” (Lenoir, 1979, p. 74).

O que Lenoir analisou foram as repercussões dos sacrifícios feitos nas sociabilidades, principalmente ao nível familiar, durante a vida activa que Bourdieu tinha abordado e a que já nos referimos anteriormente. Estas consequências traduziram-se não só na eventual falta de apoio, como no facto de esse reduzido capital social não permitir rentabilizar o capital económico e cultural dos reformados das classes médias, conforme Lenoir. Na situação de reforma verifica-se, de acordo com Lenoir, uma desvalorização do reduzido capital dos pequeno-burgueses, visto não existirem “mais ocasiões socialmente instituídas para se investir” (Lenoir, 1979, p. 74).

Este autor considerou que são os reformados das classes médias assalariadas aqueles que percebem e vivem a reforma como uma “ruptura” com o seu antigo mundo profissional, distanciando-se dos reformados pequeno-burgueses da época entre as duas guerras mundiais, que, em situação de reforma, ocupavam lugares político-administrativos ou ocupavam-se em actividades culturais, reconvertendo, desse modo, o seu “capital de saber-fazer” (cf. Lenoir, 1979, p. 74). Devido ao aumento da

escolarização, reduziu-se a possibilidade dos reformados desempenharem essas funções e reconverterem o seu “capital de saber-fazer”.

Assim, Lenoir salientou que mesmo que alguns dos pequeno-burgueses reformados (mais especificamente, os das fracções intelectuais e em ascensão) fossem detentores de capital económico e de capital cultural que lhes permitisse ocupar o seu tempo, a falta de capital social seria sempre limitadora:

“a reforma, nestas categorias tende a produzir objectivamente o ociosamente vivido, sob a forma de «tédio» ou de «sentimento de inutilidade» porque eles não dispõem do capital social que acompanha, nas classes superiores, a posse das diferentes espécies de capital, tudo se passando como se os meios não pudessem ser utilizados de qualquer outro modo senão no vazio” (Lenoir, 1979, p. 74).

A preparação para a reforma, a invenção de novas actividades e de tarefas, assim como a organização do dia a dia, de modo a ficar preenchido, é uma tradução, na prática, do pendor ascético, da necessidade de estar ocupado, sem tempos vazios e da “boa vontade cultural” das classes médias. Assim, as “instituições de animação cultural, como certos clubes e universidades da terceira idade” (Lenoir, 1979, p. 74), respondem, ou vão ao encontro das características e necessidades dessas classes que procuram transformar a ociosidade em lazer e para quem não faz sentido nada fazer (cf. Lenoir, 1979, p. 74).

Como o capital social⁹ depende, ou, dito de outro modo, é o “produto do trabalho de instauração e de manutenção que é necessário para produzir e reproduzir relações duráveis e úteis, aptas a proporcionar lucros materiais ou simbólicos” (Bourdieu, 1980, p.68), a pertença a uma instituição ou a um clube ou a uma Universidade da Terceira Idade pode contribuir para aumentar o capital social,

⁹ A definição que Bourdieu construiu de capital social é a seguinte: “é o conjunto de recursos atuais ou potenciais que estão ligados à posse de uma *rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de interconhecimento e de inter-reconhecimento* ou, em outros termos, à *vinculação a um grupo*, como conjunto de agentes que não somente são dotados de propriedades comuns (passíveis de serem percebidas pelo observador, pelos outros ou por eles mesmos), mas também são unidos por *ligações permanentes e úteis*” (Bourdieu, 1980, p. 67).

especialmente do pequeno-burguês que, devido ao seu ascetismo e renúncia à sociabilidade, apresenta um déficit nesse capital.

Significa, conforme o que referimos, que o capital social resulta de um investimento que se faz com vista a transformar relações incertas, como as de vizinhança, de trabalho, ou mesmo de parentesco, “em relações, ao mesmo tempo, necessárias e eletivas, que implicam obrigações duráveis subjectivamente sentidas (sentimentos de reconhecimento, de respeito, de amizade, etc.) ou institucionalmente garantidas (direitos)” (Bourdieu, 1980, p. 68).

Assim, o capital social para se reproduzir necessita da existência de instituições que promovam as trocas legítimas e não permitam as trocas ilegítimas, atingindo esse objectivo através da produção de

“ocasiões (rallyes, cruzeiros, caçadas, saraus, recepções, etc.), lugares (bairros chiques, escolas seletas, clubes, etc.) ou práticas (esportes chiques, jogos de sociedade, cerimônias culturais, etc.) que reúnem, de maneira aparentemente fortuita, indivíduos tão homogêneos quanto possível, sob todos os aspectos pertinentes do ponto de vista da existência e persistência do grupo” (Bourdieu, 1980, p. 68).

Para além dessas instituições, a reprodução do capital social também depende de todo um trabalho de sociabilidade, que se traduz em trocas sociais que tenham uma certa frequência. Para se manterem estas trocas é necessário um gasto de tempo, de esforço e de capital económico, assim como é indispensável uma “competência específica (conhecimento das relações genealógicas e das ligações reais e arte de utilizá-las)” (Nogueira & Catani, 1999, p. 10).

Outra autora que também realizou uma análise sobre as práticas sociais desenvolvidas pelos reformados, articulando-as com as classes sociais a que pertencem os idosos, foi Guillemard (1972), como já tivemos oportunidade de assinalar. Guillemard utilizou diferentes indicadores para estudar a relação entre a actividade profissional anterior à situação de reforma e o modo de vida dos reformados/adultos

idosos e a sua representação da reforma. De entre os indicadores a que recorreu a autora, destacamos o grau de autonomia no trabalho e de iniciativa, assim como a posição hierárquica que ocupavam.

As práticas sociais em situação de reforma estão dependentes dos diferentes recursos acumulados ao longo da vida activa, ou seja, o tipo de actividade social mantido pelos idosos é marcado pelos recursos materiais, sociais e culturais que foram sendo constituídos durante a vida activa (cf. Guillemard, 1972, p. 232).

Assim, a autora constatou duas regularidades fundamentais quanto às explicações das práticas sociais dos reformados. Na primeira regularidade constatou que quando são desenvolvidas práticas de reforma centradas no lazer, ou na família, os idosos tinham acumulado diferentes recursos durante a sua vida activa.

Na segunda regularidade, quando durante a vida activa não foi possível constituir nem acumular diferentes recursos, verifica-se, na altura da reforma, uma paragem de toda a actividade social do sujeito, sendo essa vivência designada como “reforma-reforma”, embora a autora reconsiderasse que seria mais adequado, tendo em conta a realidade observada, denominá-la de “morte social”. Este tipo de reforma caracteriza-se por ser uma vida dominada essencialmente por um isolamento, por actos reflexos, por um imobilismo e por uma inexistência por qualquer projecto futuro. O resultado desta investigação revelou uma concentração elevada de casos de idosos que vivem a reforma como “morte social”.

Há a salientar a diferenciação que Guillemard destacou entre os reformados em que, durante a vida activa, a “sua existência se definia em termos de simples reprodução da força de trabalho” e que, quando em situação de reforma, viviam-na como uma “não-existência, uma morte social”, distinguindo-os dos idosos que, apesar de terem desempenhado tarefas de execução, fizeram-no como quadros assalariados, portanto

mais favorecidos que os anteriores em termos de recursos, o que permitirá preservar, em situação de reforma, a sua actividade social (Guillemard, 1972, p. 233).

Um outro aspecto que Guillemard salientou como tendo alguma influência nas práticas sociais dos idosos é o seu estado de saúde. As condições físicas e mentais de cada adulto idoso vão limitar principalmente as vivências de reformas que são caracterizadas por uma actividade social, seja ela de lazer ou familiar. Isto porque não basta possuir elevados capitais económicos, sociais e culturais para inserir-se, por exemplo, nas diferentes áreas do lazer, mas é necessário que tenha condições físicas e mentais para tal¹⁰. No caso da reforma tipo “morte social” o estado de saúde não é determinante para alterar ou condicionar esta vivência.

Da sua investigação, Guillemard conclui que os processos sociais através dos quais cada reformado tem acesso ou não aos diferentes recursos, ao longo da sua vida, são eles que determinarão a prática social. Salientou, igualmente, que as possibilidades de mobilidade social tornam-se cada vez mais escassas à medida que a idade avança, como também o jogo dos determinismos sociais se faz sentir com mais intensidade. Assim, para Guillemard, “O momento da reforma é então o momento da consagração das desigualdades sociais. Os contrastes tornam-se ainda mais visíveis, nesta última fase da vida, entre os desprovidos e os outros” (Guillemard, 1972, p. 233).

Sintetizando, a educação dos adultos idosos tem sido influenciada, ao longo dos tempos, não só a nível teórico, mas também a nível da prática, por diferentes perspectivas teóricas, nomeadamente pela perspectiva funcionalista e mais recentemente pela teoria crítica. É necessário a tomada de consciência das diferentes perspectivas

¹⁰ Esta análise realizada por Guillemard pode-se articular com o que alguns autores observaram, como por exemplo Pierre Brasseul, ao referir que “não se vive a reforma em 1980 como se viveu em 1960. De facto dois modelos de velhice coexistem hoje: uma velhice activa ao lado da velhice passiva tradicional” (Pierre Brasseul. 1981, p. 10). Significa, assim, que os reformados actualmente diferem dos seus antepassados por que têm acesso a uma melhor reforma, aos serviços de saúde e à educação, entre outros aspectos, o que condiciona e condicionará no futuro a forma de viver depois da reforma.

teóricas que têm enformado este campo para se poder discutir criticamente os fins destas actividades e, principalmente, quais são os seus possíveis efeitos discriminatórios quanto à população que poderá privilegiar. Como vimos no capítulo anterior, a consagração do direito à educação por parte dos adultos e especificamente dos adultos idosos é matéria assinalada e defendida, designadamente, pela UNESCO, tendo sido essa consagração acompanhada por diferentes recomendações aos Estados-membros. Significa isto que esse direito à educação passa pela sua concretização, ou pela democratização da educação de adultos, no sentido de ser acessível a todos os adultos, inclusive aos mais velhos. Essa acessibilidade também passa pela problematização dos princípios e das correntes teóricas que fundamentam estas práticas, pois pressupõem concepções de idoso e de educação, assim como práticas educativas e culturais destinadas à terceira idade.

Algumas das diferentes correntes que se integram na perspectiva funcionalista, como a teoria da actividade, que esteve na base da política específica para idosos em França e em Portugal, como analisámos no capítulo III, pressupunha que os idosos deviam manter-se activos para evitar o declínio, mas essa actividade preconizada para os mais velhos era um decalque da actividade desenvolvida durante a vida activa, a qual era considerada benéfica para os reformados. Esta nova forma de viver a velhice, de um modo dinâmico, ocupado, envolvido em diferentes actividades educativas, culturais e recreativas não é uma forma de vida de todas as pessoas idosas, mas está mais próxima das classes médias. A análise de Lenoir (1979), assim como a análise de Guillemard (1972) demonstram como as práticas sociais dos reformados são condicionadas pela respectiva posição social e pela posse diferenciada de diferentes capitais que foram ou não acumulados durante a vida, principalmente na vida activa. A perspectiva de Lenoir, baseada na teoria bourdieusiana, é bastante elucidativa sobre as diferentes formas de

percepcionar e viver a reforma, existindo uma divergência entre os estilos de vida na reforma segundo as classes sociais. Por outro lado, consideramos pertinentes as críticas tecidas por Guillemard (1980, 1986), relevando as que se referem às consequências sociais desta nova forma de viver a velhice traduzida na política de terceira idade e nalgumas práticas educativas, designadamente pela experiência da primeira Universidade de Terceira Idade, que foi divulgada pelo seu fundador em diferentes países, como em Portugal (já analisada no capítulo III). Estas consequências traduzem-se por um acesso a determinadas instituições e à sua utilização, como sejam as Universidades da Terceira Idade, principalmente por parte das classes médias. Em termos globais, as consequências acabam por ser um acesso à cultura e à educação para um número restrito de reformados e pessoas idosas, se articularmos a política de educação de adultos que (não) tem existido em Portugal e a falta de preocupação com este estrato etário, como foi analisado no Capítulo IV.

A teoria crítica proposta para configurar a gerontologia crítica visa exactamente alterar a situação da educação para os adultos idosos, permitindo uma mudança real nas suas vidas, assim como uma democratização no acesso à educação e à cultura. Neste enquadramento teórico, a educação de adultos idosos já não é percebida unicamente como uma forma de “matar o tempo”, ou “evitar o envelhecimento”, mas como algo que ultrapassa esses objectivos sem os negar ou impossibilitar, visando transformar a realidade de cada formando numa concepção de *educação libertadora* na linha de Freire, ou de *empowerment* na perspectiva de Cusack. A educação aqui já não deve ser uma pura transmissão de conhecimentos, mas a oportunidade dada a cada educando de ser ele próprio também produtor de cultura.

As Universidades da Terceira Idade podem ser locais onde se reproduz uma cultura e onde predomina uma lógica escolarizante não facilitando a produção de cultura

e de emancipação, ou, pelo contrário, instituições onde os objectivos de *empowerment*, e de libertação poderão estar presentes.

Estas diferentes abordagens permitir-nos-ão analisar a Universidade da Terceira Idade que escolhemos para o nosso estudo de caso. Concretamente, possibilitam-nos analisar o seu projecto educativo, a concepção de educação que predomina, os objectivos que visam, as práticas educativas que desenvolvem e os públicos a que se dirigem, sendo aspectos que constituem o próximo capítulo.