

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

SONIA SIRTOLI FÄRBER

PAROIKOS COMO METÁFORA SOBRE A PROVISORIEDADE DA VIDA

São Leopoldo

2011

SONIA SIRTOLI FÄRBER

PAROIKOS COMO METÁFORA SOBRE A PROVISORIEDADE DA VIDA

Trabalho Final de
Mestrado Profissional
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Linha de Pesquisa:
Leitura e Ensino da Bíblia

Orientador: Verner Hoefelmann

São Leopoldo

2011

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F219p Färber, Sonia Sirtoli

Paroikos como metáfora sobre a provisoriedade da vida / Sonia Sirtoli Färber ; orientador Verner Hoefelmann. – São Leopoldo : EST/PPG, 2011.

95 f.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2011.

1. Paroikos (Palavra grega). 2. Morte – Ensino bíblico. 3. Vida eterna – Ensino bíblico. 4. Escatologia – Ensino bíblico. I. Hoefelmann, Verner. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

ABSTRACT

This work is a result of an exegetical and bibliographical research, made in the biblical area, which investigates the term παροικος as a metaphor about the temporality of life. Παροικος (*paroikos*) is a Greek word that corresponds to the term גֵר (*gēr*), in Hebrew. The application of the term has a broad and variable spectrum, but the most important, and that is present in most of the concepts, is the one which refers to pilgrim, migrant and foreigner. In the first part, from the analysis of Greek and Hebrew texts, It is made a survey on the subject to whom the term is assigned to, their living conditions and social status. It was found that the migratory waves are an important phenomena in the history of Israel, and in the lives of biblical peoples who fought for space and land, and that being a resident foreigner used to limit the rights of individuals, placing them at an inferiority condition. In the Sociology of early Christianity, the frailty of the everyday realities and social exclusion, experienced by the Christians, gave them the title of *paroikos*. The self-consciousness of the Christians to be citizens of heaven led to the eschatological expectation of a heavenly city and strengthened the identity of *paroikos*. The variants and the evolution of the term in the Old Testament, in the New Testament and in the extra-biblical literature are highlighted. The concept of παροικος is analyzed in its symbolic allocation and it is researched the occurrences of where it receives the eschatological connotation of temporality of life and expectation of immortality. The second part analyzes the notion of temporality of life in the stages of human development, from birth to death, through the losses and changes throughout life. The human being lives in a frailty state, and migrates from one condition to another, by a continuous exodus, each new phase meaning the death of the old one. With this postulate we present the several symbolic deaths that happen in the life of the same person and the points of contact with the concept of *paroikos*, meaning the one who is in transit. To conclude we present the rites of passage as important mechanisms for the elaboration of the symbolic mourning from the roaming conditions that mark human life.

Keywords: Paroikos. Frailty. Migrant. Death.

RESUMO

Este trabalho é resultado de pesquisa exegética e bibliográfica, feita na área bíblica, que investiga o termo πάροικος como metáfora sobre a provisoriedade da vida. Πάροικος (*paroikos*) é uma palavra grega que corresponde ao termo גֵר (*gēr*) hebraico. O termo tem espectro amplo e variável, podendo receber traduções diversas. A mais importante, porém, e que, está presente na maioria dos conceitos, é a de peregrino, migrante e estrangeiro. Na primeira parte, a partir da análise dos textos gregos e hebraicos, é feito um levantamento sobre os sujeitos a quem o termo é relacionado, sua condição de vida e status social. Verificou-se que as ondas migratórias são fenômenos importantes na história de Israel e na vida dos povos bíblicos que lutaram por espaço e pela terra, e que a condição de estrangeiro residente limitava os direitos do indivíduo, colocando-o em situação de inferioridade. Na sociologia do cristianismo primitivo, a provisoriedade das realidades cotidianas e a exclusão social, vivida pelos cristãos, deu-lhes o título de *paroikoi*. A autoconsciência dos cristãos de serem cidadãos do céu deu origem à expectativa escatológica de uma cidade celeste e reforçou a identidade de *paroikos*. São destacadas as variantes e a evolução do termo no Antigo Testamento, no Novo Testamento e na literatura extrabíblica. O conceito de πάροικος é analisado em sua atribuição simbólica e, são pesquisadas as ocorrências em que recebe ele conotação escatológica de provisoriedade da vida e expectativa de imortalidade. Na segunda parte, é analisada a noção de provisoriedade da vida presente nas fases do desenvolvimento humano, do nascimento à morte, passando pelas perdas e mudanças ocorridas ao longo da vida. O ser humano vive em estado provisório e migra de uma condição a outra, por meio de um êxodo contínuo, cada nova fase significando a morte da precedente. Com este postulado, apresentamos as várias mortes simbólicas que acontecem na vida da mesma pessoa e os pontos de contato com o conceito de *paroikos*, como aquele que está em trânsito. Para finalizar, são apresentados os ritos de passagem como mecanismos importantes para elaboração dos lutos simbólicos oriundos da condição de itinerância que marca a vida humana.

Palavras-chaves: Paroikos. Provisoriamente. Migrante. Morte.

AGRADECIMENTOS

Sou grata a Deus por ter me concedido a oportunidade de ter realizado este estudo, e por ter sido amparada por amigos, que são amigos de Deus.

Ser *paroikos* é seguir um itinerário de fé e compromisso, junto com aqueles que comungam os mesmos ideais.

Neste processo fui acompanhada pelo Prof. Ms. Verner Hoefelmann, a quem agradeço imensamente pela orientação e pelo apoio.

Agradeço à Kirche in Not pelo incentivo, e a D. Mauro Aparecido dos Santos e Pe. Adimir Mazali pela colaboração.

Minha gratidão aos *paroikoi*: Maria José e Aguilar, que caminharam comigo. Sua presença amiga é sinal de que Deus é por nós.

Aos amigos: Lauri, pelo discernimento neste processo; e Juarez pela ajuda no limiar de chegada.

Agradeço, especialmente, àqueles de minha *oikos*: Beto, Monique e Leandro, que com amor e paciência me ajudaram em tudo quanto precisei. Sem eles, esta pesquisa não teria sido possível.

Para você, Beto.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
I - <i>PAROIKOS</i>	13
1.1 Termo, traduções e interpretações.....	13
1.1.1 Hospitalidade e proteção ao estrangeiro	17
1.1.2 <i>Paroikos</i> no mundo grego	21
1.2 SUJEITOS	26
1.2.1 Povo de Israel	28
1.2.2 Patriarcas	30
1.2.3 Cristãos	32
1.2.4 <i>lahweh</i>	37
1.2.5 Jesus	41
II – A TRANSITORIEDADE DA VIDA	42
2.1 Rito de passagem	44
2.1.1 Nascimento	47
2.1.2 Infância	50
2.1.3 Vida escolar: entrada na escola e formatura	51
2.1.4 Adolescência	55
2.1.5 Passagem da vida de solteiro à de casado	58
2.1.6 Separação	60
2.1.7 Crise de meia-idade	61
2.1.8 Envelhecimento.....	63
2.1.9 Aposentadoria e desemprego	65
2.1.10 Doença e amputação	66
2.1.11 Migração.....	68
2.1.12 Gentrificação	71
2.1.13 Morte	74
2.1.13.1 Mitos refletem sobre mortes simbólicas	75
2.1.13.2 Morte: transitoriedade em ato.....	78
CONCLUSÃO.....	81
REFERÊNCIAS.....	85

INTRODUÇÃO

Quando se resgata a consciência da condição de transeunte, imposta aos cristãos do primeiro século, da qual germina a reflexão acerca de uma diáspora espiritual, agregada à noção da irrevogabilidade da promessa de uma terra boa e espaçosa, têm-se os elementos necessários para a ereção de um novo estatuto religioso do ser itinerante, que vive o êxodo subjetivo e espiritual na sequela da ascensão do Cristo ressuscitado. Aqui se encontra o objeto de nossa pesquisa: a evolução do conceito de *paroikos* na literatura bíblica e sua implicação na moral cristã.

Para a execução do trabalho, delimitamos o tema: *paroikos* como metáfora sobre a provisoriedade da vida. Mas não fizemos um recorte bíblico, selecionando um livro. Optamos por fazer uma incursão transversal na literatura bíblica (Antigo e Novo Testamento) e em escritos extra-bíblicos para, assim, perceber:

- a) a evolução do termo (*paroikos*, *metoicos*, *metecos*, *periecos*);
- b) o progresso do conceito (vizinho; estrangeiro; sem-terra; forasteiro; gentio, não-judeu, ou judeu de segunda categoria; cristão; fiel, peregrino neste mundo, que nutre expectativa de cidadania celeste);
- c) implicações impostas pelo conceito na moral cristã na vida comunitária e civil;
- d) interpretações escatológicas e ressignificações à luz do evento pascal.

A presente pesquisa é uma investigação descritiva, na qual foram utilizadas a revisão bibliográfica e o método fenomenológico, para compreender o significado que sujeitos *paroikoi* deram às experiências vividas, nas condições específicas de mobilidade humana, exclusão social, redução de direitos, diáspora e outras.

O método fenomenológico não permite solucionar o problema proposto nesta pesquisa, apresentando uma única resposta. Porém são as várias possibilidades de interpretações que apontam para a resposta da pergunta: Por que o conceito de peregrinação e de ser estrangeiro é relevante para o pensamento teológico-bíblico monoteísta?

Mesmo assim, o rigor científico conclui que o conceito é relevante e isso por duas razões. Primeira, porque reforça a noção de pertença genética aos grupos sociais abraâmicos e mosaicos, forjadores do povo e da religião de Israel. Segunda, porque projeta para o além a promessa da posse de uma terra paradisíaca em que o ideal e a utopia humana alcancem seu escopo e o direito à vida seja plenamente adquirido.

Na literatura neotestamentária, o termo *paroikos* ganha novos aportes e significados. Mas a releitura de *paroikos* sob a ótica simbólica aprofundou o seu conceito e lançou luzes para sua aplicação histórica e escatológica. A presença do termo e da teologia da diáspora nos diversos livros do Novo Testamento deu-nos possibilidade de executar a pesquisa.

Quisemos, por meio desta pesquisa, analisar as interpretações dadas ao termo *paroikos* na literatura; verificar a implicação de realidades sociais na formação do pensamento escatológico; inventariar a ocorrência do uso de linguagem simbólica para explicitar conceitos metafísicos orientados para a vida além-túmulo; apresentar a busca do sentido da morte como decorrência da leitura e interpretação que é feita da vida; e investigar a produção e reprodução do conhecimento sobre a escatologia a partir da interface literária.

A escatologia é tema central na argumentação teológica cristã, dada a centralidade do evento pascal, em torno do qual gravitam todas as formas de produção de conhecimento. Desde a época primitiva do cristianismo, a condição de provisoriedade e itinerância marca a história e a leitura que é feita dela.

Nos dias atuais, muitos conceitos são postos sob suspeita, mas a transitoriedade humana é fato universalmente aceito, o que provoca novas buscas para ressignificar o caminho da humanidade em geral e da vida humana em particular.

Paroikos e escatologia (visando morte e transcendência) foram os dois pilares orientadores desta investigação, que resultou em um trabalho dividido em duas partes.

Na primeira parte, apresentamos o termo *paroikos*, suas aplicações e evoluções na literatura bíblica e extra-bíblica, as ocorrências no mundo semita e grego e a correspondência do termo grego com paralelos em hebraico. Elencamos, também, os principais sujeitos *paroikos* no Antigo e Novo Testamento.

A segunda parte trata da provisoriedade da vida e a atestação de que a transitoriedade impõe condição de êxodo constante ao ser humano, e, simultaneamente, faz com que esta saída (morte simbólica) o leve à entrada de nova etapa (transcendência).

Destas passagens são exemplos: nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, separação, divórcio, rompimento de uma amizade ou relacionamento, mudança de casa ou de cidade, migração, exílio, queda significativa na sua condição social, falência financeira, perda definitiva de um ideal, meta ou sonho, formatura e conclusão de curso, adoção, gravidez, parto e pós-parto, menopausa, envelhecimento, doença, desemprego, mudança de emprego, aposentadoria e morte.

A condição de transitoriedade do ser humano é realidade aceita por todos os povos, de todas as culturas e de todos os tempos. Difere, porém, o entendimento que é feito desta verdade pelos vários grupos humanos.

Para os cristãos, o binômio vida e morte está muito presente nas expressões de fé, ritos e doutrinas, pelo fato de ter no evento pascal o eixo norteador de sua reflexão e práxis. Partindo dessa constatação, parece, a priori, que para os cristãos haja melhor assimilação do impacto que a morte provoca; na prática, porém, isso não se verifica com frequência. Hipóteses sobre o desencadeador dessa realidade social são inúmeras; mas, para a Teologia, não basta identificar a situação, fazer estatísticas e inventariar idiosincrasias forjadoras da incompreensão do evento morte. Há que ressignificar a vida e a compreensão que dela foi feita desde os primórdios do cristianismo. Para tanto, a teologia bíblica, mormente o expediente exegetico, oferece inúmeras possibilidades de deslindar esse fenômeno.

Não seria um descalabro que a sociedade pós-moderna cristalize o valor da vida física, contanto que equacionasse com o pressuposto da transcendência do ser.

Não sendo assim, propõe-se um “maniqueísmo às avessas”. Ao calcar a vida na imanência exclusiva, os valores tendem a se desintegrar, pois “Se Deus não existe, tudo é permitido”,¹ diria Fiódor Dostoiévski.

¹ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Irmãos Karamázovi*. Tradução de Natália Nunes e Oscar Mendes. São Paulo: Abril Cultural, 1971, p. 440.

1 PAROIKOS

1.1 Termo, traduções e interpretações

Paroikos é uma palavra grega, resultado da união de duas outras: *para* + *oikia* (ao lado + casa). Dessa união resultam várias traduções, dependendo da interpretação que se lhe aplique. Há vários estratos interpretativos do termo, consoante o tempo em que foi utilizado, a cultura e sociedade que o empregou.

Costuma-se traduzir o termo *paroikos* como²: a) peregrino, estrangeiro, forasteiro e migrante (imigrante/emigrante); b) vizinho, habitante, morador, residente temporário e hóspede; c) andarilho, nômade e não-cidadão (não-israelita); d) desterrado, exilado, expatriado ou que está na diáspora; e) cativo, empregado, servo e escravo; f) estranho, pagão e gentio. Também é chamado de *paroikos* o viajante e o judeu da diáspora, que vai a Jerusalém para as festas.

*Paroiko*³ eram pessoas que viviam a tensão cotidiana de não ser cidadãos, apesar do direito de residir na cidade; não possuíam direitos plenos, apesar de terem que cumprir deveres tanto quanto os nativos; eram residentes, mas, apesar de terem estadia fixa, estavam de passagem; sua pátria podia estar perto, ou mesmo, ao lado, mas não era ali. Onde eles viviam era lugar de peregrinação (*paroikia*). Portanto mais dia, menos dia, deveriam migrar novamente.

Ser *πάροικος* não é o mesmo que ser *παρεπίδημος*, pois este é um morador temporário, enquanto que o primeiro é residente. Mesmo quando, na saudação de em 1Pd 2,11⁴, *paroikos* e *parepidemos* retratam a condição dos cristãos na diáspora,

2 Cf. H.G.S. Gêr. In: HARRIS, R. Laid; ARCHER Júnior, Gleason; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998. p.255-256. BIETENHARD, H. Πάροικος. In: BROWN, Colin. COENEN, Lothar. *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Michigan :Zondervan, 1975. v. I. p.690-691. SCHMIDT, A. Πάροικος. In: FRIEDRICH, Gerhard. KITTEL, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. v.V. Stuttgart: WM.B, Edmans, 1973. p.841-853. THIEL, Winfried. *A sociedade de Israel na época pré-estatal*. São Leopoldo: Sinodal/EST São Paulo: Paulinas, 1993. p. 103-108. KRÜGER, René. *A diáspora: de experiência traumática a paradigma eclesiológico*. São Leopoldo: Sinodal, 2009. p. 106-109. ELLIOTT, John. *Um lar para quem não tem casa: interpretação sociológica da primeira carta de Pedro*. São Paulo: Paulinas, 1985. p.28-41.

3 *Paroikoi* plural de *paroikos*

4 'Αγαπητοί, παρακαλώ ὡς παροίκους καὶ παρεπίδημους ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς' (Grifo nosso).

eles não são termos equivalentes. Há pontos de contato entre a realidade existencial dos cristãos quando eles são caracterizados como estrangeiros residentes (*paroikos*) ou forasteiros de passagem (*parepidemos*). Mas a conjunção *καί/ε*, nesta frase, não significa que ambos os termos sejam sinônimos, e sim, ressalta a diferença existente entre estes dois *status*.

Elliott⁵ adverte que não há dados precisos sobre o número de *paroikos* no período helenístico e início do Império Romano, porém não se pode subestimar esta cifra, uma vez que em Rodes, no ano 305 a.C. a proporção era de 1.000 *paroikos* para cada 6.000 cidadãos.

Posteriormente, na Ásia Menor, aumentou o número de *paroikos* de modo geral. Enquanto a maioria dos dados atestam casos nas cidades em que *paroikos* trabalhavam como comerciantes e artesãos, eles eram também numerosos nas zonas rurais, especialmente em aldeias gradualmente anexadas pelos territórios citadinos.

Na Septuaginta (LXX) aparece 104 vezes a palavra *paroikos* em diversas flexões; no Novo Testamento (NT) 7 são as ocorrências. Na LXX, *paroikos* é tradução da palavra hebraica גֵר (*gēr*). Esta palavra tem grande importância no universo linguístico hebraico, pois evoca a condição vivencial dos israelitas, seu *status* social e sua identidade nacional e religiosa. Esta, por sua vez, tem sua origem na palavra *gûr*.

גֵר (*gûr*) tem três diferentes possibilidades de interpretação que aparecem na tradução que a LXX faz de alguns textos do Antigo Testamento (AT). A primeira tradução para *gûr* é residir, ajuntar-se, ser estrangeiro, morar (em/com), reunir, permanecer, peregrinar, habitar.⁶ A segunda tradução é ajuntar-se, acutillar, provocar guerra, suscitar contenda.⁷ Por último, a palavra *gûr* é traduzida como estar temeroso, ter medo, ficar atônito.⁸

A palavra hebraica גֵר (*gûr*), traduzida como residir, ajuntar-se, ser estrangeiro, morar (em/com), reunir, permanecer, peregrinar, habitar é a mais forte imposição do termo e, por isso, aquela pela qual a palavra é conhecida. Sua

5 ELLIOTT, 1985.143p.

6 HARRIS. 1998. p.254.

7 HARRIS. 1998. p. 256.

8 HARRIS. 1998. p.257.

recorrência é significativa, porém sua força não está expressa na quantidade, e sim nos conceitos que ela evoca. Estes conceitos remontam ao imaginário religioso tribal e nômade, acompanham reflexão monoteísta estatal e recebem novos aportes na consciência de pertença ao Deus que escolhe o pequeno grupo, aquele de menor importância, sem-casa, sem-pátria, sem-terra.

Da palavra גֵּר (*gûr*) peregrinar, migrar vem גֵּר (*gēr*) peregrino, migrante. Gēr, no mundo bíblico veterotestamentário, é aquela pessoa que vive em residência alheia, entre pessoas estranhas, recebendo destes acolhida e vivendo da hospitalidade de quem, *a priori*, não tem esta obrigação, visto não serem aparentados.

Luis Alonso Schökel⁹ afirma que a palavra *gēr* pode ser usada com função adjetiva e ser indicativo de valores diferentes: **neutro**, quando se refere, de modo geral, a povo (Dt 4,34) ou nação (Sl 83,5); **negativo**, quando contraposto a אֲמִי *ām* (Nm 23,9), podendo então ser sinônimo de pagão ou gentio; **indefinido**, quando se refere a alguém de modo lacônico, como “gente sem juízo” (Dt 32,28) “todos” (Js 5,8) ou “uma nação como esta” (Jr 5,29).

O *gēr* não possuía os mesmos direitos civis que os autóctones tinham garantido. Apesar disso, gozava de certos cuidados. Os cidadãos não podiam oprimi-lo nem explorá-lo (Ex 22,20-21); seu salário deveria ser pago corretamente (Lv 19,13); deveria ser tratado com respeito e sem violência (Jr 7,6; 22,3); tinha direito aos feixes deixados no campo, as azeitonas caídas durante a colheita e as uvas que passaram despercebidas na vindima (Dt 24,19-21); a cada três anos o dízimo dos frutos era a ele destinado (Dt 14,27; 26,12). No julgamento, devia ser tratado com justiça (Dt 1,16; 24,17; 27,19), e podia refugiar-se nas cidades em que os cidadãos se refugiavam (Nm 35,15). Se fosse circuncidado, poderia celebrar a Páscoa (Ex 12,48-49). As leis referentes à Páscoa eram iguais para estrangeiros e nativos (Nm 9,14). Resumindo a lei para com o *gēr* é dito: “O estrangeiro que habita convosco será para vós como um compatriota, e tu o amarás como a ti mesmo [...]” (Lv 19,34). O *gēr* estava obrigado a cumprir deveres religiosos e obedecer ao calendário litúrgico de Israel; estar presente na leitura da Lei (Dt 31,12); observar a

9 SCHÖKEL, Luis Alonso. Dicionário Bíblico Hebraico-Português. Tradução de Ivo Storniolo; José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997.p. 134-135.

lei da abstinência dos pães fermentados na festa dos ázimos (Ex 12,19) e participar do Dia da Expição (Lv 16,29). Quanto à moral e aos preceitos de higiene alimentar, o estrangeiro estava sob as mesmas leis que o israelita: observância do sábado (Ex 20,10), não comer sangue (Lv 17,10) e não cometer imoralidade sexual (Lv 18,26).

Na época estatal, encontramos os gērin quebrando pedras a mando do rei Davi (1 Cr 22,2), levando cargas para Salomão (2 Cr 2,17) e fazendo parte do exército como soldado (2 Sm 1,13). A discrepância entre o que é apresentado na lei e a aplicação que dela é feita não acontecem por acaso nem automaticamente, mas, é fruto de nova concepção social que acentua a estratificação e impõe novos modelos de comportamento entre as classes. Para compreendê-la melhor, há que se reportar aos primórdios da sedentarização do povo de Israel.

No Israel pré-estatal, não havia a separação das classes, de maneira distinta, ainda que no interior da sociedade fosse notória a função e o espaço ocupado por pessoas ou grupos especiais, como os juízes, sacerdotes, os comandantes do exército e os cidadãos que possuíam terra. Estes eram “cidadãos plenos”¹⁰. Em condição de inferioridade estavam os estrangeiros, forasteiros, migrantes, diaristas, levitas, viúvas, órfãos e pobres em geral. Estes não tinham cidadania plena, pois não possuíam terra e tinham direitos reduzidos.

Na época de transição entre o semi-nomadismo e a sedentarização, posse de terra era indicador da condição de cidadão livre e detentor de plenos direitos. Esta realidade irá sofrer severas alterações sob a influência do direito fundiário cananeu, que previa troca, empréstimos e negociações de terra, contrariando, assim, a concepção israelita primitiva, segundo a qual a terra e tudo que nela existe é de Deus, e, por isso, não pode alguém apropriar-se, cercar, comerciar e, especialmente, lucrar em detrimento do próximo. “Do Senhor é a terra e a sua plenitude, o mundo e aqueles que nele habitam” (Sl 24,1). Por isso é proibido vendê-la: “Também a terra não se venderá em perpetuidade, porque a terra é minha; pois vós sois estrangeiros e peregrinos comigo” (Lv 25,23).

10 THIEL, Winfried. *A sociedade de Israel na época pré-estatal*. Tradução de Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal/EST; São Paulo: Paulinas, 1993. p. 99.

Denúncia veemente é feita na narrativa da vinha de Nabot (1Rs 21), na qual o pequeno agricultor não cede, nem mesmo ao rei, a posse de terra em troca de lucro, por entender que a terra é doação divina com sucessão hereditária.

E Acab assim falou a Nabot: “Cede-me tua vinha, para que eu a transforme numa horta, já que ela está situada junto ao meu palácio; em troca te darei uma vinha melhor, ou se preferires, pagarei em dinheiro o seu valor”. Mas Nabot respondeu a Acab: “Iahweh me livre de ceder-te a herança dos meus pais!” (1Rs 21, 2-3).

A assimilação dos princípios cananeus e sua aplicação nas transações fundiárias fez com que alguns agricultores perdessem suas terras, por não conseguirem pagar os empréstimos feitos, ou cedessem parte de seus bens para quitar dívidas. No outro extremo, alguns agricultores passavam de fundiários para latifundiários. Os pequenos agricultores estavam sob ameaça e vislumbraram uma alternativa: dar apoio jurídico ao estrangeiro, fazendo dele seu dependente, recebendo em troca mão-de-obra barata.¹¹

1.1.1 Hospitalidade e proteção ao estrangeiro

Os israelitas nutrem a consciência de terem sido tutelados por outros povos e nações ao longo de sua história. Especialmente quando as necessidades básicas não podiam ser supridas, o auxílio do estranho foi decisivo para a manutenção do grupo e sua própria existência. Se Abraão e Israel tiveram proteção no Egito (Gn 12,10; 47,4) e Isaac em Gerara recebe auxílio de Abimelec (Gn 26,3), quando os patriarcas alcançam a terra prometida é o próprio Deus quem os protege.

A ti, e à tua raça depois de ti, darei a terra em que habitas, toda a terra de Canaã, em posse perpétua, e serei o vosso Deus[...]. Depois Abraão levantou-se diante de seu morto e falou assim aos filhos de Het: “No meio de vós sou um estrangeiro e um residente.” (Gn 17,8; 23,3-4a)

“O gēr dependia da hospitalidade, a qual desempenhava um papel importante no antigo Oriente Médio”.¹² A hospitalidade é marca dos povos do

¹¹ THIEL, 1993, p.100.

¹² HARRIS,1998,p. 255.

deserto, visto ser uma necessidade comum entre as tribos nômades. Esta necessidade de socorro e entreatura passa a ser entendida como valor moral e demonstração de bom caráter, não tardando a se configurar em virtude. O entendimento da hospitalidade, enquanto forma ostensiva de manutenção da sobrevivência em ambiente inóspito e estranho, fez com que ela recebesse configurações legais, tornando obrigação, com força de lei, a prática da hospitalidade, mormente com o estrangeiro, o peregrino e o forasteiro, como afirma Vaux.¹³

O forasteiro pode desfrutar desta hospitalidade durante três dias, e quando vai embora, deve-se a ele proteção, cuja duração é variável: em algumas tribos “até que tenha saído de seu ventre o sal que comeu”; nas grandes tribos como os *rwala* da Síria, durante outros três dias e em um raio de 150 quilômetros. (Tradução nossa)¹⁴

O hóspede recebe cuidados extremos e de alta consideração. Receber-lhe é uma honra, pois a hospitalidade é dever sagrado. Estas noções, como demonstram alguns episódios bíblicos, dão azo a interpretações originais e impensadas. Abraão recebe com máxima distinção os três personagens forasteiros em Mambré (Gn 18,1-8) e Labão pressurosamente acolhe os empregados de Abraão (Gn 24,28-32).

A formação do povo bíblico se deu pela assimilação de grupos e tribos diversas, que fizeram da variedade uma característica nacional, porém tiveram que conviver com estas diferenças e ajustar sua moral e seus costumes, afim de que o direito de todos fosse respeitado em suas especificidades.

Segundo Reimer¹⁵ as vicissitudes que acometeram o povo hebreu, de modo especial, as crises, tragédias e conflitos, desinstalaram-no muitas vezes, obrigando-o a buscar asilo longe de sua terra. Destas migrações, que foram forçados a empreender, aquela de 722 a.C. foi especialmente traumática para o povo. Da tragédia emerge a reação e, de crise em crise, o povo vai amadurecendo seu senso de justiça, levando a criar leis através das quais peregrinos e estrangeiros devem ser acolhidos, incluídos e protegidos:

13 VAUX, Roland. *Institutiones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1976. p. 33.

14 “El forasteiro puede disfrutar de esta hospitalidade durante três días, y cuando se marcha, todavia se debe proteccion, cuya duracion és variable: em algunas tribos “hasta que haya salido de su vientre la sal que há comido”; em las grandes tribos como los *rwala* de la Siria, durante otros três días y em un radio de 150 kilómetros.”

15 REIMER, Haroldo. *Acolher Os Peregrinos*. Estrangeiros na tradição bíblica. Novolhar, São Leopoldo: Sinodal, v. 5, p. 8-9, 2007.

Não afligirás o estrangeiro nem o oprimido; pois vós mesmos fostes estrangeiros no país do Egito. [...] Não oprimirás o estrangeiro: conheceis a vida de estrangeiros, porque fostes estrangeiros no Egito. (Ex 22,20; 23, 9)¹⁶

A condição de migrante fez com que os relacionamentos fossem influenciados e ordenados em função da preservação da vida e do fraco. Com base na memória histórica da opressão, criam-se leis que visam erradicar a exploração do estrangeiro que reside entre eles. A intenção, porém, não é apenas propor leis e preceitos de vanguarda, mas inculcar um novo modo de convivência, na qual a opressão dê lugar à fraternidade, estabelecendo, assim, uma nova ordem na sociedade, onde a justiça seja bem e valor comum a todos.

Na interpretação talmúdica da lei, está presente a busca pela equidade e imparcialidade nos trâmites jurídicos. Por ela todos têm direitos e deveres iguais perante a lei. Maimônides¹⁷ afirma, com base em Ex 23, 3, que em um litígio a justiça deve ser imparcial, mesmo que a disputa seja entre desiguais: estrangeiro e israelita.

[...] um juiz fica proibido de ter piedade de um homem pobre e distorcer um julgamento em seu favor por piedade. Ele [juiz] deve tratar os ricos e os pobres da mesma forma, e fazer com que se cumpra a pena imposta.

Das menções da prática do asilo e da hospitalidade sobressai, pela sua radicalidade, a atitude de Ló ao acolher os mensageiros (Gn 19,1-11) que, para manter a integridade destes, expõe suas filhas, e está disposto a sacrificá-las para acalmar a luxúria daqueles que querem tomar os hóspedes à força da casa de Ló. A história etiológica, por certo, exige análise literária e investigação dos gêneros e estilos empregados. Ela demonstra, porém, o espírito da lei da hospitalidade e a que níveis se podia chegar para cumpri-la.

Texto paralelo, e com nítidas reminiscências da narrativa de Ló, é o que descreve a hospedagem - e os fatos que se seguiram- de um levita, sua mulher e seu servo na casa de um ancião em Gabaá (cf. Jz 19,16-30).

¹⁶ BÍBLIA DE JERUSALÉM.

¹⁷ MAIMÔNIDES. Os 613 mandamentos. Tradução de Giuseppe Nahaissi. 3 ed. São Paulo: Nova Stella, 1990. p. 315.

A presença de motivações políticas subjacente ao texto mostra que esta narrativa recebeu acréscimos para enfatizar a disputa entre Benjamim e Efraim. No texto hebraico de Jz 19,1 este levita é chamado de גֵּר (gēr), e de λευίτης παροικῶν na tradução da LXX, sublinhando sua condição de migrante, que, em suas andanças, podia-se valer da generosidade dos cidadãos de Gabaá e, assim, receber acolhida. Em Gabaá de Benjamim, o levita só é recebido na casa de um homem de Efraim que, por sua disponibilidade em cumprir os deveres de hospedeiro, configura-se em personagem antitético aos benjaminitas que, primeiramente, não cumprem a lei e, posteriormente, agem de forma criminoso. Como levita, ele tem acesso à casa de Deus, mas em Gabaá ninguém lhe abre as portas (v18e): “Frequento a casa de lahweh, mas ninguém me acolhe em casa.”¹⁸

Além da lei da hospitalidade, entre os povos nômades existia, também, a lei de asilo, pela qual uma pessoa que estivesse excluída de sua tribo, por ter cometido ato criminoso, podia procurar asilo em outra tribo. A proteção que é dada ao estrangeiro fortalece a consciência do dever da solidariedade tribal. Nas palavras de Vaux:¹⁹

A tribo o toma sob sua proteção, o defende contra seus inimigos e pratica em seu favor a vingança de sangue. No Antigo Testamento encontramos eco destes costumes na instituição do *ger*, que é o mesmo que o árabe *yâr*, assim como nas cidades de refúgio. (Tradução nossa)²⁰

A prática da vingança de sangue não exonera a culpa do infrator, mas prevê a solidariedade entre as pessoas de um grupo, na qual bênçãos e maldições são extensivas a todos os seus membros, e sucessos e desonras são partilhadas como sendo de cada indivíduo. Vaux diz: “Um chefe valoroso honra toda a sua família, enquanto que um grupo inteiro sofre as consequências da falta de seu dirigente, 2Sm 21,1”(Tradução nossa)²¹.

Uma interpretação antropomórfica do agir de Deus em Ex 20,5 afirma que ele pune os erros dos pais nos filhos até a quarta geração. Este texto foi assumido

18 BIBLIA DE JERUSALÉM, 2002. Cf. Jz 19,11-30. Notas a,b,c.

19 VAUX, 1976, p.34

20 La tribu lo toma bajo su protección, lo defende contra sus enemigos y practica en su favor la venganza de la sangre. En el Antiguo Testamento hallamos el eco de estas costumbres em la institución de *ger*, que es lo mismo que el árabe *yâr*, así como em las ciudades de refugio. (VAUX, 1976, p.34.)

21 Un jefe valoroso honra a toda una familia, mientras que un grupo entero sufre las consecuencias de la falta de su dirigente, 2Sam 21,1. VAUX, 1976, p.35.

como dispositivo legal, a ponto de se tornar legitimação para atos de vingança. Sustentado por esta noção Joab mata Abner vingando a morte de seu irmão Asahel (cf. 2 Sm 2,22-27), e, Absalão é jurado de morte por ter matado seu irmão Amnon, porém a pena foi comutada pelo exílio (cf. 2Sm 14,1-21).

A ideia de fundo é que é dever do grupo proteger seus membros mais fracos e oprimidos, independente de sua origem. As várias práticas de proteção, asilo e hospitalidade para com o *gēr* irão, aos poucos, alimentando e dando forma à instituição do *go'el*.

O *paroikos/gēr*, apesar de não ser um cidadão e não dispor dos direitos aplicados aos que o são, recebe proteção da comunidade. Assim é entendido no Antigo Testamento.

No Novo Testamento, a condição do *paroikos*, ainda que difira daquela expressa no Antigo Testamento, mantém pontos de contato e aplicações comuns. São estrangeiros longe de sua pátria que, portanto, levam o estigma de estranhos, por preservarem costumes alheios aos demais cidadãos, ter idioma ou dialeto próprio que mesclam com o local e por sofrerem a discriminação e a suspeita por serem diferentes.

Nas narrativas neotestamentárias, a problemática na qual estão envolvidos os *paroikoi* é, basicamente, de segregação e boicote social. A condição de *paroikos* revela a situação dos cristãos que, mesmo estando no mundo, “não são do mundo” (Jo 17,14). O termo passa a ter *status* e autocompreensão antropológica nova: ser um *paroikos* equivale a colocar-se em posição de expectativa escatológica.

1.1.2. *Paroikos* no mundo grego

Na literatura extra-bíblica, *paroikos* é comumente traduzido como vizinho. Porém, tecnicamente, é sinônimo de *metoikos*, estrangeiro, pessoa que não possui a cidadania do país em que reside, pessoa que fixa residência em pátria estranha. A condição de ser e de viver do *paroikoi* é *sui generis*, por não possuir direitos civis

nem a possibilidade de adquirir casa e terra e, por outro lado, gozar da proteção dos vizinhos cidadãos.

A presença dos *paroikoi* é percebida e, em alguns casos, sublinhada, no cotidiano da Grécia antiga. Roy²² afirma que na batalha entre Esparta e Elis, que terminou nos anos 400 a. C, uma das cláusulas para a proposta de paz era a entrega do controle dos *paroikoi* de Elis em favor de Esparta, como demonstra o ultimato enviado aos líderes de Elis. Este fato atesta que a existência de *paroikoi* não era desconhecida, ainda que, não raro, vivessem na clandestinidade:

Para manter as regiões que já haviam sido dominadas, os espartanos estreitaram laços e firmaram relacionamento amistoso com os vários grupos regionais. Estes, ainda que diversos e autônomos, foram rotulados como *parioikoi* pelos espartanos. Esta utilização reducionista do termo *paroikos* (*perioikos*) é, possivelmente, decorrente de um equívoco, pois em Esparta havia classes de pessoas que possuíam *status* social equivalente aos *perioikoi*. A diferença é que eram livres, enquanto que os de Elis não eram, nem alcançaram jamais a condição de cidadãos.²³

A tradição oral da tardia Era do Bronze (2000 a.C.) apresenta a cidade de Argos como a mais importante da Grécia e Agamenon como o mais importante rei grego daquela região, conforme Homero²⁴. Os *perioikoi* são frequentemente mencionados em conexão com Esparta, mas estavam espalhados entre as várias cidades gregas, especialmente, Argos, Creta e Tessalônica, onde trabalhavam como agricultores em pequenas propriedades. Em Esparta, eram conhecidos como verdadeiros *dwellers around*²⁵, habitantes das cercanias e encostas das áreas periféricas e, portanto, menos férteis, do vale do rio Eurotas. Ainda que tivessem acesso - ou dever - ao serviço militar, era-lhes negado tomar parte do governo, por serem cidadãos de segunda categoria.²⁶

22 ROY, Jim. *Spartan Aims In The Spartan-Elean War of C.400*: Further Thoughts. Electronic Antiquity: Communicating The Classics. Virginia: Virginia Polytechnic Institute and State University. Ano VI, v. 3, 1997.

23 ROY, 1997. p.283. 299.

24 HOMERO. *Odisséia III: Ítaca*. L&M, Porto Alegre: 2007. pp 321. Cf. *Odisséia I: Telemaquia*. p 15.

25 Moradores do entorno, das margens e periferias.

26 SACKS, David. *Encyclopedia of the Ancient Greek World*. New York-NY. 2005. p. 254.

Os *paroikoi* gregos não eram dotados de cidadania plena, sofriam várias formas de exclusão social. A negação de seus direitos configurava-se em uma condição de dependência cultural e, em casos extremos, em escravidão.²⁷

As pesquisas atuais sobre o termo *paroikos* (a quem ele se refere e a sua condição) tem demonstrado que não há consenso nas conclusões, como, em grande parte, não havia na sua aplicação original. Sob o termo subjazem vários estratos de interpretações e usos na sociedade grega antiga. Gygax²⁸ assinala esta imprecisão.

Na antiguidade grega, o termo *perioikos* carecia, em geral, de um significado jurídico ou social preciso. Segundo este autor, muitas vezes alude simplesmente à proximidade geográfica, em outras é utilizado de forma técnica para denominar grupos de população, que se encontram, no entanto, em circunstancias muito diferentes; finalmente *perioikides* se refere a pessoas que se encontram no território de uma cidade. Esta opinião tem sido aceita por muitos estudiosos, porém nem todos a compartilham. Uma questão diferente, relacionada com a anterior, porém que alguns confundem misturam com ela, é se as comunidades designadas com a palavra *perioikoi* oferecem a nossos olhos umas características comuns, sem que implique cair no erro que assinala Gschnitzer, a saber, que cada vez que apareça nas fontes seja interpretada automaticamente no sentido da concepção moderna, nem cometer tampouco o equívoco de pensar que, se nós associamos um sentido geral, este seja o que lhes davam os gregos. (Tradução nossa).²⁹

O termo, porém, não se aplica a um só grupo ou caso. Esta dificuldade de abarcar, no termo *paroikos*, um grupo com características próprias, detentor de perfil de atuação capaz de configurar um padrão, não é condição específica do pesquisador de hoje, ao contrário, a flutuação da aplicação do termo fez com que não houvesse consenso nem mesmo entre os historiadores gregos e os escritores antigos. Assim, um cretense poderia ser tido como um *paroikos* por ser um povo do mar, como sugere, até mesmo, a versão grega de Sf 2,5: “Ai dos que habitam no

27 GALLEGÓ, Julián. The Lakedaimonian Perioikoi: Military Subordination and Cultural Dependence. In: *Esclavage Antique et Discriminations Socio-Culturelles*. ACTES DU XXVIII COLLOQUE INTERNACIONAL DU GROUPEMENT INTERNACIONAL DE RECHERCHE SUR L'ESCLAVAGE ANTIQUE. Mitilene, 2003. p.34.

28 GYGAX, Marc Domingo. *Los perioicos licios* (siglos IV-III a.C.). Gerión, Madrid: Publicaciones de la Universidad Complutense. Año IX, v.9, 1991. p.115.

29 “En la antigüedad griega el término *perioikos* carecía en general de un significado jurídico o social preciso. Según este autor muchas veces alude simplemente a la vecindad geográfica, otras es utilizado de forma técnica para denominar grupos de población, que se encuentran, sin embargo, en circunstancias muy diferentes; finalmente, *perioikides* suele designar a los pueblos que hay en el territorio de una ciudad. Esta opinión ha sido aceptada por muchos estudiosos, pero no todos la comparten. Una cuestión diferente, relacionada con la anterior, pero que algunos confunden y mezclan con ella, es la de si las comunidades designadas con la palabra *perioikoi* ofrecen a nuestros ojos unas características comunes, sin que ello implique caer en el error que señala Gschnitzer, a saber, que cada vez que aparezca en las fuentes sea interpretada automáticamente en el sentido de la concepción moderna, ni cometer tampoco la equivocación de pensar que si le asociamos un significado general, éste sea el que le daban los griegos.” (GYGAX, 1991, p.115)

litoral, povo cretense! – a palavra do Senhor vai para vós: Canaã, terra filistéia eu te deixarei totalmente despovoada”.³⁰

Entre os “povos do mar” encontram-se também os filisteus, cuja origem Gottwald³¹ assim descreve:

Eram os filisteus um dos “Povos do Mar” que haviam sido desalojados das regiões egípcia-anatólia (tendo os filisteus emigrado talvez de **Creta** ou, ainda mais provavelmente, da **Lícia** na Ásia Menor, e talvez antes disso da Ilíria ou da Etrúria).³²

Apesar destas constatações, uma importante descoberta arqueológica coloca em conexão os “povos do mar” (cretenses e filisteus) com os *paroikoi* e a região da Lícia, na Ásia Menor³³. Estes, por sua vez estão, por meio dos vizinhos filisteus, aproximados dos povos bíblicos. A descoberta em questão é uma epígrafe conhecida como “Estela de Janto”³⁴ na qual são mencionados os *paroikoi* (*periecos*).

Em 1973 arqueólogos franceses descobriram em Letoo de Janto a famosa estela trilingue que contém três versões de um mesmo decreto escritas em lício, grego e arameu. Nela se fazia menção pela primeira vez dos periecos lícios. Uns anos mais tarde M. Wörrle deu a conhecer material epigráfico de Límira e Telmeso no qual voltava a aparecer perioikoi. Este achado permitiram completar a inscrição de Telmeso, conhecida há tempo, para a qual se haviam sugerido diferentes restituições, e que agora constitui com toda probabilidade nosso quarto testemunho dos periecos.³⁵ (Tradução nossa).³⁶

A presença de grupos nomeados de *paroikoi* nas cidades da Grécia, da Ásia Menor e demais regiões do Mediterrâneo é autenticado por textos clássicos e antigos, mas é com o avanço da tecnologia aplicada à arqueologia que tem

30 οἱ αἰ οἱ κατοικοῦντες τὸ σχοίνισμα τῆς θαλάσσης πάροιχοι Κρητῶν λόγος κυρίου ἐφ' ἡμᾶς Χαναναίη γῆ ἀλλοφύλων καὶ ἀπολωῶ ἡμᾶς ἐκ κατοικίας

31 GOTTWALD, Norman K. *As tribos de lahweh: uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 a.C.* Tradução de Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 418.

32 Grifos nosso.

33 São Paulo passa pelo porto de Pátara, na Lícia, na terceira viagem missionária (At 21, 1) e na ida para Roma passou novamente pela Lícia, na cidade de Myra, atual Demre, na Turquia (At 27, 5).

34 GYGAX, 1991, p.111.

35 En 1973 arqueólogos franceses descubrieron en el Letoo de Janto la famosa estela trilingüe que contiene tres versiones de un mismo decreto escritas en lício, griego y arameo. En ella se hacía mención por primera vez de los periecos lícios. Unos años más tarde M. Wörrle dio a conocer material epigráfico de Límira y Telmeso en el que volvían a aparecer perioikoi. Estos hallazgos permitieron completar una inscripción de Telmeso conocida desde hacía tiempo, para la cual se habían sugerido diferentes restituciones, y que ahora constituye con toda probabilidad nuestro cuarto testimonio de los periecos. (GYGAX, 1991, p.111)

36 “Pero una ciudad no solo era un centro urbano, también contaba con una *chora*, un territorio dependiente cuya población se tenía presente en estas fiestas. Expressamente se menciona a unos *paroikoi* e *ektemenoi* como beneficiarios de las donaciones de Epaminondas, esto es, se tuvo en cuenta a personas que no tenían el estatuto de ciudadanía, habitantes de los alrededores[...].”

emergido materiais que comprovam a existência desta classe. As interpretações dos especialistas não são unânimes, mas evidenciam pontos relevantes e incontestes da categoria e *status* a que pertenciam os *paroikoi*. Segundo Gascó³⁷, por ocasião das festas tebanas, Epaminondas³⁸ fazia doações aos *paroikoi*. Por serem estes não-cidadãos, o governador incluía-os, demonstrando sua benemerência³⁹.

Porém, uma cidade não era somente um centro urbano, também contava com uma *chora*, um território dependente cuja população se fazia presente nestas festas. Expressamente se menciona uns *paroikoi* e *ektemenoi* como beneficiários das doações de Epaminondas, isto é, levou em conta pessoas que não tinham o estatuto de cidadania, habitantes dos arredores [...]. (Tradução nossa)⁴⁰

Indubitável é que os *paroikoi*, independente de sua especificidade, etnia ou condição, tinham em comum a situação de dependência intercomunitária. E esta lhes era imposta por serem grupos que viviam em cidades, ou próximo delas, e que dependiam ou estavam subjugados a grupos dominantes.

No Novo Testamento o termo *paroikos* também aparece, sobressaindo na primeira carta de Pedro,⁴¹ onde os *paroikoi* são os destinatários principais aos quais é enviada a missiva.

Pelos nomes inseridos em 1 Pedro (1,1) e pela omissão das províncias da Lícia e Panfília, que se situam ao sul dessa cordilheira, podemos concluir que a carta teve como destinatário o conjunto de comunidades cristãs que se achavam em toda a Ásia Menor romana ao norte e oeste do Tauro.

Certo é que o termo *paroikos* é posterior ao surgimento desta classe de pessoas, a quem ele foi orientado e ao qual se identificou. O termo é grego, mas em todos os idiomas modernos, antigos e, mesmo, mortos, existe ampla possibilidade e espectro semântico, para indicar aquele que está em condição de inadequação social, seja ela qual for. Por isso, datar o aparecimento de um núcleo básico de *paroikos* é como datar o aparecimento da própria humanidade, uma vez que sempre existiram estranhos, diferentes, ou que não quiseram sujeitar-se e, por isso, de

37 GASCÓ, F. *Evergetismo y consciencia cívica em la parte oriental del Império*. Habis, Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones. n.26, 1995, p.177-186.

38 Epaminondas (418 a.C. - 362 a.C.) foi um general e político grego do século IV a.C. na cidade-estado de Tebas.

39 GASCÓ, 1995. p.184

40 "Pero una ciudad no solo era un centro urbano, también contaba con una *chora*, un territorio dependiente cuya población se tenía presente en estas fiestas. Expressamente se menciona a unos *paroikoi* e *ektemenoi* como beneficiarios de las donaciones de Epaminondas, esto es, se tuvo en cuenta a personas que no tenían el estatuto de ciudadanía, habitantes de los alrededores [...]."

41 ELLIOTT, 1985, p. 59.

alguma forma, foram dominados pelos grupos majoritários. Que a um excluído não seja facultada a possibilidade de acesso aos bens e patrimônios daquele território, nem lhe seja outorgados direitos civis que cidadãos plenos detenham não é de todo incomum, em todas as sociedades e tempos.

Independente do status e etnia dos *paroikoi* há fortes indícios de sua aproximação com o povo semita bíblico veterotestamentário. São recorrentes às vezes em que os vizinhos e inimigos de Israel são pejorativamente assim nomeados. Isto, porém, não encapsula sua aplicação, visto que grupos ou indivíduos neutros também são, eventualmente, intitulados desta forma. Por último, e até mesmo, por primeiro em nosso interesse, o povo de Israel e, mais tarde, os cristãos, são chamados de *paroikoi*. Estes pontos de contato e as dissemelhanças serão motivos de pesquisa, para tentar identificar quem são os sujeitos a quem é imposto este título.

1.2 Sujeitos

O termo *paroikos* é citado nos escritos bíblicos do AT, na versão da LXX e no NT. Contemplaremos a seguir os sujeitos a quem o termo *paroikos* é indicado, atravessando os livros, tempos e textos do Antigo Testamento e do Novo Testamento, para averiguar, assim, qual a configuração do grupo e dos indivíduos que foram rotulados com este nome.

A mobilidade humana está amplamente apresentada nas páginas da Bíblia. Mesmo quando o substantivo *paroikos* não aparece explicitamente, sua presença revela-se subjacente ao texto, fazendo emergir temas correlatos como a diáspora, terra, migração, deportação e o exílio, o que demonstra que a complexidade do tema funciona, no tecido dos textos, como conector para unir vários argumentos.

Na lei mosaica, a terra é patrimônio divino: “A terra é minha, pois vós sois estrangeiros e migrantes” (Lv 25,23). A lei legitima a condição itinerante do povo e, simultaneamente, denuncia a apropriação indevida de terras e o latifúndio. Este conceito teológico tem dupla intencionalidade: não alienar a terra e manter viva a

consciência da identidade, de povo migrante e em peregrinação, como atesta Thiel.⁴²

Ele contém o reconhecimento jamais abandonado de que Israel não era um povo autóctone na Palestina e que não devia a terra a seu poderio militar, mas a um presente de seu Deus.

No artigo *Il Signore protegge lo straniero*, Gabriele Bontoglio⁴³ põe em evidência a dimensão teológica desta mobilidade que manifesta a relação entre Deus e o homem. Diz ele:

Realmente, esta é a primeira e mais decisiva relação de alteridade e semelhança entre sujeitos. Na perspectiva cristã, infere da revelação bíblica, e aqui se coloca o fundamento do autêntico encontro entre sujeitos, onde a presença sobrenatural garante o respeito e a promoção da relação interpessoal. (Tradução nossa).⁴⁴

A chave teológica para o tema da mobilidade é a terra, cujo conceito bíblico evoca a própria vocação dos patriarcas e a eleição do povo. Povo e terra estão intimamente imbricados, impondo interpretações religiosas e nacionais para temas como o êxodo, a Lei e o exercício profético, que receberão ressignificações à luz do evento Cristo e das experiências cristãs. Segundo Krüger⁴⁵, não só a mobilidade humana e hebreia em geral é de natureza teológica, mas, também, o caráter de forasteiro no Novo Testamento tem este caráter. A diáspora cristã dos primeiros tempos da igreja preserva indicativos sociológicos do que foi vivenciado pelo povo de Israel, narrado no Antigo Testamento.

A condição de migrante, que tem no fenômeno da mobilidade não um recurso aleatório, mas uma condição de vida e sobrevivência colocou o sujeito *paroikos* em uma desvantagem óbvia, em relação às classes superiores que desfrutavam de plenos direitos. O *paroikos* tinha direitos locais restritos, sendo-lhe proibido, por exemplo, casamento com pessoas de outras classes, comércio com qualquer um, participação e voto em assembleias públicas, direitos de propriedade. Em tudo isso, era menos que cidadão, sendo-lhe impostas restrições às vezes

42 THIEL, 1993, p.68.

43 BENTOGGIO Gabriele F. *Il Signore protegge lo straniero* (SAL 146,9). *Riflessioni di teologia biblica*. Credere Oggi, Padova: Messaggero di S. Antonio Editrice, ano 10, n.154, p.19-29, 2006. p.22.

44 "Anzi, questa è la prima e più decisiva relazione di alterità e somiglianza fra soggetti. Nella prospettiva cristiana, desunta dalla rivelazione biblica, qui si colloca il fondamento dell'autentico rapporto tra soggetti, dove la presenza soprannaturale garantisce il rispetto e la promozione della relazione interpersonale."

45 KRÜGER, René. *A diáspora: de experiência traumática a paradigma eclesiológico*. São Leopoldo: Sinodal, 2009. p. 104-105.

bastante penosas. O cidadão de direitos restritos caso não fosse escravizado nem tivesse fugido e passado a viver como hapiru, poderia empregar-se como diarista (שָׂכִיר *sakîr*), exercendo trabalhos domésticos ou trabalhando no campo como ceifador ou pastor⁴⁶ (2 Sm 25; 17,28s; 19,32).

A Septuaginta traduz o termo שָׂכִיר *sakîr* por μισθωτός/*misthotos*, mas, permanece o significado: diarista. No Novo Testamento, *misthotos* e suas flexões mantêm a conotação de transitoriedade, referindo-se a pessoas que “alugam” sua mão de obra para o bem, como os empregados da parábola do Filho Pródigo em Lc 15,17; para o mal, no caso único dos mercenários citados em Jo 10, 12-13; ou de forma neutra, como os empregados de Zebedeu em Mc 1,20. Os sujeitos *misthotos* são estrangeiros, pessoas em trânsito e desempregados, que aceitam trabalhar como diarista e, a cada dia, vão para os locais de contratação de “boias-frias” e lá ficam esperando que alguém os contrate. Esta realidade não era estranha na sociedade cristã primitiva, como se depreende da parábola dos operários da vinha (Mt 20,1-16).

Alonso Schöekel⁴⁷, ao comentar esta parábola, apresenta que a Lei de Lv 19,13; Dt 25,15 e a máxima sapiencial de Jó 7,2, que versa sobre a obrigação do empregador de pagar o diarista (*sakîr / misthotos*) antes que o sol se ponha, tem sua ordem invertida, o que permite concluir que os últimos a serem contratados eram, especialmente, necessitados. Esta parábola tem escopo escatológico quando lida em função do Reino de Deus, diante do qual as pessoas se dividem em dois grupos: os primeiros, que se refugiam em suas prestações de serviços; e os últimos, que esperam pela generosidade divina.

1.2.1 Povo de Israel

O ciclo migratório dos hebreus manteve-se pelas sucessivas opressões sofridas, nas quais foram impostas condições de vida muito adversas, dura servidão

⁴⁶ THIEL, 1993, p. 105.

⁴⁷ Bíblia do Peregrino, São Paulo: Paulus, 2002. notas de rodapé Mt 20,1-26

e negação de seus direitos, levando-os a deslocarem-se em busca de libertação, autonomia e sobrevivência.

Os *gērîm* hebreus eram pessoas que viviam em comunidades que não eram as suas, porque tinham sido obrigados a sair de suas terras. Os motivos que deflagraram a migração foram vários: carestia, má colheita, fome (cf. Gn 12,10; 26,1ss; 47,4), guerra, devastação, culpa de crime, perseguição (cf. Ex 2,15; 2Sm 13,38), expulsão, endividamento e ameaça de escravidão. “A condição de *gēr* era, por certo, a alternativa para a existência fora-da-lei do habiru que, por via de regra, tinha as mesmas causas”.⁴⁸

Os **recabitas** constituem uma parcela *sui generis* de *paroikos* por viverem peregrinando por livre decisão e, espontaneamente, desejar estarem fora da sociedade, mantendo-se como estrangeiros residentes e migrantes. Este clã é conhecido por abster-se do vinho quando, na verdade, este é não um fim em si mesmo, mas o indicativo do *ethos* familiar e tribal que traz a marca da resistência à cidade e que, portanto, não se fixa em um lugar durante o tempo necessário para a videira crescer, frutificar e obter o vinho.

Mas eles disseram: Não beberemos vinho, porque Jonadab, filho de Recab, nosso pai, nos ordenou: Nunca jamais bebereis vinho, nem vós nem vossos filhos; não edificareis casa, não fareis sementeiras, não plantareis, nem possuireis vinha alguma; mas habitareis em tendas todos os vossos dias, para que vivais muitos dias sobre a terra em que viveis peregrinando (Jr 35,6s).

Séculos mais tarde, outro grupo de judeus, os **essênios**, opta pela vida de *paroikos*, evadindo-se das cidades para viver na diáspora do deserto. As motivações do exílio voluntário dos essênios para a comunidade de Qumrã podem, também, ter matiz hermenêutica, na qual a leitura dos textos messiânicos do profetismo clássico teriam se encontrado com uma emergente interpretação apocalíptica.⁴⁹ Como é apresentado na Regra da comunidade 1QSVIII:⁵⁰

^{12b} Quando isso existir em Israel, para a comunidade,¹³segundo estas disposições, eles se separarão do meio do hábitat dos homens da iniqüidade, a fim de irem para o deserto e nele prepararem Seu Caminho,

48 THIEL, 1993. p.106.

49 JOHNSTON, Sarah Iles (General Editor). Religions of the ancient world: a guide. [s.l.]: Harvard University Press, 2004. p.187.

50 POUILLY, Jean. Qumrã. São Paulo: Paulinas, 1992.p. 33.

¹⁴segundo o que está escrito: “No deserto preparai o Caminho de...”, tornai reta na estepe uma vereda para o nosso Deus”.⁵¹

A comunidade de Qumrã se estabelece no deserto depois de ter migrado de Jerusalém, apontando para a migração de uma leitura religiosa judaica para outra. Este êxodo assume o perfil de contestação e propõe, por meio desta expatriação, um novo estatuto social. A interdependência de seus membros, a rígida rotina laboral e ascética e o legado literário produzido, demonstram que estes 150 anos de vida apátrida foi um fenômeno de resistência à sociedade de onde migraram.

É uma forma alternativa de ser *paroikos* alternativa, não por imposições externas, mas por autocompreenderem-se como estranhos ao modelo sociorreligioso judaico permeado de eflúvios helenistas, no qual o culto apresentava-se contaminado pela ingerência de Herodes, e a aristocracia do templo estava aliada a grupos, cujos interesses eram alheios à fé e aos costumes judaicos, ferindo profundamente a sensibilidade dos essênios.

Paroikos era, também, sazonalmente, todo e qualquer judeu que, observando o costume e a prescrição religiosa, se deslocava do local onde habitava para ir ao Templo, em Jerusalém, especialmente, nas datas das grandes festas do calendário litúrgico judaico (cf. At 2, 5; 8,27).

1.2.2 Patriarcas

Na literatura veterotestamentária, ser transeunte é uma constante na vida dos povos primitivos hebreus. Quando no livro do Gênesis aparece a palavra *gērîm*, ela está se referindo aos patriarcas forasteiros ou residentes e, a Canaã, diz Sicre⁵². Porém, não há consenso entre os autores quanto a quem deva ser utilizado o termo. Para Pedersen, os *gērîm* eram os cananeus que foram submetidos durante o assentamento, entendendo que foram a eles aplicados os textos de Ex 22,20 e 23, 9.12. Para Kellermann, *gērîm* são os israelitas do norte que desceram para Judá no século VIII sob a ameaça da Assíria. Sicre adota uma posição não tão de fronteira, e

51 ...* “Is 40,3. Os quatro pontos substituem as quatro consoantes do nome de Deus, que não se pronunciava”.

52 SICRE, José Luís. A justiça social nos profetas. Traduzido por Carlos Felício da Silveira. São Paulo: Paulinas, 1990. p.55.

prefere a palavra estrangeiro para traduzir *gēr*, por abranger pessoas da nação em que residem como, também as que não são.

O termo *gēr* se aplica a qualquer associado de uma comunidade que não seja a sua. Pode ser israelita (Jz 17,7-9; 19,16) ou estrangeiro. Pode tratar-se de viajante que só fique alguns dias como hóspede (Jó 31,32). Mas essa palavra designa especialmente grande classe de cidadãos que não são israelitas de nascimento, embora estejam unidos à comunidade de Israel.⁵³

Na obra “História da Religião de Israel”, Fohrer apresenta o início da religião de Israel e sublinha que esse fenômeno se deu dentro das estruturas das ondas migratórias semíticas, isto é, obedeceu ao itinerário nômade compreendido do deserto da Síria e da Arábia, circunscrevendo o crescente fértil. Os principais protagonistas são Abraão, Isaac e Jacó. A história e a migração de Jacó estão ligadas aos santuários do centro da Palestina (Betel, Siquém, Penuel), enquanto que Isaac e Abraão estão vinculados ao sul (Berseba e Moré). As tradições os apresentam como chefes de tribos que migravam em busca de água e pasto para seus rebanhos. Nessas condições, penetram em Canaã, mas lá ficam como assentados e estrangeiros, não possuem terra, como afirma Gn 12,6: “Abraão atravessou a terra até o lugar santo de Siquém, no carvalho de Moré. Nesse tempo os cananeus habitavam esta terra.”⁵⁴

Em **Abraão** encontra-se o paradigma do *paroikos* migrante com tamanha intensidade, que, em um tempo histórico no qual o nomadismo era o modo de vida e de subsistência, a ele é imposto um caráter singular de itinerância. Nas ocorrências bíblicas que o mencionam, Abraão é, ao mesmo tempo, o iniciador de um estilo de migração que fará escola e terá descendência, visto que suas andanças haurem de lahweh, não só a inspiração, mas, também o método e escopo.

Jacó é apresentado como estrangeiro na casa de Labão, que desejava sair da condição de *paroikos* e retornar à sua pátria (cf. Gn 30,25). Quando **Ló**, em Gn 19,9 tentou proteger os hóspedes estrangeiros, foi-lhe, de forma depreciativa, lembrada sua condição de estrangeiro em Sodoma.

53 PEDERSEN *apud* SICRE, 1990. p. 66.

54 FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. São Paulo: Edições Paulinas, 1983. p. 24-26.

Moisés é *paroikos* em Madiã, quando foge, e estrangeiro no Egito, quando volta para livrar o povo. Seu filho, nascido em Madiã, será nomeado com a condição do pai: **Gerson**, uma etimologia popular para a palavra estrangeiro: *gēr*.

Ainda que Moisés tenha tido acolhida em um grupo familiar, aguarda-o uma tarefa em outro lugar, a de tirar seu povo da casa da escravidão. Esta tarefa é, a rigor sua “casa”. Fora dela Moisés e seu filhos são “Estrangeiro” / Gersom.⁵⁵

A expectativa bíblica veterotestamentária é que os estrangeiros superem a condição de opressão e violência, e que Deus julgue sua causa, porém reconhece ser esta uma perspectiva para um futuro distante, talvez, escatológico, porque no momento em que vivem, eles são *paroikoi* onde quer que estejam.

Na era vindoura o lobo será o cidadão protegido do cordeiro (Is 11.6). o mal jamais desfrutará esse privilégio com Deus (Sl 5.4[5]; mas o salmista se considera peregrino perante o Senhor (Sl 39.1-13; 1Cr 29.15). De fato, mesmo depois da conquista, Israel ainda é peregrino na terra, pois esta pertence ao Senhor (Lv 25.23).⁵⁶

Deste modo, **Israel** é personalidade corporativa de *paroikos* que vive as peregrinações dos povos na história. É Israel na deportação babilônica (cf. Esd 1,4); é, também, Israel na diáspora judaica, no exílio egípcio.

1.2.3 Cristãos

O cristianismo é um fenômeno social que abrangeu, desde a sua origem, os apátridas, os deslocados (mesmo em sua pátria), os diferentes que destoavam do convencional, e, tudo isso com uma proposta religiosa embasada na experiência e no evento Jesus e no testemunho daqueles que, com ele, foram também, *paroikos*. Esta possibilidade alternativa de sociedade foi mais bem acolhida pelos que estavam à margem na sociedade.

A noção de ser forasteiro e estar peregrinando é utilizada como indicativo social em vista de impor moral condizente com os preceitos ensinados e aceitos pela

55 SCHWANTES, Milton. “E ainda nos tirou da água.” Êxodo 1-2. Tradições libertadoras e cultura de resistência. In: Culturas e Cristianismo. São Paulo: Loyola, 1999. p.25.

56 HARRIS, 1998. p.255.

comunidade. “Amados, peço-vos, como a peregrinos e forasteiros, que vos abstenhais das concupiscências carnis que combatem contra a alma.” (1 Pd 2, 11). No mandato missionário e despedida de Jesus em Mt 28,19-20 está posto em destaque a atuação cristã ad gentes e a universalidade do evangelho, que passa, obrigatoriamente, pelos relacionamento intersociais.

Portanto ide, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo; ensinando-os a guardar todas as coisas que eu vos tenho mandado; e eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos. Disto deduz claramente o que segue:

- Os discípulos são enviados como apóstolos no mundo inteiro, eles podem dizer que não têm mais uma pátria e assim eles mesmos são “migrantes”.
- Os destinatários da Boa Nova são todos os povos e não só os alguns homens. Todos são chamados a fazer parte do Reino de Deus. São abolidas assim as diferenças entre cidadãos autóctones e o povo forasteiro.
- A única segurança que existe é a certeza contínua da presença de Deus em Jesus Cristo que está próximo aos seus discípulos garantindo a unidade e o objetivo da missão.⁵⁷ (Tradução nossa)⁵⁸

Na compreensão cristã primitiva, desaparecem em Cristo as realidades que dividiam as pessoas em povos, grupos e classes, tornando todos os membros da comunidade indivíduos portadores dos mesmos direitos e das mesmas expectativas.

Mas agora em Cristo Jesus, vós, que antes estáveis longe, já pelo sangue de Cristo chegastes perto. Porque ele é a nossa paz, o qual de ambos os povos fez um; e, derrubando a parede de separação que estava no meio [...]. Assim que já não sois estrangeiros, nem forasteiros, mas concidadãos dos santos, e da família de Deus. (Ef 2,13-14.19)

O paradigma vocacional estabelecido por Jesus impõe novas relações sociais que ampliam as possibilidades de interações, assegurando que o cristão está em casa quando quem o acolhe, acolhe, também, o que ele anuncia. Este modo de ser atualiza experiências do antigo Israel, como a dos profetas itinerantes e suas escolas proféticas (cf. 1Sm 10, 5-7; 19,20).

57 KÖPPEL, Urs. *Israele: un popolo di Dio peregrino*. Remhu - Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana. Brasília: Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios. Ano XV, n.28, p.181-195, 2007.p. 189.

58 “Andate in tutto il mondo e fate discepoli tutti i popoli; battezzateli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo ed insegnate loro ad osservare tutto quello che vi ho detto. Guardate, Io sono con voi fino alla fine del mondo.” Da questo si deduce chiaramente quanto segue:

- I discepoli vengono inviati come apostoli nel mondo intero, essi si può dire che non hanno più una patria e così sono essi stessi dei “migranti”.
- I destinatari della Buona Novella sono tutti i popoli e non solo i singoli uomini. Tutti sono chiamati a far parte del Regno di Dio. Vengono abolite così le differenze tra cittadini autoctoni e il popolo dei forestieri.
- L'unica sicurezza che c'è è l'assicurazione continua della presenza di Dio in Gesù Cristo che è vicino ai suoi discepoli garanzia dell'unità e scopo della missione.

A proposta cristã primitiva tem dois predicados: itinerante e radical. Theissen⁵⁹ afirma que para compreender as tradições do evangelho há que se levar em conta o radicalismo itinerante do movimento de Jesus, que se torna evidente no discurso e proposta de Jesus de deixar tudo para segui-lo. Essa proposta é expressa na frase “deixe que os mortos enterrem os mortos” (cf. Lc 9,57-62). Os pescadores e agricultores galileus que migram de Galileia para Jerusalém deixam não apenas sua pátria, mas, também, seu meio de sustento. Por outro lado, cristãos oriundos do judaísmo da diáspora e judeus autóctones entram em conflito, na comunidade cristã primitiva de Jerusalém (At 6,1-6). O choque cultural e os conflitos socioeconômicos são inerentes ao processo formativo do movimento cristão que tem por premissa o mandato missionário e a destinação universal do anúncio do evangelho (Mt 28,18-20). Neste processo, ser cristão é estar em trânsito.

Na sociedade civil, desta época até o século IV, a situação do *paroikos* continua instável. Na cidade de Tarso, Diógenes Crisóstomo recomenda outorgar direitos de cidadania aos artesãos têxteis a fim de evitar conflitos sociais; o edito de Caracalla (217d.C.) estendeu a cidadania romana a toda a população do império.

Porém, esta igualdade de direitos dos cidadãos tinha sempre uma limitação: ficavam excluídos não somente os escravos, mas também os metecos e os estrangeiros.⁶⁰ (Tradução nossa).⁶¹

Olivero⁶² diz que o cristão é um *paroikos* pelo simples fato de que estar com Cristo é viver em trânsito com ele e “não ter aqui uma cidade permanente” (Hb 13,14). Em Efésios e 1Pedro os autores qualificam os destinatários como povo por sua adesão a Cristo, sem a qual seriam como os pagãos que acreditavam ser um povo, sem o ser, na verdade, por estarem longe de Deus. Essas imagens apresentam uma nova visão de vida, que relativiza todas as estruturas humanas terrenas e reduz a provisórias as modalidades de existência que tem sua consistência em outros valores que não sejam a inserção em Cristo.

A repartição geográfica não é mais essencial, porque o crente é sempre um “*paroikos*”, isto é, um residente temporário, um hóspede de passagem, onde

59 THEISSEN, Gerd. *Gesù e il suo movimento*. Analisi sociológica della comunità cristiana primitiva. Torino: Claudiana, 1979. p. 20.230.

60 THEISSEN, 1985, p. 232.

61 Pero esta igualdad de derechos de los ciudadanos tenía siempre una limitación: quedaban excluidos no solamente los esclavos, sino también los metecos y los extranjeros.

62 OLIVERO Fredo et tal. *Nella Chiesa nessuno è straniero*. Guida pratica per l'immigrazione. Roma: CEI, 2000. p. 48.

quer que ele se encontre [...]. A consequência que se obtém desta imagem é que as diferenças, em Cristo, são queridas por Deus e animadas por ele e sustentadas como dinamismos de unificação, graças a um paradoxal desenho de unidade na distinção, que tem a sua razão última na natureza mesma do ser trinitário de Deus. (Tradução nossa)⁶³

Os cristãos vivem a dialética de ser *paroikoi* e de ter a obrigação moral de socorrer quem é *paroikos*. Em Mt 25,34, o modo como o cristão se comportar frente ao peregrino será indicativo de prêmio ou sanção escatológicas.⁶⁴

Nos escritos paulinos é recorrente o anúncio da superação de barreiras entre as pessoas: “já não há mais grego ou judeu, circunciso ou incircunciso, bárbaro, cita, escravo, livre” (Gl 3,28), em Cristo todos são um só povo (cf. Ef 2,14), sem acepção de pessoas (cf. At 10,34s). Tendo por base a lei veterotestamentária e seguindo o exemplo de Cristo, os cristãos adotam um estilo de vida comunitário, aberto aos outros e acolhedor com os estranhos, “sendo hospitaleiros uns com os outros” (1Pd 4,9; Rm 12,13).⁶⁵ No cristianismo primitivo, todos comungam do mesmo *status* ontológico de *paroikos*. Na carta a Diágneto, o perfil dos cristãos é desenhado como perfeito exemplar de *paroikos*: conformam-se aos costumes, idioma, alimentação e casas dos nativos onde se encontram residindo temporariamente; estando em sua própria pátria são tratados como estrangeiros e, mesmo assim, tem comportamento admirável.

Eles moram em seus países, mas simplesmente como peregrinos. Como cidadãos, eles compartilham em todas as coisas como os outros, e ainda suportam todas as coisas como se fossem estrangeiros. Toda terra estrangeira é para eles como seu país de origem, e toda terra natal é como uma terra de estranhos. (Epístola a Diágneto V,5)⁶⁶ (Tradução nossa)⁶⁷

Esta condição de vida em *paroikia* foi elemento gerador da reflexão escatológica segundo se afirma que “nossa cidade está no céu” (Fl 3,20), porque “aqui não temos cidade permanente” (Hb 13,14) e “as coisas deste mundo passam” (1Co 7,31b).

63 La ripartizione geografica non è più essenziale, perché il credente è sempre un “paroikos”, cioè un residente temporaneo, un ospite di passaggio, dovunque egli si trovi [...]. La conseguenza che si ricava da queste immagini è che le differenze, in Cristo, sono volute da Dio e da lui animate e sostenute come dinamismi di unificazione, grazie ad un paradossale disegno di unità nella distinzione, che ha la sua ultima ragione nella natura stessa dell'essere trinitario di Dio”.

64 KÖPPEL, 2007. p.188.

65 OLIVERO, 2000. p.45.

66 In: BENTOGGIO, G. *Itinerant missionaries of the church of the origin and evangelization: ohe challenge of welcome and hospitality. Remhu - Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, Brasília: Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios. Ano XVII, v. 17, n. 32, 2009(211-212).

67 They dwell in their own countries, but simply as sojourners. As citizens, they share in all things with others, and yet endure all things as if foreigners. Every foreign land is to them as their native country, and every land of their birth as a land of strangers. (*Epistle to Diognetus* V,5).

A alma imortal habita no tabernáculo mortal; cristãos moram como peregrinos no corruptível [corpo], olhando para a morada incorruptível nos céus”.⁶⁸ (Tradução nossa)⁶⁹

O texto manifesta uma leitura escatológica da condição social, religiosa e antropológica cristã primitiva. Ser *paroikos* é condição, eleição e opção ao mesmo tempo. Condição, porque lhes é imposto um boicote social que lhes priva de direitos já conquistados. Para poder professar sua fé migram, reúnem-se veladamente, são perseguidos e vivem na diáspora (cf. 1Pd 1,1). Eleição, por entenderem-se como o novo povo de Deus, chamados a fazer parte de nova aliança, em Cristo (cf. 1 Pd 1,1-2). Opção, porque é consequência do chamado, e este não ocultou a dificuldade que lhe era inerente, nem a condição de itinerância: “‘Eu te seguirei para onde quer que vás’. Ao que Jesus respondeu: ‘As raposas tem tocas e as aves do céu, ninho; mas o Filho do Homem não tem onde reclinar a cabeça’”. (Lc 9,57-58). Mas a ausência de residência fixa neste mundo é sobrealçada pela fé em uma morada celeste e definitiva: “Na casa de meu Pai há muitas moradas. Se não fosse assim, eu vos teria dito, pois vou preparar-vos um lugar”(Jo 14,2).

A consciência cristã de ser um peregrino ganha novos contornos quando recebe uma orientação escatológica. A partir daí, ser cristão é estar de passagem por várias cidades, enquanto ruma para a cidade definitiva. Esta nova abordagem sustenta o espírito de luta e resistência, enquanto, simultaneamente, dá novo caráter ao *status de paroikos*.

Todos estes morreram na fé, sem terem recebido as promessas; mas vendo-as de longe, e crendo-as e abraçando-as, confessaram que eram estrangeiros e peregrinos na terra. Porque, os que isto dizem, claramente mostram que buscam uma pátria. E se, na verdade, se lembrassem daquela de onde haviam saído, teriam oportunidade de tornar. Mas agora desejam uma melhor, isto é, a celestial. Por isso também Deus não se envergonha deles, de se chamar seu Deus, porque já lhes preparou uma cidade (Hb 11,13-16).

O encorajamento mútuo na comunidade cristã primitiva é sublinhado por São Paulo em Fl 3,20: “nossa cidade está nos céus”. A despeito das realidades perturbadoras e da exigência do cotidiano adverso aos cristãos, a comunidade

68 Carta a Diogneto VI,8 *apud* Bentoglio, G. 2009, p. 211-212.

69 “The immortal soul dwells in a mortal tabernacle; Christians dwell as sojourners in corruptible [bodies], looking for an incorruptible dwelling in the heavens”. (Epistle to Diognetus VI,8).

mantém o ânimo, na certeza da provisoriedade das realidades terrenas e na fé na imortalidade, como se depreende do texto de Hb 13,13-14: “Saíamos, portanto ao seu encontro fora do acampamento, carregando a sua humilhação. Porque não temos aqui cidade permanente, mas estamos a procura da cidade que está por vir.” É a fé escatológica que mantém o vigor do cristão nos momentos de adversidades.

1.2.4 lahweh

Os grupos seminômades liderados por Abraão, Isaac e Jacó nos primórdios, não conheciam lahweh, mas cultuavam o Deus dos pais. Esta religião praticada por eles apresentava uma relação pessoal entre Deus e o povo, o que fez com que a divindade fosse conhecida como o Deus da companhia, ou seja, um Deus que caminha junto com seu povo. A este grupo unem-se outros seminômades em migração: o grupo do Sinai, que traz a experiência de lahweh, e o grupo de hebreus, que empreendera fuga do Egito, sob a liderança de Moisés. Este êxodo bem sucedido foi interpretado como ação de lahweh, o Deus libertador. O elemento que vai manter a esperança deste povo novo será a fé no Deus companheiro, que caminha com eles.⁷⁰

“Deus vem, Deus sai, Deus caminha”, são conceitos presentes em várias passagens bíblicas. Estas afirmações antropomórficas não têm apenas a conotação de prenúncio de algo que está em vias de acontecer⁷¹, mas propõem a noção reinante a respeito da condição e da natureza de Deus. Deus se desloca e seu movimento não apenas está direcionado para alguém, ou para um lugar, mas segue o ordenamento de sua intenção e seu propósito⁷². Por ser ele itinerante, não é um Deus inerte ou fixo, mas que caminha com seu povo.

70 SCHWANTES, Milton. *As Tribos de Javé, uma experiência paradigmática*. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v. 47, n. 185, 103-119 p. 1987. p. 110-114.

71 Sl 118,26: “Bendito o que vem em nome do Senhor. A vós outros da casa do Senhor, nós vos abençoamos.”; Is 35,4: “Eis o vosso Deus [...] ele vem e vos salvará.”

72 Hab 3,3: “Deus vem de Temã, e do monte Parã vem o Santo. A sua glória cobre os céus, e a terra se enche do seu louvor.”; Jz 5,4: “Saindo tu, ó Senhor, de Seir, marchando desde o campo de Edom...”; Sl 50,3: “Vem o nosso Deus e não guarda silêncio; perante ele arde um fogo devorador, ao seu redor esbraveja grande tormenta.”; Is 30,27: “Eis o nome do Senhor vem de longe, ardendo na sua ira, no meio de espessas nuvens; os seus lábios estão cheios de indignação, e a sua língua é como fogo devorador.”;

A tradição do Deus do deserto na teologia N⁷³ apresenta Deus como sendo nômade, como nômade é o povo por ele tutelado. O conceito evolui, entretanto, de forma nostálgica: eventualmente escritor e povo evocam esta imagem do Deus territorial e companheiro de marcha. A leitura, porém, há que ser circunscrita ao tempo tribal e clânico.

Estes e muitos outros aspectos das narrativas só se podem compreender a partir do ponto de vista nômade. [...] A figura do Deus do deserto que só pode ser cultuada verdadeiramente em vinculação com o estilo de vida nômade, ainda está fortemente marcada por traços antropomórficos.⁷⁴

Esta noção, presente desde a época nomádica, remonta às tradições tribais dos povos que circundavam Israel e foi homogeneizada com as tradições monoteístas. As tradições da arca da aliança são um exemplo de assimilação, que parece ter tido origem cananeia⁷⁵. A arca, segundo Dt 10,1-5, foi fabricada por Moisés por ordem de Deus, e dentro dela foram depositadas as lâminas de pedra com o decálogo; os levitas eram encarregados de transportá-la (Dt 10,8). Por conter as tábuas da aliança, o conceito da arca evoluiu para a noção de presença de Deus no meio do povo: a arca é o “sinal visível da presença de Deus”.⁷⁶

Os filisteus ouviram o barulho do brado e disseram: “Que significa esse forte brado no acampamento dos hebreus?”, e souberam que a Arca de lahweh tinha chegado ao acampamento. Então os filisteus se encheram de medo, porque diziam: “Deus veio ao acampamento!” (1Sm 4,6-7)

A concepção de Deus nômade fez com que os grupos nômades vinculassem a proximidade da arca com a proximidade de Deus. Por isso, quando os israelitas lutaram contra os cananeus, a arca estava no campo de batalha (Nm 14,44); quando o povo marcha no deserto, é precedido pela arca (Nm 10,33-36); quando a arca levantou acampamento, Moisés disse: “Levanta-te lahweh, e sejam dispersos os teus inimigos e fujam de ti os que te aborrecem,” (Nm 10, 35); e quando o povo para descansar, dizia: “Volta, lahweh, para as multidões de milhares de Israel.” (Nm 10, 36). A arca está associada à peregrinação no deserto e à entrada na terra prometida (cf. Js 3, 2. 14-17). Josué prostra-se diante dela no campo de Guilgal:

73 Abreviatura para “estrato fonte nômade”. Denominação proposta por SELLIN, E; FOHRER, Georg. *Introdução ao Antigo Testamento*, Vol. I. São Paulo: Paulinas, 1978, p. 220.

74 SELLIN, E; FOHRER, G. *Introdução ao Antigo Testamento*. Traduzido por D. Mateus Rocha. v.1. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 225.

75 VAUX, 1976. p. 393.

76 VAUX, 1976. p. 394.

Disse Josué: “Ah! Senhor lahweh por que fizeste este povo passar o Jordão se era para nos entregar nas mãos dos amorreus e destruir-nos?” [...] lahweh disse a Josué: “Levanta-te! Por que permaneces assim prostrado sobre teu rosto?” (Js 7, 7.10)

Inédito é o evento vocacional de Samuel: Deus se manifesta a ele, quando ele está próximo da arca; ainda que, neste caso, a relação arca-sujeito seja individual, esta relação tem um escopo comunitário em vista da transição do tribalismo para a monarquia e da mediação dos juízes para o profetismo clássico.

A lâmpada de Deus não se tinha ainda, apagado e Samuel estava deitado no santuário de lahweh, no lugar onde se encontrava a Arca de Deus. lahweh chamou: “Samuel, Samuel!” Ele respondeu: “Eis-me aqui!” (1Sm 3,3-4).

Foi transladada a arca para a região de Cariat-Iarim (1Sm 6) e, mais tarde, Davi a reconduz para Jerusalém. Os textos sublinham a ideia de que enquanto o povo peregrinava, Deus peregrinava com ele. Nas suas lutas Deus estava presente e essa concepção originou o estatuto relacional entre o povo e lahweh. Porém, mudanças dramáticas aconteceram, afastando do convívio cotidiano a presença de Deus sob a marca da arca da aliança. A monarquia quer um templo para seu Deus . Davi insinua a possibilidade, mas esta é vetada por Samuel:

Vai dizer ao meu servo Davi: Assim diz lahweh: Construirias tu uma casa em que eu venha a habitar? Em casa nenhuma habitei desde o dia em que fiz subir do Egito os israelitas, até o dia de hoje, mas andei em acampamento errante debaixo de uma tenda e um abrigo. Durante todo o tempo em que andei com os israelitas, porventura disse a um só dos juízes de Israel, que eu tinha instituído como pastores do meu povo Israel: “Por que não edificas para mim uma casa de cedro?” (2 Sm 7,5-7)

A resistência de Samuel à construção do templo será mantida por vários grupos ao longo dos séculos, e encontrará em Jesus alguém que faz críticas veementes a essa instituição, à interpretação que dela é feita e à exclusão social que ela gerou. E se no texto de 2 Sm 7, 5-7 está contida uma crítica apenas implicitamente ao templo, essa fica evidente em 1Rs 8, 27: “Mas será verdade que Deus habita nesta terra? Se os céus e os céus dos céus não te podem conter, muito menos esta casa que construí”.⁷⁷

⁷⁷ Conceito equivalente está em (Is 66,1; cf. At 7,29); “Assim diz lahweh: O céu é meu trono, e a terra o escabelo de meus pés. Que casa me haveis de fazer, que lugar para meu repouso?”.

Davi quer dar ao Senhor uma casa: como que fixá-lo num espaço sagrado, centro de atração imóvel e permanente, com que se pode contar. Neste espaço está presente o senhor do espaço. Mas o Senhor se revelou ao seu povo em movimento, tirando, guiando, conduzindo; Deus despreendido do espaço fixo, companheiro de caminhadas e peregrinações. Inclusive quando termina a peregrinação e o povo se estabelece na terra, durante uma longa etapa o Senhor conserva a sua mobilidade original: uma tenda de campanha é o símbolo adequado da sua habitação. [...] O Senhor não aceita a oferta de Davi. Só se deixa levar em procissão a Jerusalém para aí continuar numa tenda, livre para mover-se. (BÍBLIA DO PEREGRINO, 1997, nota sobre 2 Sm 7)

Apesar das resistências, Salomão quer o Templo e o constrói. Da mesma forma que muitos se opuseram, houve, também, correntes favoráveis à ereção do templo, o que viabilizou sua execução. Porém, no imaginário religioso monoteísta, o Deus peregrino passa a habitar em morada fixa e permanente, após a arca ter sido transladada para o interior do templo de Salomão.⁷⁸

Então Salomão convocou em Jerusalém os anciãos de Israel [...] para transladar da cidade de Davi, que é Sião, a Arca de lahweh. [...] Os sacerdotes conduziram a Arca da Aliança de lahweh ao seu lugar, ao *Debir* do Templo, a saber, ao Santo dos santos, sob as asas dos querubins. [...] Ora quando os sacerdotes saíram do santuário, a Nuvem encheu o Templo de lahweh [...] Então Salomão disse: "lahweh decidiu habitar a Nuvem escura. Sim, eu construí para ti uma morada, uma residência em que habitas para sempre." (1 Rs 8, 1.4.10.12)

O conceito prevalecente na teologia do templo é que Jerusalém é o lugar-tenente de Deus, e o templo, sua habitação. Por isso, é ali que os fieis deveriam ir para encontrar-se com ele, invalidando qualquer suposta legitimidade que outro santuário pudesse reivindicar. É neste contexto que se insere o diálogo de Jesus com a mulher da Samaria (cf. Jo 4,20-24), que lhe pergunta a respeito do local ideal para a adoração, o Monte Garizim, onde os samaritanos construíram um templo, ou em Jerusalém, no templo. Jesus responde dizendo que não é o local, mas o espírito com que se adora que deve ser levado em conta e que é isto que importa.

⁷⁸ A crítica feita ao Templo como modo de exploração pode ser vista em PIXLEY, Jorge. *A história de Israel a partir dos pobres*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1990. (p. 32-34).

1.2.5 Jesus

Jesus recupera e atualiza os conceitos veterotestamentário do Deus que caminha com o povo. Sua vida é marcada por situações nas quais a condição de *paroikos* fica evidente. A começar pelo seu nascimento, que acontece em ambiente e condições de *paroikia* (cf. Lc 2,7): Maria e José são *paroikoi*, que na condição de forasteiros não têm assegurado direitos mínimos e têm que se adequar a esta situação.⁷⁹ Na fuga e exílio no Egito (Mt 2, 13-23), Jesus assumiu e recapitulou em si a experiência de Israel. Toda a sua vida pública foi marcada pela itinerância de lugar em lugar e pela condição de hóspede (cf. Lc 10,38-42). Mas, mesmo quando estava “em sua pátria” (Mc 6,1-6), fazia a experiência do ser forasteiro. E mesmo na sua morte foi tido como um proscrito (cf. Jo 19,17-22).

A atividade pública de Jesus inicia-se na fronteira do país, na “Galileia das nações” ou dos gentios, como se costuma chamar, pois os judeus de Jerusalém entendiam que os habitantes da fronteira estavam sujeitos à contaminação, com práticas estranhas à religião oficial. Jesus sofre, também, a discriminação de ser oriundo da fronteira, do norte do país. Isto se torna evidente nas palavras de Natanael, quando soube que aquele que os primeiros discípulos acreditavam ser o Messias vinha da Galileia. “Perguntou-lhe Natanael: ‘De Nazaré pode sair algo de bom?’ ” (Jo 1, 46). Ser da fronteira era motivo de estar sob suspeita. Diz Theissen:⁸⁰

Por isso se interessaram, antes de tudo, pela procedência de Pedro, e lhe perguntaram se pertencia ao grupo de “Jesus o Nazareno” (Mc 14,67). Já o simples fato de ser galileu (Mc 14,70) o fez suspeito. (Tradução nossa)⁸¹

Jesus, em sua argumentação e em seus discursos e parábolas, recorre a personagens estrangeiros, como o samaritano (estrangeiro e malvisto) da parábola de Lc 10, 25-37, que socorre o estranho necessitado. Jesus desativa o lugar-comum ao inverter a posição de forasteiro, que passa do samaritano para ierosolimitano. É o *paroikos* exercitando a hospitalidade para com outro *paroikos*.

79 KÖPPEL, 2007. p. 188.

80 THEISSEN, Gerd. Estudios de Sociología do Cristianismo Primitivo. Salamanca: Sígueme, 1985. p. 88

81 Por eso se interesaron, ante todo, por la procedência de Pedro, y se le preguntó si pertenecía al grupo de “Jesus el Nazareno” (Mc 14,67). Já o simples fato de ser galileu (Mc 14,70) lo hizo sospechoso.

E na sua prática Jesus faz um elogio à fé do centurião romano (cf. Lc 7, 1-10) e atende a súplica da siro-fenícia (cf. Mc 7,24-30), demonstrando o universalismo de sua missão, a inclusão dos estrangeiros, migrantes e forasteiros e a empatia para com eles. Emblemático é o texto de Lc 24,18: “Um deles, chamado Cléofas, lhe perguntou: Tu és o único forasteiro em Jerusalém que ignora os fatos que nela aconteceram nesses dias?”

ἀποκριθεὶς δὲ εἰς ὄνοματι Κλεοπάς εἶπεν πρὸς αὐτόν· σὺ μόνος παροικεῖς Ἰερουσαλήμ καὶ οὐκ ἔγνωσ τὰ γενόμενα ἐν αὐτῇ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις;

Jesus é chamado de *paroikos* forasteiro, estrangeiro pelos caminhantes de Emaús, evidenciando a condição de estranho, de alguém que não compartilha com o sentimento e, ou a realidade que o circunda. Cabe aqui a mesma resposta dada por Jesus a Pilatos: “Meu reino não é deste mundo” (Jo 18,36).

Em retrospectiva pode-se perceber que o título de *paroikos* são vários e multifacetados. Mas ao olhar para os sujeitos mencionados percebe-se uma sequência, se não linear, espiral, na qual se desenvolve e atualizam os conceitos, a autocompreensão e a identidade dos envolvidos. Deus e seu povo são *paroikos*, e enquanto estão nesta condição, se estreita e se aprofunda o relacionamento entre ambos, até chegar à pátria celeste.

II – A Transitoriedade da vida

A condição de *paroikos* é uma realidade histórica, que impôs um estatuto social bem definido aos que estavam em trânsito, fossem eles estrangeiros residentes ou forasteiros de passagem como foi apresentado na primeira parte do capítulo 1. Esta condição favorece a manifestação de desdobramentos sociorreligiosos significativos e releituras antropológicas, como vimos igualmente no capítulo anterior.

Neste capítulo, pressupondo as considerações apresentadas anteriormente, acompanharemos a evolução da pessoa em suas várias fases de vida e estágios de crescimento, nas quais estão implícitas mortes de determinadas realidades e

aquisição de novas, por meio das transições que a própria passagem da vida impõe. O ser humano vive em um estado de constantes mudanças, adaptações e ressignificações da própria existência, visto estar em constante processo de construção que, por vezes, exige desconstrução de uma condição anterior.

As passagens espontâneas de um *status* para outro não são detectadas *a priori*, nem é feita reflexão consciente sobre elas; simplesmente são vividas e seu impacto é assimilado no cotidiano, sem grande desgaste de energia psíquica e emocional. Assim se dá na passagem das estações e dos meses, na troca de horários de atividades ou cuidado (terapêutico e estético), entre outros. O mecanismo é outro quando as passagens incidem sobre a pessoa, exigindo dela uma reorganização da vida, dos projetos e sentidos. Estas passagens necessitam ser acompanhadas com reflexão consciente e com ritos de passagens, por serem mudanças que evidenciam a efemeridade da condição humana, a provisoriedade das relações e, especialmente, a transitoriedade da vida.⁸²

Essas passagens são marcadas por sentimento de morte simbólica, que se processa quando a pessoa volta-se para si mesma, recolhe-se e vivencia a experiência de um final de etapa ou de estado de vida que, sob algum aspecto, não deixa de caracterizar-se como morte, naquele recorte específico. Estas realidades de morte acompanham a vida. Elas não apenas fazem parte de um recurso literário antitético, mas é verificável na passagem da infância para a puberdade, na menopausa e no climatério, nas mudanças de endereço, nos rompimentos de relacionamentos interpessoais, namoro e casamento, nas enfermidades, na aquisição de deficiências, na amputação de membros e órgãos, no ingresso na vida escolar, final de curso e formatura, no casamento, na ordenação, entre outros exemplos.

As ciências humanas expõem o progresso humano nas suas várias dimensões, analisando os seus estágios de desenvolvimento, através dos quais são evidenciadas as transformações inerentes à condição humana e as adaptações necessárias à vida em comunidade, e impostas, portanto, pelo meio em que vive. “A

82 GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem*: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc... Tradução de Mariano Ferreira e Roberto Da Matta. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 31.

idade e as diferenças etárias estão entre os mais básicos e cruciais aspectos da vida humana e determinantes do destino humano”, afirma Eisenstadt⁸³, no início de sua obra *De geração em geração*.

Do nascimento até a morte, cada indivíduo passa por diferentes fases etárias: infância, juventude, maturidade e velhice. Em cada uma são executadas diversas tarefas e têm-se diferentes posições em relação aos outros membros da sociedade. A estrutura etária promove a integração social, sugere comportamentos sociais e cria uma interação entre os indivíduos. Não se conhece nenhuma sociedade que não distinga as várias “idades” e não as defina por meio de normas e valores de sua tradição cultural.⁸⁴

No itinerário da existência humana, a provisoriedade é contínua e estabelece a renovação orgânica e psíquica necessárias para a conservação do indivíduo, sem a qual estagnaria e, por consequência, todas as áreas de sua vida ficariam comprometidas. Em cada faixa etária situam-se exigências próprias, que o sujeito é interpelado a corresponder, assimilar e progredir, para que a resolução do conflito que emerge da crise imposta pelas transformações possa ocorrer sem dano e trauma.

2.1 Rito de passagem

A palavra “rito” tem sua origem vinculada a vários idiomas: do latim *ritus*, ordem estabelecida; do grego *artys*, prescrição ou decreto; do sânscrito *rta* e do iraniano *arta*, donde vem, também, a palavra “arte”. Poderia ter origem indo-europeia na palavra *ri* que significa “escorrer”, origem, também das palavras rio, rima e ritmo,⁸⁵ sugerindo o fluir ordenado de palavras, música e água. Rito é um conjunto de ações emblemáticas que comportam palavras, música, gestos, roupas, matérias, dança, atuações simbólicas, bebidas, comidas, objetos e outros elementos específicos do grupo que o realiza.

83 EISENSTADT, Samuel N. *De geração em geração*. Tradução: Sérgio P. O. Pomerancblum. São Paulo: Perspectiva, 1976. p.1.

84 MEIRA, Mônica Birchler Vanzella. Sobre estruturas etárias e ritos de passagem. In: *Ponto-e-vírgula*. v. 5, São Paulo: PUC, 2009.p.186

85 Sobre esta conceituação cf. TERRIN. *O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*. Tradução de José Maria Almeida. São Paulo: Paulus, 2004. p.18.

A abordagem dos ritos de passagem requer, obrigatoriamente, conhecimento da obra do antropólogo Arnold Van Gennep, *Os Ritos de Passagem*: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc... No prefácio, datado de dezembro de 1908, o autor afirma que seu estudo apresenta, mas não esgota a temática, e que ele mesmo teve que selecionar as fontes para não se deixar submergir pelos materiais. De acordo com o que ele mesmo afirmara, Gennep foi o precursor do estudo sobre os ritos, e fez escola, sendo seguido por Victor Turner que, aprofundou suas teorias e propôs novas.⁸⁶

Diz Gennep que nas sociedades, as etapas da vida de seus membros são marcadas por cerimônias especiais dos ritos de passagem, que, além de uma transição particular do indivíduo, representa sua progressiva aceitação e participação na sociedade na qual está inserido. Esses ritos são classificados pelas seguintes categorias: **separação**, como os ritos funerários; **agregação**, a exemplo do casamento; e **margem**, que acontece nas várias práticas de iniciação. Os ritos também podem ser analisados sob as categorias: **preliminares, liminares e pós-liminares**,⁸⁷ respectivamente.

Dada a importância dessas passagens, acredito ser legítimo distinguir uma categoria especial de *Ritos de Passagem*, que se decompõem, quando submetidos à análise, em *Ritos de separação*, *Ritos de margem* e *Ritos de agregação*. [...]. Os ritos de separação são mais desenvolvidos nas cerimônias dos funerais, os ritos de agregação, nas do casamento. Quanto aos ritos de margem, podem constituir uma seção importante, por exemplo, na gravidez, no noivado, na iniciação, ou se reduzirem ao mínimo na adoção, no segundo parto, no novo casamento, na passagem da segunda para a terceira classe de idade, etc. Se, por conseguinte, o esquema completo dos ritos de passagem admite em teoria *ritos preliminares* (separação), *liminares* (margem) e *pós-liminares* (agregação), na prática estamos longe de encontrar a equivalência dos três grupos, quer no que diz respeito à importância deles quer no grau de elaboração que apresentam.

É necessário levar em consideração a advertência feita por Gennep, quanto ao entendimento das categorias dos ritos de passagem, visto não se configurar em sequências estanques, nem possuírem o mesmo valor antropológico. Umas podem

86 GENNEP. 1978. p. 23.

87 GENNEP. 1978. p. 31.

vir a sobrepor outras, considerando as múltiplas variantes que incidem sobre o grupo. Nas culturas estudadas por Arnold Van Gennep e por aqueles que lhe sucederam, é recorrente a constatação da dialética, que tende ora para o caos ora para a absolutização das leis. Equacionar essas forças será esforço comunitário, tendo como instrumento assaz poderoso o sistema de ritos que o grupo dispõe.

Entretanto, uma solução de consenso é alcançada por todas as sociedades, quando a coletividade consegue – ou tenta – trazer os diversos acontecimentos diários que envolvem os indivíduos para dentro de uma esfera de controle e ordem, esfera esta coletiva, social. Os rituais, nesse sentido, concedem autoridade e legitimidade quando estruturam e organizam as posições de certas pessoas, os valores morais e as visões de mundo.⁸⁸

Os ritos repetidos enfatizam a ordem estabelecida e aceita por seus membros. Eles manifestam a solidariedade do grupo e a pertença do indivíduo, bem como sustentam a continuidade e a preservação dos valores expressos por eles. A análise antropológica dos ritos consagrados em uma cultura demonstra que existem funções e expectativas quando estes se realizam. Por meio de uma cerimônia, a comunidade expressa simbolicamente suas crenças e sua cosmovisão, transfere poder e transmite valores para os novos membros e para os iniciantes. A multiplicidade de ritos e a vasta gama tipológica demonstram que nem todos os grupos refazem o mesmo itinerário ritual. Apesar disso, há elementos comuns, como afirma Gennep: "Dentro de uma multiplicidade de formas conscientemente expressas ou meramente implícitas, há um padrão típico sempre recorrente: o padrão dos ritos de passagem".⁸⁹

Morin⁹⁰ afirma a importância e a necessidade dos ritos de passagem nas sociedades, por evidenciar elementos de renovação.

[...] põe em ação uma dialética evolutiva-involutiva: por um lado, desencadeia um processo de reabsorção que, se o acontecimento for perturbador demais, desencadeia mecanismos de regressão, fazendo ressurgir um fundo arcaico protetor e/ou exorcizado (...); por outro lado (...) o acontecimento suscita um processo de inovação que vai integrar e difundir a mudança na sociedade.

88 RODOLPHO, Adriane Luisa. Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica. Estudos Teológicos. v. 44, n. 2, (2004), São Leopoldo: EST,2004. p.142.

89 GENNEP. 1978. p.191.

90 MORIN, Edgar. Cultura de massas no século XX: necrose. Tradução de Maura Ribeiro Sardinha, v. 2, 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.p.200.

A consciência da mutabilidade das realidades em que a sociedade está inserida é mantida ativa com o cíclico exercício de ritos passagem. A cada nova repetição o grupo todo é convidado a revisitar sua própria história com vistas para o futuro individual e coletivo, mantendo viva a cadeia que une as gerações e impõem o sentido de pertença à comunidade, especificamente, e à humanidade como um todo.

2.1.1 Nascimento

O nascimento é o primeiro evento que traz a marca da transitoriedade da vida e das suas realidades. Quando ele ocorre, todo ser humano experimenta a transformação na sua realidade vital. Mais intenso e verificável são as mudanças, no nascimento, pelo conjunto de aspectos que, simultaneamente, passam por uma ruptura e reorganização inédita e irrepetível.

Para o bebê, o útero é seu habitat e sua nutrição na gestação, e deixa de sê-lo em um lapso de tempo muito curto. Sons e iluminação eram percebidos de modo mais sutil e refratados. O corpo do bebê, até então, não era tocado; todas as suas necessidades eram atendidas, sem ter que manifestá-las. Delouya⁹¹ resumirá pela expressão "calamidade da origem", estas realidades, decorrentes do nascimento, e da conseqüente separação do corpo da mãe que coloca o bebê diante de sua primeira crise e desencadeia o necessário estado de depressão que o instrumentalizará a fortalecer sua identidade e subjetividade.

A depressão eclode com a consciência de ser separado da mãe ou com a perda progressiva dela, na esteira do nascimento do sujeito psíquico, do Eu e o conseqüente reinvestimento de si.

Zornig e Levy, consoante com o pensamento de Freud, expresso em "Inibições, sintomas e ansiedade" (1926), dizem que o nascimento aponta para a experiência radical da morte que acontece pela separação física do bebê e do objeto de seu amor - a mãe - e esta separação se dá sem que o neonato esteja adaptado a um funcionamento autônomo. "O bebê, por sua prematuração biológica ao nascer,

91 DELOUYA Daniel. Depressão, estação psique: refúgio, espera, encontro. São Paulo, Escuta/Fapesp, 2002.23

fica numa posição de desamparo, só podendo perceber o fenômeno somático da angústia”.⁹²

O ser humano se desenvolve e alcança maturidade ao percorrer as fases de sua vida que lhe proporcionam maior autonomia. Ele supera, assim, a falta de segurança e total dependência que experimentou desde o momento de seu nascimento, até conquistar alguma independência. Ainda assim, a pessoa sempre terá que contar com o suporte daqueles que com ele convivem e interagem.

A independência nunca é absoluta. O indivíduo normal não se torna isolado, mas se torna relacionado ao ambiente de um modo que se pode dizer serem o indivíduo e o ambiente interdependentes.⁹³

Nas fases do desenvolvimento do bebê, acontece a passagem da dependência absoluta (recém-nascido) para a dependência relativa, na qual ele se reconhece dependente em decorrência do fato de não ter todas as necessidades supridas automaticamente e ter que experimentar que precisa ser atendido. Para Maggi⁹⁴, dentro desta realidade o bebê se confronta com a perda e aprende a lidar com ela, encontrando no ambiente os elementos necessários para conviver com a falta.

Pela primeira vez, e em função da própria necessidade de esperar, o bebê se reconhece dependente. Não há somente um Eu; existem também outros elementos na cultura. Nesse período, há um entendimento de que a mãe é necessária e a criança faz uso disso. Aos poucos a criança vai lidando com a perda, e os fatores ambientais podem exercer importantes papéis, tais como substituir a mãe, dando um suporte necessário à convivência com a falta.

Ao desfazer-se a simbiose física, o bebê passa a vivenciar a dialética separação e presença da mãe. Desta tensão se firmará a sua subjetividade. Este processo amadurece o bebê, e a experiência é carregada de elementos de provisoriedade e mudanças de um estado de ser para outro; o aprendizado resultante desta fase é que crescimento não acontece sem experimentar o limite. É o primeiro êxodo da pessoa.

92 ZORNIG, Sílvia Abu-Jamra; LEVY, Lídia. *Uma criança em busca de uma janela: função materna e trauma*. In: Estilos da Clínica. São Paulo: USP, 2006. v.11 n.20 p. 28-19.

93 WINNICOTT Donald W. *O ambiente e os processos de maturação*. Porto Alegre: ARTMED, 1982. p. 80.

94 MAGGI, Noeli Reck. *O espaço potencial de criatividade em crianças que experimentam situações de privação*. Estilos da Clínica. São Paulo: USP, 2007, vol.12, n.22, p. 158-175. p. 160.

Melanie Klein⁹⁵ postula que o desenvolvimento do recém-nascido acontece em um processo no qual se distinguem dois períodos: do nascimento até os seis meses e dos seis meses em diante. Neste processo, o bebê se relaciona com o mundo exterior através da mãe. Por isso, o seio é objeto de mediação simbólica. É o que Klein chamará de seio bom e seio mau. Quando a mãe está presente, amamenta e é fonte de consolo, o exterior é entendido como bom (seio bom), quando ausente é mau (seio mau). A partir do sexto mês, o bebê tem nova relação com o mundo exterior e com outras pessoas, fazendo com que haja uma nova ruptura em sua condição de vida, antes toda voltada para a mãe.

Nesta faixa etária, normalmente começa a acontecer o desmame, que não tardará a se em configurar nova ruptura na trajetória deste indivíduo. Quando não bem elaborado, este rompimento poderá desencadear o que Lacan⁹⁶ intitulará de “complexo de desmame”, que é uma tendência psíquica para a morte, não frontal nem agressiva, mas que busca pela interrupção da vida, como expressão da busca pelo “paraíso perdido”, por meio da negação voluntária de receber alimento (anorexia)⁹⁷ e ingestão de tóxicos leves que resulta em envenenamento lento e gradativo. A comparação com o desmame volta a ocorrer nos escritos de Melanie Klein, quando ela se refere ao fim de um processo terapêutico e à dificuldade do paciente/cliente abandonar o consultório: "O término de uma análise reativa no paciente, situações mais arcaicas de separação e tem a natureza de uma experiência de desmame".⁹⁸

Cada uma das fases deste desenvolvimento acarreta em demanda psicológica e desgaste mental e afetivo, mas, surpreendentemente elas tornam o bebê mais forte e apto para as transformações que estão por vir. Em cada uma delas, um novo modo de ser e de viver nasce do término da fase anterior. Na sociedade, as diversas culturas criaram meios para vivenciar este processo de transição, atenuando seu impacto no que há de traumático e que poderia expor o

95 KLEIN, Melanie. Sobre os critérios para o término de uma psicanálise. In: KLEIN, M. *Inveja e gratidão e outros trabalhos*. (Obras completas de Melanie Klein v.3). Rio de Janeiro: Imago, 1991. p. 64-69.

96 LACAN, Jacques. *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 41-42.

97 Lacan trabalha o postulado da anorexia em bebês, no complexo do desmame: "A análise desses casos [de anorexia] mostram que, ao abandonar-se à morte, o sujeito procura reencontrar a imago da mãe" (2003, p. 35). Sobre este tema cf. LACAN, Jacques. *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. 608p.

98 KLEIN. 1991. p.65.

recém-nascido a uma condição de instabilidade social. Destes meios, os ritos de iniciação, como o batismo, marcam a transição de um estado de vida e de pertença de um grupo para outro, sublinhando o aspecto de morte e renascimento simbólicos.

Por meio desse rito, noções e crenças do grupo são partilhadas com o neófito e lembradas aos membros antigos. O *status* social do neófito é modificado na circunscrição em que aquele rito é válido, o que sinaliza, por exclusão, aqueles que não professam a crença nos ritos e mitos ali consagrados. Diante desta realidade, os grupos se reorganizam e o rito de passagem de um indivíduo passa a externar também, a não pertença ao grupo de outro indivíduo. Através dos ritos de passagem e da iniciação, é reafirmada a identidade pessoal e comunitária, pondo em relevo a transitoriedade das condições de vida e afirmando a renovação e eternização do ciclo da vida em sociedade.

2.1.2 Infância

As crianças são expostas às mudanças no cotidiano de seu desenvolvimento, porém, algumas transformações são mais abruptas e traumáticas. Por isso há que se responder a elas com a intensidade que a exigência impõe. Segundo especialistas, como Winnicott⁹⁹, as crianças lidam com as perdas através da dimensão lúdica. De modo especial, o jogo de *faz-de-conta* é útil para essas elaborações. Tais jogos se caracterizam pela liberdade criativa dos participantes, para compor e expressar os conteúdos internos e latentes, através de situações, cenas e personagens fictícios, mas que incorporam conflitos verdadeiros da vida dos jogadores. Nestes jogos, as situações-limite fazem-se presentes. Destas as mais recorrentes são o abandono e a morte. Mas sempre são superadas de modo criativo e definitivo.

Sem o brinquedo, a criança é incapaz de ver criativamente o mundo, e, em consequência [sic] disso, é arrojada de volta à submissão e a um senso de futilidade, ou à exploração de satisfações instintuais diretas.¹⁰⁰

99 Notas sobre o brinquedo. In: WINNICOTT, Donald W. et al. *Explorações psicanalíticas*. Porto Alegre: ARTMED, 1994. p. 49-52.

100 WINNICOTT. 1994. p. 50.

Mortes simbólicas são diversas e possíveis de acontecer na vida de pais e filhos. Nem todas as pessoas as vivenciam, mas há documentação que comprova sua ocorrência, como no caso de **abandono e adoção**. A criança abandonada ou separada de seus pais vivenciará uma situação de morte simbólica e luto, decorrente dessa desagregação do relacionamento parental. Mas, da morte simbólica a criança pode experimentar um renascimento, dada a capacidade regenerativa na procura de vínculos alternativos que possam lhe fornecer experiências de acolhimento, intimidade e relacionamento contínuo.¹⁰¹ “O aspecto decisivo da resiliência humana é ser construída na relação, na interação de uma pessoa com aqueles que a cercam”.¹⁰²

2.1.3 Vida escolar: entrada na escola e formatura

O estudo é um elemento da vida muito valorizado, quer objetivamente, em vista da formação intelectual e profissional, quer subjetivamente, em conexão com os valores reinantes na sociedade em que ele acontece. Estudar é pertencer a um grupo distinto, fazendo com que os indivíduos alcancem um *status* novo quando ingressam nessa fase. O processo educativo formal e sistemático acontece progressivamente, ao longo de décadas, acompanhando as várias fases da vida e do desenvolvimento do indivíduo. Diante disso, não é difícil entender o lugar de destaque que a vida escolar ocupa no imaginário das pessoas, tanto em âmbito individual quanto coletivo. Muitos dos ritos de passagem, especialmente os de iniciação, acontecem durante a vida escolar, legando ao processo educativo um significado simbólico e amoral, dependendo de como os eventos são vivenciados e se esses foram positivos ou negativos.

Há uma verdadeira ruptura social quando acontece o ingresso na vida escolar. Esse é um processo duradouro, que se mantém por meio de uma cadeia de

101 ZORNIG; LEVY, 2006. p.30.

102 GUEDENEY, A.; LEBOVICI, S. *Intervenções psicoterápicas pais/bebê*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1999. p. 51

conexões, que dá ao evento seguinte um estatuto próprio e, paralelamente, imbricado ao anterior, formando o tecido simbólico e ritual subjacente à vida escolar.

A saída da criança de casa e a entrada na escola é um marco no seu desenvolvimento, indicando a primeira grande ruptura da família para ingresso em um grupo mais amplo de pessoas com as quais vai constituindo as identificações. A criança traz marcas da cultura familiar instituídas a partir das relações que foram estabelecidas para a sua sobrevivência e que mais tarde transformam-se em representações de objetos internos; ela necessita do apoio dos adultos, pais e cuidadores, para que esse processo ocorra.¹⁰³

É notório que cerimônias de ritos de passagem na vida escolar e acadêmica (especialmente a formatura) marcam o término de uma realidade e estatuto, e colocam o indivíduo em uma situação de indeterminação, que se estende até a assunção de um novo estatuto. Essa dinâmica mantém o ciclo contínuo da criação, da agregação e da desagregação. Segundo McLaren¹⁰⁴, “embora tenhamos desejo de permanência, a vida social é sempre mutável. O mesmo se aplica aos sistemas rituais”. Ainda que o progresso exija mudança e passagem de uma realidade à outra, os ritos têm o escopo de manter e preservar os valores e as noções de vida, mundo, sociedade e indivíduo que o grupo possui. O autor demonstra a importância e a função social das práticas simbólicas realizadas na escola, as quais se configuram em recurso instrumental para afirmação das leis, ordem e filosofia da instituição e do grupo.

Tendo sido feitas as cerimônias convenientemente ou não, há eventos na vida escolar que são pontuais na efetivação de rupturas que oportunizam acesso a vivências impossíveis até aquele momento. Exemplo de experiência de passagem de um estado a outro é a alfabetização, uma vez que aprender a ler é mais amplo que dominar o letramento, pois conjuga competências de “ler” a vida e contextualizá-la. Esse é um marco na vida escolar que, em muitas instituições escolares, é ritualizado e celebrado de maneira inclusiva, chamando pais e comunidade como testemunhas desta nova condição de vida do estudante. Essa corresponsabilidade demonstra o novo estatuto social no qual o estudante se enquadra, tornando-se novo sujeito, capaz de direitos e deveres novos.

103 MAGGI. 2007. p. 160.

104 McLAREN, Peter. *Rituais na escola: em direção a uma economia política de símbolos e gestos na educação*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 78.

O término da vida escolar e o ingresso na vida acadêmica possuem ritos de passagem bem demarcados e ambivalentes. O trote, mesmo que voluntário e desejável por parte do calouro, impõe o seu papel e seu *status* no grupo, ao mesmo tempo em que sublinha a condição e o *status* dos veteranos. A terminologia “trote” remete à ideia da marcha ritmada dos equinos, que é aprendida à custa de disciplina, ensaio e erro, e mantida sob o uso do chicote. Visto por esse prisma, o trote é imposto pelos veteranos que domesticam os calouros, a ponto de rotulá-los de “bixos”, por pressupor que os que entram na universidade sejam mal alfabetizados, portanto, nem mesmo saibam escrever corretamente a palavra bicho.¹⁰⁵ O rito, nessas circunstâncias, contém a tensão entre a agregação do novo membro e a afirmação de sua posição em relação aos demais.

As práticas, recorrentes entre os universitários e os aprovados no vestibular, são marcadas pela ideia de transição entre a condição escolar, que termina, e a vida acadêmica, que está por iniciar. Este trânsito é sinalizado com ritos de passagem: morte, por um lado, e agregação e iniciação, por outro.

Não faltam os excessos que habitualmente acompanham estes rituais: os jantares, as festas e muito álcool. É o momento propício para integrar os novos membros que retomam a sua categoria de humanos ou seres culturais, abandonando a designação de bestas. É preciso recriar o caos primordial para que o mundo nasça renovado. É neste ambiente de recriação do mundo, de início de um novo ciclo, que os novos membros desta sociedade, que é a academia, são finalmente socializados como membros por inteiro. O uso de objetos que remetem para a infância por parte destes novos membros tem a ver justamente com esta condição. O debate que hoje se trava em torno dos casos de violência das praxes deve ter em conta a importância deste ritual acadêmico na sua dimensão antropológica.¹⁰⁶

Os ritos comportam tamanha complexidade, que mesmo a terminologia não é unívoca, ainda que apontem para consenso e reproduzam termos consagrados. No entender de Bourdieu¹⁰⁷, ritos de passagem se aproximam de ritos de instituição pela sua função social e o efeito que lhe é consequente. Para o autor, o rito de instituição - como deveria ser chamado - demarca o momento vivencial do sujeito do

105 ZUIN, Antonio Álvaro Soares. *Trote na Universidade: Passagens de um rito de iniciação*. São Paulo: Cortez, 2002. p. 44.

106 TRINDADE, José. *A praxe acadêmica: um rito de passagem*. In: *A Página da Educação*. Porto: António Baldaia, 2003. n. 129, Ano 12, p. 17.

107 BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: O que falar quer dizer*. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 97.

rito, ao mesmo tempo em que o diferencia dos demais, especialmente dos que não ascenderam a esse *status*.

No final de curso, o formando despede-se da vida de estudante e ingressa na vida profissional. Morte e nascimento são conjugados e cedem lugar um ao outro em questão de minutos, por meio de ritos e palavras performativas. Expediente útil e benéfico para processar essas informações, que impõe passagem e mudança estanque na vida do estudante, é a formatura que enquanto formaliza, celebra, fechando a *gestalt* dos eventos que lhe antecederam.

O conjunto de ritos presentes em uma formatura são múltiplos e autônomos em seus significados mitológicos. Mas, sequenciados e ritmados, estabelecem continuidade e unicidade. Porém, como adverte McLaren, “Estamos lidando com processos simbólicos que não se separam em categorias teóricas nítidas, mas que se sobrepõem e tingem umas às outras com nuances de significado.”¹⁰⁸

A formatura escolar e acadêmica reúne muitas realidades e desencadeia uma série de outros eventos, cada um com suas particularidades e interpretações objetivas e subjetivas. Observar esta realidade como evento, meramente pontual e datado, seria reduzir o espectro de abrangência e de mobilização de conteúdos internos dos que estão envolvidos. Há que se fazer uma leitura semiótica dos ritos convencionados e, portanto, aceitos pela sociedade, que acompanham esse itinerário e que, muitas vezes, se obnubila sob sua égide e sob o próprio vocábulo “formatura”.

Os ritos de passagem tem significado social de integração, por meio dos quais os novos membros se submetem à ordem vigente. É possível que, por esta razão, esta tipologia de rito se revista de ambiguidade e sofrimento. Assim como os ritos funerários, a formatura retrata microcosmicamente a necessidade da agregação do grupo, para que os indivíduos não sucumbam pela ruptura da ordem de atividades e relacionamentos que os vinculavam.

Ainda que a transformação e a mudança sejam inevitáveis, o rito alivia a tensão do momento e fornece elementos para que os indivíduos se reorganizem. A

108 McLAREN. 1992. p.37.

formatura, compreendida como processo de luto e significação de morte, aponta para elementos próprios dessas realidades na vida dos indivíduos. No conjunto de ritos apresentam-se, anacronicamente, os estágios de resolução da perda, que, em se tratando de morte física, e não simbólica seria, mais ou menos, sequenciado e ordenado.

2.1.4 Adolescência

De êxodo em êxodo, o ser humano percorre as fases de seu crescimento, abandonando a fase precedente e se lançando àquela que se apresenta. Esta constante migração faz com que, nem sempre, sejam perceptíveis as mudanças fisiológicas, o amadurecimento emocional e as aquisições intelectuais que vão sendo incorporadas à vida do indivíduo. Destoante de qualquer outra fase, a puberdade é marcada por sintomatologia de caracteres internos e externos e socioculturais, que torna perceptível que a pessoa está em fase de transição.

Além disso, não podemos esquecer que é na adolescência que ocorre a morte da criança para o nascimento do adulto, ou seja, é ela uma fase específica de transição, de passagem, onde aparece uma oportunidade de crescimento, mediante a elaboração de um luto, elaboração essa que é facilitada nas culturas por meio dos ritos, como será visto mais à frente.¹⁰⁹

O limite de passagem da infância para a vida adulta é marcada de forma diferente de uma cultura para outra. Também a idade e até as sub-etapas (adolescência e juventude) mudam de um grupo e de um tempo para outro. Assim, há aqueles que entendem que a criança deixa de sê-lo e torna-se jovem, para depois tornar-se adulto, outros entendem que da infância se passa para a vida adulta, outros, especialmente no momento histórico atual, entendem que, com a puberdade, a criança torna-se adolescente, depois jovem e depois adulto.

A duração do período é determinada por instituições sociais e pelo grupo social: o comportamento adolescente é culturalmente determinado. É a

109 SILVA, André; SOARES, Dulce. A orientação profissional como rito preliminar de passagem: sua importância clínica. In: *Psicologia em Estudo*, Maringá, 2001. v. 6, n. 2, p. 406.

época de ajustamento sexual, social, ideológico e de luta pela emancipação dos pais.¹¹⁰

Os adolescentes inventam seus próprios ritos para impor sua mudança de condição e impor status de adulto, rompendo com a caracterização de crianças que lhe era impingida pela sociedade e pela família. Esta ruptura é das mais visíveis, uma vez que vem associada à mudança de comportamento e reafirmação da têmpera e caráter do indivíduo. Rebelia e contestação dos valores do grupo em que está inserido é paradigma desta fase de transição. Há que se ressaltar que a transição normal e saudável dessa etapa de vida, ainda que comporte o elemento de contestação, é uma fase em que indivíduo experimenta suas potencialidades e atos decisórios, fortalecendo sua identidade e impondo-se como autônomo frente aos adultos que lhe precederam. Porém, ele não exclui sua vida pregressa nem nega, indefinidamente, os conteúdos que lhe foram outorgados no passado.

Frente à revolução fisiológica que sofre, o jovem torna-se preocupado com a maneira pela qual os outros o percebem. Na afirmação a maturidade começa, com a identidade estabelecida, o indivíduo aparece integrado, independente, podendo manter-se por si mesmo, sem repudiar o passado.¹¹¹

É natural, ao longo desse processo do desenvolvimento biopsicossocial do indivíduo, ocorrerem situações marcantes que traduzem essa ruptura em novas realidades e percepções sobre a sua existência, consideradas como rituais de passagem da adolescência. Culturalmente a transição da infância para vida adulta é marcada por sinais e eventos que demonstram a passagem da condição desta pessoa para outro grupo, com direitos e deveres próprios desta condição. Abramovich¹¹² entende como natural que haja situações que demarquem as rupturas que se dão neste progresso biopsicossocial. Assim, acontece no Bar Mitzvá e Bat Mitzvá¹¹³ para meninos e meninas judeus, ou na festa dos 15 anos para as meninas-moças, em geral.¹¹⁴

Não é de se estranhar que os jovens submetidos a esses rituais, façam-no de maneira silenciosa e felizes. Equivalente a um parto, representa o início para uma nova vida, o nascimento social e a fecundidade daquela

110 MANNHEIM, 1973 apud MEIRA, 2009. p.192.

111 ERIKSON, 1950 apud MEIRA, 2009. p. 196.

112 ABRAMOVICH, Fanny (Org.) *Ritos de passagem de nossa infância e adolescência*: antologia. São Paulo: Summus, 1985.

113 ZAILLER, Liane Gotlib. Bar e Bat Mitzvá – marcos para a vida judaica. In: *Jornalík*, São Paulo: Jornalík, 2006. n. 41, p.4-5.

114 REIS, Luciana Vasconcelos. Para ser marcante tem que ser iluminada! In: *Revista Plano Brasília*. Brasília: Plano Brasília, 2009. n.63, ano 7. p.14-17.

sociedade, perpetuando os costumes e crenças, permitindo a distribuição da herança sociocultural. Carregado de coerência simbólica, permite o abandono, a morte simbólica da vida nua), enquanto simples corpo vivente.¹¹⁵

Apesar de muitos autores e especialistas entenderem que a passagem da infância para a adolescência é perceptível e acentuada por eventos socioculturais que marcam essa transição, outros pensadores, como Balandier, discordam e entendem que essa mudança seja suficientemente demarcada pelas instituições sociais.

A condição de ser adulto parece distanciar-se pela ausência de demarcações institucionalizadas: (...) os jovens vivem sua situação com crescente insegurança – pois os processos “iniciáticos”, que assegurariam seu inserimento na ordem social e cultural dos adultos, desapareceram há muito tempo.¹¹⁶

Celebrados suficientemente ou carecendo de ritualização e simbolismos culturais, a passagem da infância para a vida adulta causa, indubitavelmente, um movimento interior que requer demanda psíquica severa do indivíduo. A absorção de múltiplas reordenações psicofísicas, como a dificuldade de se reconhecer em um corpo que sofre mudanças drásticas e emoções novas e contraditórias, exige do púbere vivenciar lutos de vários aspectos de sua vida.

Dos lutos desta fase, destaca-se o luto pelo corpo e pela bissexualidade infantil, e a conseqüente integração das transformações ocorridas, juntamente com a exigência de controle sobre pulsão sexual; o luto pelos pais da infância, idealizados e heroicizados; o luto pela dependência financeira e, em contrapartida, a administração do ônus inerentes à independência; o luto pelo impasse e indecisão para definir-se como criança ou como adulto.¹¹⁷

A migração de um estágio de vida para uma nova condição como a que se realiza ao final da infância, expõe a busca que o ser humano tem pela conquista de sua identidade e desvela o processo de subjetivação que, ao longo da vida, será sempre mais reafirmado.

115 AGAMBEN, 2002 apud MEIRA, 2009. p.194.

116 BALANDIER, 1976 apud MEIRA, 2009. p. 198.

117 SILVA; SOARES, 2001. p.406.

2.1.5 Passagem da vida de solteiro à de casado

No processo de desenvolvimento do ser humano, as relações afetivas são identificadoras da maturidade ou imaturidade do indivíduo. Via de regra, na maioria das sociedades, os relacionamentos amorosos tendem ao **casamento**.

O casamento encontra-se em quase todas as sociedades e simboliza uma alteração irreversível da situação social do casal que, provenientes de duas famílias ou dois ramos da família, une-se para formar uma terceira.¹¹⁸

Independente das especificidades culturais, o casamento delimita uma fase da vida de outra, fazendo com que os noivos mudem de condição social e estado civil. Novamente ocorre o fim de um *status* para iniciar outro, reafirmando a transitoriedade da vida e dos estados de ser.

Ter ou não ter filhos pode ser uma opção do casal desde o início do relacionamento, mas certamente se constitui numa das questões do contrato matrimonial, já bastante matizada por mandatos familiares dificilmente apreendidos em sua totalidade. O nascimento de um filho marca o início de um novo ciclo vital¹¹⁹

O ingresso de mulheres casadas no mundo do trabalho verificou-se, de modo ostensivo, após a segunda guerra mundial, acarretando sobre a mulher novos modos de estresse que, com a **gravidez** e o nascimento dos filhos, tende a se agravar. De lá para os dias atuais, mudanças substanciais ocorreram no interior das famílias, no modo de se relacionar dos jovens casais e que incidiram em novas possibilidades de resolução para esses conflitos. Mesmo os avanços da tecnologia favoreceram para que a mulher casada consiga equacionar suas funções dentro e fora de casa.

Apesar dos progressos, as mulheres não se reconhecem isentas de sofrerem com exigências externas e, especialmente, internas quando do nascimento de um filho. Transformações significativas acontecem na vida da mulher, em todas as suas dimensões (física, psíquica e socialmente), e que exigirá dela novos rompimentos para que a homeostase familiar se mantenha.

118 LEITE, Miriam M. *Retratos de família: leitura da fotografia histórica*. 3 ed. São Paulo: EDUSP-FAPESP, 1993. p.111.

119 SERRA, Dayse. Autismo, família e inclusão. In: *Polêmica*. Revista Eletrônica. Rio de Janeiro: Lipis. Vol. 9, No 1. 2010. p. 42.

É nesse cenário que fica a cargo da mulher a paralisação da vida profissional e a manutenção das tarefas dos demais membros. A família costuma ter sua renda reduzida em razão da permanência da mulher em casa e as despesas aumentadas, já que os gastos com terapias e tratamentos específicos duram por quase toda a vida da criança.¹²⁰

O nascimento de um filho exige reorganização familiar que, por sua vez, desestabiliza o ritmo familiar e conjugal e confere ao movimento interior dos pais um senso inédito de ser no mundo. Estas mudanças, mesmo que desejadas, implicam uma reedição dos próprios valores e hierarquia de necessidades, causando mudanças e evidenciando a provisoriedade das realidades cotidianas.

Antes de nascer, e mesmo antes da gravidez, o filho já detém uma série de expectativas dos pais. Sonhos e projeções são sempre positivas, sendo o sucesso do filho também a extensão do sucesso dos pais. Mas estas expectativas são frustradas quando nasce um filho portador de deficiência, ou quando é adquirida ao longo de seu processo de desenvolvimento. Nestes casos, os pais têm que elaborar **o luto pelo filho perfeito**.

As histórias das famílias que possuem um filho com necessidades especiais são muito semelhantes. A frase “não importa se é menino ou menina, e sim que venha com saúde” está presente em muitos ciclos de conversa nos quais há a presença de uma grávida. Para Buscaglia (1993), a deficiência não é algo desejável, e não há razões para se crer no contrário. Quase sempre causará sofrimento, desconforto, embaraço, lágrimas, confusão e muitos gastos financeiros.¹²¹

Os pais são tomados por sentimentos ambivalentes quando se deparam com a condição inesperada do filho esperado, que nasce com alguma deficiência. O elemento estressor é constante na vida dos pais desde o recebimento da notícia e se faz presente em todas as etapas de desenvolvimento da criança. A frustração se mantém pela expectativa renovada em cada início de fase do desenvolvimento. As mais nítidas são as passagens da fase pré-operacional para a escolarização e do convívio reduzido do âmbito familiar para a socialização. Serra¹²² pontua que a exclusão social é marcante e contínua, fazendo com que os pais mantenham a expectativa de cura do filho, advindo conseqüente frustração, quando esta não se confirma.

120 SERRA, 2010. p.45.

121 SERRA, 2010.p. 43.

122 SERRA, 2010.p. 43.

Um filho que nasce com características distintas do padrão culturalmente conhecido como normal rompe com representações anteriores e instala uma crise de identidade grupal. E, devido às inúmeras dificuldades encontradas para a inclusão social da pessoa com deficiência, a marginalização a ela imposta se estende para toda a família, que passa a ser estigmatizada por contaminação.¹²³

2.1.6 Separação

Nem todas as mudanças de *status* social e condições de vida acontecem em meio a decepções e constrangimentos emocionais, mas processam-se espontaneamente e, esporadicamente, silenciosa e imperceptivelmente, quando não focadas atentamente. Contrário a essas possibilidades é o que acontece quando as transformações são impostas por ruptura de relacionamentos interpessoais, mormente, separações e divórcios.

Sofrimento psíquico e estresse emocional são consequências imediatas à separação, e muitas vezes, as antecedem. E, segundo especialistas, o luto pela separação pode estender-se por anos, da mesma forma e proporção que o luto por morte, com um agravante: a autoestima sofre forte abalo e tende a demorar para recuperar-se.

Uma das frequentes causas do estresse emocional é provocada pela ruptura matrimonial ou o fim da convivência, que é qualificada por Rojas Marcos em seu livro *La pareja rota* como uma “das mais traumáticas, amargas e penosas que podem sofrer os seres humanos”.¹²⁴ (Tradução nossa).¹²⁵

Nas últimas décadas, o aumento das separações e divórcios tem desencadeado grande avanço no índice de transtornos emocionais, vinculados à

123 GLAT, 2004 apud SERRA, 2010. p.54.

124 MARTÍN, B. González. La mediación familiar: una intervención para abordar la ruptura de pareja. In: *MEDIFAM*. Madrid: Mediadora Familiar, 2001. v. 11, n. 10, p. 615.

125 Una de las frecuentes causas de estrés emocional viene provocada por la ruptura matrimonial o cese de la convivencia, experiencia que es calificada por Rojas Marcos en su libro *La pareja rota* como una de “las más traumáticas, amargas y penosas que pueden sufrir los seres humanos”

morte, presentes na vida dos ex-cônjuges e dos filhos destes casais.¹²⁶ A criança reflete e, ao mesmo tempo, assimila a realidade do contexto familiar, impondo-se como catalisadora dos conflitos que ali reinam; esta condição do ser infantil expõe-na à tensão psíquica e emocional dos pais.

A criança traz marcas da cultura familiar instituídas a partir das relações que foram estabelecidas para a sua sobrevivência e que mais tarde transformam-se em representações de objetos internos; ela necessita do apoio dos adultos, pais e cuidadores, para que esse processo ocorra.¹²⁷

Ainda que a morte não seja concreta e física, a repercussão da experiência de rompimento de relações afetivas produz efeitos semelhantes, e os elementos psíquicos, presentes nesses quadros, são equivalentes ao processo de elaboração de luto, seja entre casados ou namorados.¹²⁸ Ansiedade e consternação são manifestações presentes no processo de separação de entes queridos e nas perdas originadas pela desagregação familiar. A separação, frequentemente, impõe o timbre do fracasso ante a falência de projetos de estabilidade e segurança emocional. Caterina apresenta que independente de quem tenha tomado a iniciativa da separação, ambos sofrem com ela, havendo “semelhanças marcantes com processo de luto, só que sem que a morte concreta tenha ocorrido”.¹²⁹

O vínculo é um investimento afetivo e quanto maior este investimento, maior energia necessária para este desligamento. As dependências físicas ou psíquicas são fatores que podem agravar o desligamento com o objeto amado.¹³⁰

Desde a separação e, independente do reordenamento desejado e adquirido, conseqüente ao evento, a fenomenologia é de perda de vida – da pessoa, do parceiro e do *leitmotiv* de viver.

2.1.7 Crise de meia-idade

No decurso da existência, as pessoas vão se instrumentalizando para lidar com as perdas que as transições originam. Desta forma, com o avanço da idade, a

126 LÓPEZ, Isabel Domínguez. La nueva realidad familiar: su incidência en la infância. In: *Apuntes de Psicología*. Cádiz: Universidad de Sevilla, 2005. v. 23, n. 2, p. 209-218.

127 MAGGI, 2007. p.160.

128 KOVÁCS, Maria Júlia. A morte em vida. In: BROMBERG, M. et al (Orgs.). *Vida e morte: laços da existência*. (p. 11-33). São Paulo: Casa do Psicólogo, 1996.p. 14.

129 CATERINA, Marlene de Carvalho. *Luto Adulto: Fatores Facilitadores e Complicadores no Processo de Elaboração*. 40 f. Trabalho de Conclusão de Curso. Curso de Aprimoramento de Lutos e Perdas do Instituto de Psicologia. São Paulo:4 estações, 2007. p. 32.

130 KOVÁCS, 2002 apud CATERINA, 2007. p.9.

aquisição destes meios torna o viver mais tranquilo e menos exposto ao estresse que assola a idade mais jovem. Isso não significa que as representações de transitoriedade da vida e provisoriedade das realidades estejam superadas, ao contrário.

Uma fase de transição muito exigente e que, se não for bem vivenciada e amparada, pode trazer repercussões severas, é a chamada “crise de meia-idade”. Na mulher, ela acontece acompanhada com a sintomatologia da menopausa e precedida pelo climatério que, até algumas décadas atrás, não era suficientemente estudado e nem considerado como fase pertencente ao processo de desenvolvimento humano.

Uma forma de abordá-lo, que parece promissora, é considerar a fase de menopausa como um momento de “crise de desenvolvimento” (crise caracterizada pela mudança das tarefas psicológicas e dos papéis sociais).¹³¹

Segundo Rostosky e Travis¹³², quando comparadas ao homem, as mulheres são consideradas “o outro” em relação à normalidade, pois, enquanto os homens de meia-idade sofrem alterações hormonais e estas são vistas como “normais”, a mesma realidade nas mulheres é entendida como patológica. A menopausa é entendida como síndrome (irregularidades menstruais, ondas de calor, enxaqueca, depressão), sendo que em todas as idades as mulheres estão propensas a ter alguns destes sintomas, e não só na menopausa. Por último, as mulheres são apresentadas como fracas e impotentes em relação ao médico e à autoridade científica, que definiu a menopausa como síndrome, e em relações ao médico determina o que ela é e como deva ser vivenciada.

Enquanto a menarca é celebrada pela família e sociedade como indicativo de saúde e estatuto de qualidade de vida, a última menstruação é, eventualmente, reconhecida pela mesma sociedade e cultura como declínio produtivo e estigma de falência física. Com tão forte imposição social, é compreensível que uma parcela significativa de mulheres passe por esta transição munidas dos mesmos sentimentos e contradições que se afirmam no processo de luto.

131 SOUZA, Carmen Lúcia. Transição da menopausa: a crise da meia idade feminina e seus desafios físicos e emocionais. In: *Revista Brasileira de Terapias Cognitivas*. Rio de Janeiro: SBTC, 2005. v.1, n.2, p. 87.

132 ROSTOSKY, S.; TRAVIS, C. Menopause and sexuality: ageism and sexism unite. In: TRAVIS C.; WHITE J.W. (Org.) *Sexuality, society and feminism*. Washington: APA, 2000. p.89.

Na década de cinquenta, Erikson também já havia considerado os aspectos positivos e negativos das situações de crise ao postular que, na caminhada da infância à velhice, o ser humano passa por diferentes estágios de desenvolvimento psicológico e a transição entre eles é sempre mediada por crises. Essas crises, que foram chamadas por Erikson de “crises de desenvolvimento”, são caracterizadas pelas mudanças das tarefas psicológicas e dos papéis sociais que marcam a passagem de um estágio a outro.¹³³

A crise da meia-idade é prenúncio da tomada de consciência do envelhecimento e a contundente perspectiva da morte. Morte e vida, provisoriedade e estabilidade estão em constante tensão na existência humana, e sempre que a provisoriedade prevalece, o senso de morte emergente e a necessidade de luto se apresentam. O êxodo do viver humano atinge esfera dramática quando vislumbra o percurso feito e reconhece que do itinerário, menos da metade há por ser transitado. Envelhecer requer coragem.

2.1.8 Envelhecimento

Na obra *Saber envelhecer*, Cícero¹³⁴ ensina que “uma vida tranqüila, honorável e distinta pode do mesmo modo levar a uma velhice pacífica e suave.” Viver é estar em constante aprendizado e o desenvolvimento deve acontecer durante todo o percurso da vida. Mas quem não aprendeu ao longo da vida sofre duramente a transição final, quando esta se aproxima.

[...] devemos nos envolver de todo o coração nos acontecimentos do envelhecimento. Isto requer curiosidade e coragem – neste caso, coragem para deixarmos para trás velhas idéias [sic] e nos deixarmos levar por idéias desconhecidas, deslocando a importância dos acontecimentos que tememos. Ou seja: a coragem de ser curioso.¹³⁵

Destarte, a velhice é vista como fase de grandes dificuldades para o ancião e seu núcleo social, nas várias sociedades em tempos históricos. Porém, a realidade pós-moderna torna o envelhecer ainda mais complexo e temeroso, pois a sociedade

133 SOUZA, 2005. p. 91.

134 CÍCERO. Marco Túlio. *Saber envelhecer*. Porto Alegre: L&PM, 1997.p. 15.

135 HILLMAN, J. A força do caráter. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.p. 19.

vive sob a égide da efemeridade, na qual, para manter-se, há que ser produtivo e jovem, uma vez que a mais-valia e a meritocracia são as ideologias vigentes.

O individualismo requer dos cidadãos independência e agilidade de adaptação às mudanças, que rapidamente ocorrem. E os avanços tecnológicos não são dominados por todos os que são da geração anterior à atual. Enquanto a sociedade valoriza a informação, os idosos condoem-se com a perda da memória e do senso de continuidade histórica reinante.

A sociedade de produção valoriza a beleza, a eterna juventude e a longevidade, mas não aceita o longo com características de idoso. Com este panorama, envelhecer é malvisto, e, portanto, tenta-se evitar com os meios que estão disponíveis. Diante de tais pressões sociais, envelhecer tornou-se vergonhoso e, portanto, excludente, fazendo com que a pessoa que vive essa transição da vida adulta para a velhice tenha um sentido de morte simbólica pela ameaça ao sentido de pertença à sociedade, com igualdade de direitos.

Em reação à discriminação e exclusão do idoso, impõem-se eufemismos para designá-lo. Da parte dos que estão em processo de envelhecimento, eles negam a passagem do tempo e transvestem-se de jovens, pelo uso de linguagem, modos e moda juvenis. Outros se tornam hostis e projetam suas frustrações naqueles com quem convivem, e há ainda os que sucumbem e resignam-se, esclerosando-se na nostalgia, por não terem capacidade de reeditar sua história, tornando-se depressivos.

O essencial é usar suas forças com parcimônia e adaptar seus esforços a seus meios. Então não sentimos mais frustração nem fraqueza. Conta-se que Mílon fez sua entrada no estádio de Olímpia carregando um boi sobre os ombros. O que vale mais? Ter esse vigor físico ou aquele, inteiramente intelectual, de Pitágoras? Em suma, usemos tal vantagem quando a tivermos e não a lamentemos quando ela desapareceu. Acaso os adolescentes deveriam lamentar a infância e depois, tendo amadurecido, chorar a adolescência? A vida segue seu curso muito preciso e a natureza dota cada idade com qualidades próprias. Por isso a fraqueza das crianças, o ímpeto dos jovens, a seriedade dos adultos, a maturidade da velhice são coisas naturais que devemos apreciar cada uma em seu tempo.¹³⁶

Ressignificando as perdas acumuladas ao longo da vida, pode o idoso superar o sentimento de inutilidade, pois as perdas não assimiladas e os lutos não elaborados ao longo da vida aniquilam a possibilidade de envelhecer e viver a velhice com qualidade. Epimeleia é a profilaxia necessária para viver bem cada uma das fases da vida, independente da especificidade da faixa etária, sabendo, ao mesmo tempo, que esta será transitória e que sua passagem é questão de tempo.

2.1.9 Aposentadoria e desemprego

A aposentadoria é uma ruptura significativa na história individual, pois implica mudança radical da organização do tempo, das entradas financeiras e, especialmente, vem carregada de valor simbólico, pois altera o papel social desempenhada até este limite. Uma vez afastado do meio produtivo habitual, a tendência é buscar uma reorganização espacial, temporal e de identidade, quando esta aposentadoria acontece tardiamente e alcança o adentrar da terceira idade. “A aposentadoria é o momento de reestruturação da identidade pessoal e o estabelecimento de novos pontos de referência”.¹³⁷

Muitas vezes parece óbvio que, em alguns casos, a aposentadoria seja uma forma de libertação de uma atividade que tenha sido desagradável e insatisfatória e o indivíduo queira simplesmente descansar ou experimentar uma sensação de liberdade. Entretanto, essas supostas férias não terão fim e as pessoas tendem a se sentirem vazias, sem saber o que fazer depois de descansar.¹³⁸

Beavoir¹³⁹ entende que o idoso é beneficiado, em vários aspectos de sua vida, com a manutenção de uma rotina de trabalho, pois "sentindo-se ativo e útil, ele há de escapar ao tédio e à decadência." Porém, é notório que não só os idosos, mas todos aqueles que se afastam radicalmente do ritmo laboral, e não se inserem em um trabalho alternativo, sofrem física e psiquicamente em decorrência da demanda social e do movimento interior que clama por ritmo e utilidade.

137 RODRIGUES, Carlos Alberto da Silva et al. Aposentadoria precoce e inflexão de carreira: um estudo exploratório. In: *IV Congresso Nacional de Excelência em Gestão*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2008. p. 9.

138 FRANÇA, Lúcia Helena. Preparação para a aposentadoria: desafios a enfrentar. In: VERAS, Renato (Org.). *Terceira idade: Alternativas para uma sociedade em transição*. Rio de Janeiro: Relume Demará / UnATI, 1999.p.19-34.

139 BEAVOIR, Simone. *A velhice*. As relações com o mundo. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.p. 246.

Uma coisa que impulsiona o homem a uma atividade frenética é o terror pela própria morte. Esta afirmação confirma o resultado repentino da morte de pessoas idosas que deixam o posto de trabalho, descontinuando suas atividades aplicadas durante toda a vida, ou seja, a morte do vínculo do homem com sua ferramenta de trabalho, levando a morte em si, expressa pelas pessoas que convivem com o enlutado "... ele foi morrendo aos poucos quando parou de trabalhar."¹⁴⁰

A associação entre aposentadoria e fim de vida é subliminar para a maioria das pessoas, o que torna estressante a inflexão do trabalho e a transição para esta nova condição de vida. Porém, o afastamento temporário e indefinido do trabalho também gera sensação de finitude e requer instrumentos de elaboração de uma morte simbólica. Demissão e desemprego, além de se constituir em problema social, se configuram, individualmente, em elemento desestruturador de autoimagem do trabalhador, com sério risco para o equilíbrio psíquico. Estar desempregado coloca a pessoa em condição de instabilidade, ameaçando o equilíbrio doméstico, tanto emocional quanto financeiro. Por isso é realidade temida e tida como um tipo morte. Seu impacto é semelhante à morte de um parente e requer compreensão e atitude para que o abalo produzido não faça o indivíduo desconsiderar a possibilidade de reintegração no mercado de trabalho e nas relações sociais. Os ciclos do desenvolvimento humano comportam mudanças e transformações que alcançam todas as pessoas, as quais incidem de maneira mais drástica em uns que em outros, porém todos vivenciam este processo. Porém há rupturas e lutos que não são extensivos a todos, por isso, a compreensão e a solidariedade nem sempre é demonstrada em favor daqueles que estão em tais situações.

2.1.10 Doença e amputação

Na sociedade e em tempos em que são priorizadas a competência e a produção, adoecer é ser exilado do ambiente em que a vida acontece, especialmente porque a doença implica dependência e sujeição a outras pessoas, deixando implícito o grau de secundaridade em que a pessoa está colocada. A todo custo, a doença é evitada e, quando não se alcança esse sucesso, ao menos é disfarçada.

140 CATERINA, 2007.p. 5.

O desenvolvimento do capitalismo transformou o corpo humano em um instrumento de produção. Adoecer nesse contexto significa deixar de produzir, o que significa vergonha da inatividade, que deve ser oculta do mundo social.¹⁴¹

Além de trazer a noção de fraqueza ante o grupo social em que o indivíduo está inserido, a doença traz em seu bojo um alerta para a finitude da vida e a provisoriidade da autonomia do sujeito. Isto é, ainda que inconscientemente, o mais temido. Ao adoecer, a pessoa encontra-se diante de uma ruptura com a vida em sua plenitude e isto lhe remete à consciência de sua mortalidade.

A doença também é um tipo de morte. Em outras épocas, a doença teve uma fase glamourosa (por exemplo: a tuberculose): "a doença era vista como um refinamento, o sofrimento dignificando o homem" (Kovács, 1996, p. 21). Atualmente, ela é vista como fraqueza e punição, tendo em vista a interrupção à produção. De qualquer forma, a doença coloca o indivíduo em contato com sua fragilidade e finitude; ou seja, ele é afastado das suas atividades rotineiras, pode sofrer paralisias, mutilações, enfrenta muitas vezes a dor ao longo do tratamento e percebe-se enquanto ser mortal.¹⁴²

Eventualmente, em decorrência do adoecer, a pessoa confronta-se com nova transformação, que exigirá esforço para vivenciar luto e morte, decorrente da perda de um órgão ou membro. A amputação é multifatorial e pode se dar em decorrência de traumatismos, acidentes ou degenerações, porém, é característico do processo que a pessoa amputada tenha que lidar com a finitude da vida ao ter que considerar que uma parcela de si entrou em óbito.

A comunicação sobre a amputação desperta o sentimento de perda e luto (Cavalcanti, 1994), compara-se a perda do membro com a perda de uma pessoa querida.¹⁴³

Em algumas situações, para potencializar a assimilação da perda e elaborar o luto, o membro perdido é protagonista de um rito de passagem, incluindo funeral, féretro e deposição em túmulo, com lápide pertinente¹⁴⁴. Tais ritos não são apenas dramatizações, mas mecanismos que possibilitam o enlutado de escoar sua dor, uma vez que a sociedade, de modo geral, não avalia a real dimensão do sofrimento que esta transformação gera.

141 COMBINATO, Denise Stefanoni; QUEIROZ, Marcos de Souza. *Morte: uma visão psicossocial*. Estudos de Psicologia, Natal: Print version, 2006. v.11 no.2, 2006. p. 210.

142 COMBINATO; QUEIROZ, 2006. p. 212.

143 MACEDO Gabarra, Letícia; CREPALDI, Maria Aparecida. Aspectos psicológicos da cirurgia de amputação. In: *Aletheia*, n. 30, p. 59-72. Canoas: Universidade Luterana do Brasil, 2009.p. 64.

144 TOMATES VERDES FRITOS. Produção de Jon Avnet e Jordan Kerner. Direção de Jon Avnet. Roteiro de Fannie Flagg e Carol Sobieski, baseado em livro de Fannie Flagg (*Fried Green Tomatoes*). EUA: Universal Pictures, 1991. VHS (124 min), color.

Contudo, o luto pela perda do membro não é aceito socialmente como o luto pela morte de um ente querido, visto que a sociedade não espera que o indivíduo fique enlutado pela perna como ficaria por sua esposa.¹⁴⁵

Ainda que cultural e socialmente o processo de luto por um órgão, membro ou parte do corpo não seja aceito – e até mesmo por isso –, pesquisadores têm acompanhado pessoas imersas em tais situações comprovando que pessoas amputadas sofrem o estresse equivalente ao que ocorre com a morte. Macedo e Crepaldi apresentam os resultados da pesquisa de Gallagher e Maclachlan¹⁴⁶ que demonstra que pessoas amputadas no período pós-cirúrgico experimentam sentimento de desolamento e estresse “equivalente à adaptação ao processo de luto pela perda de algo precioso”. Não apenas o luto pela amputação não é aceito socialmente, mas o próprio amputado, ao longo de sua vida, eventualmente, experimenta a rejeição. A exclusão social vivida por pessoas amputadas e portadoras de deficiência assemelha-se à condição de *paroikos*, na qual mesmo vivendo em uma sociedade não se sente, nem é aceito como parte dela, como se fosse posto de lado e vivesse ao lado (para) da casa (*oikia*), nunca dentro dela.

2.1.11 Migração

A constante mutabilidade das realidades sociais que marcam, globalmente, as sociedades atuais, causa impacto no estilo de vida e na concepção de ser-no-mundo do ser humano contemporâneo. Se, em outros séculos, a mobilidade humana acontecia por ondas e em espaços geográficos definidos, hoje pessoas do mundo todo estão em trânsito, alternando-se na ocupação dos mesmos espaços. Migração e mobilidade dentro do próprio território não são empreendidas, normalmente, por espírito aventureiro ou ideais quiméricos, mas, forçosamente, por buscarem meios para garantir a sobrevivência e o amparo familiar. O êxodo, em tais condições, é envolvido por ruptura de relacionamentos, afastamento e desagregação familiar, provocando em quem migra - e em quem fica - uma

145 PARKES, 1998 apud MACEDO; CREPALDI, 2009. p. 63

146 GALLAGHER, P.; MACLACHLAN, M. *Adjustment to an artificial limb: a qualitative perspective*. Journal of Health Psychology. Dublin: Trinity College, v.6, 85-100. 2001.

sensação de perda e morte. Kepler¹⁴⁷ afirma que “o migrante está sempre de luto quando tem que deixar para trás a família e as amigadas.”¹⁴⁸ (Tradução nossa).

A morte não é só física quanto simbólica. Esta morte simbólica para o indivíduo pode ser muito mais sofrida, pois ela pressupõe a certeza de uma imortalidade no sentido corporal. No entanto, gera menos horror se esta não for percebida. Mas com certeza será vivenciada a cada minuto, sendo consciente ou não.¹⁴⁹

Se, por um lado, o intercâmbio cultural e a aproximação com outros povos enriquece a vida e a cosmovisão do indivíduo, por outro, corre o risco da despersonalização, quando esta ocorre não por opção, mas como um êxodo necessário à manutenção da vida. Sob estas condições, o migrante torna-se um cidadão do mundo e, ao mesmo tempo, um expatriado. A vulnerabilidade em que vivem os imigrantes, o boicote social que sofrem e o ciclo vicioso, em que se enredam, muitas vezes, fazem com que o viver lhes seja insuportável e o regresso, adiado sempre mais, na esperança de mudança nas condições de vida, trabalho e moradia.

Para Morin, “a afirmação da individualidade se constrói por meio das participações” (1970, p.91), mas ela também é perdida quando o indivíduo sente o horror da morte, “quanto mais ele é afetado pela morte, tanto mais descobre que ela é a perda irreparável da individualidade” (1970, p.33). A perda da individualidade através da morte simbólica é o não existir enquanto homem perante aos outros homens.¹⁵⁰

As condições de vida dos imigrantes são precárias, insalubres e, com frequência, seus direitos são negados e sua segurança ameaçada. Atualmente, se registra no mundo do trabalho a utilização maciça de mulheres e imigrantes para serviços manuais, humildes e mal pagos. Estes trabalhadores caracterizam a mão-de-obra que sustenta o sistema econômico global, mas não representam a economia, por serem trabalhadores da extremidade inferior da economia corporativa e, portanto, não valorizada.¹⁵¹ Esses *paroikoi* dos dias atuais sofrem a opressão e a exploração não menos dura do que fora em outros tempos, visto que, para sobreviver em um país estrangeiro, submetem-se a trabalhos em regime quase

147 KEPLER, David Ungerleider. In: *Fronteras, ¿Muros o puentes?* Actas del Primer Fórum Internacional sobre Migración y Paz. New York: Scalabrini International Migration Network, 2009.p. 65.

148 “El migrante está siempre de luto cuando tiene que dejar atrás la familia y las amigadas.”

149 MOURA, Hudson. O Exílio e a Morte Simbólica no cinema e na literatura popular dos Homens que Viraram Suco. In: *Biblioteca on-line de ciências da comunicação*. Cavilhã: UBI - Universidade da Beira Interior, 2005. p.2. Disponível em: <<http://bocc.ubi.pt/pag/moura-hudson-exilio-morte-simbolica.html>>. Acesso em: 22 mar. 2011.

150 MOURA, 2005. p.4.

151 SASSEN Saskia. The Global City: Strategic Site, New Frontier. In: *Managing Urban Frontiers: Sustainability and Urban Growth in Developing Countries*. KAINER, Marco, KOLL-SCHRETZENMAYR, Martina; SCHMIND, Willy A. Burlington, VT: Ashgate. 2005.p. 82.

escravo, no qual o salário que recebem supre, apenas, o necessário para sua sobrevivência. Como agravante tem ainda a ojeriza e o desrespeito de outros trabalhadores nativos, que se sentem rivalizados pelo uso de mão-de-obra estrangeira.

SASSEN (1988) assinala que o capital externo, quando chega em determinado país, produz uma certa desarticulação nas formas e relações de produção locais, gerando, em alguns casos, fluxos migratórios que se dirigem aos países de origem desses capitais. Como o capital estrangeiro não chega sozinho, e, como toda corrente migratória produz outra em sentido contrário, era de se esperar que, se SASSEN está correta, esse movimento de capitais produza imigração e emigração internacional.¹⁵²

No artigo *Migrantes Estrangeiros: uma ameaça ao mercado de trabalho dos nacionais?* Oliveira, com base em dados estatísticos e demográficos do IBGE, demonstra que esta concepção grassa, também, no Brasil. E que a mídia presta um desserviço social, abordando a questão migratória como elemento ameaçador ao emprego nacional (o que não é procedente), demonstrando que estas veiculações midiáticas decorrem de um sentimento xenófobo. E diz que os empregos não são ameaçados pelo excesso de contingente estrangeiro, mas, muitas vezes, por falta de qualificação dos que pleiteiam as vagas oferecidas. Estas realidades não afetam só o migrante estrangeiro, como também aquele que migra dentro do próprio país de origem. Para Moura¹⁵³, o sertanejo e o retirante que deixa seu Estado em busca de emprego e melhores salários para ajudar a família que ficou à sua espera, de alguma forma, o faz por ser expulso de sua terra pelas condições adversas de seca, miséria e fome. Comentando sobre o filme *O Homem Que Virou Suco*, Moura diz que o migrante nacional, oriundo do interior, ao entrar em contato com a sociedade das metrópoles, é como que espremido sua identidade é massacrada e sua cultura é desrespeitada. A partir de então, tem que lutar tanto pela sobrevivência quanto por um espaço.

2.1.12 Gentrificação

152 OLIVEIRA, Antônio Tadeu Ribeiro de. *Migrantes Estrangeiros: uma ameaça ao mercado de trabalho dos nacionais?* In: *ISSUP - International Union For Scientific Study Of Population*. 2001. Salvador-BA. p.10. Disponível em: <http://www.google.com.br/#hl=pt-BR&biw=1276&bih=587&rlz=1R2SKPT_ptBRBR404&q=OLIVEIRA%2C+Ant%C3%B4nio+Tadeu+Ribeiro+de.+Migrantes+Estrangeiros:+uma+amea%C3%A7a+ao+mercado+de+trabalho+dos+nacionais%3F+&aq=f&aqi=&aql=&oq=&fp=74fe2030135baac9>. Acesso em: 11. mar. 2011.

153 MOURA. 2005. p.1-6.

Reduzindo ainda mais o espectro da migração, ressalto uma nova tendência, que é o êxodo urbano dentro da própria cidade, fenômeno que há algumas décadas vem sendo registrado, e que cada vez mais tem se notificado das grandes cidades. Depois de um longo tempo em que o subúrbio das cidades foi visto como um lugar negativo e como metáfora do próprio mal, a “gentrificação”¹⁵⁴ desloca a atenção para o que de positivo pode haver nela. Para apreender o significado deste novo modelo migratório e a ideologia deste movimento, precisamos entender as motivações deste modelo migratório.

O crescimento de muitas cidades, depois da II Guerra Mundial determinou o desenvolvimento dos subúrbios. Apesar desta situação caracterizar muitas cidades mundiais, foi nas cidades norte americanas onde o processo teve particular importância. Os apoios estatais à habitação, novos eixos viários e as inovações tecnológicas, diminuíram as distâncias e permitiram novos bens acessíveis às famílias. Os americanos apresentaram grande mobilidade residencial, os motivos da mudança de residência estavam associados às suas necessidades, desejos e aspirações.¹⁵⁵

Irving L. Allen faz uma interpretação sociocultural do fenômeno de “reinvasão dos bairros”, no qual moradores, especialmente da classe média emergente, têm promovido reorganização, urbanização e embelezamento dos bairros. Aqueles que fazem parte deste movimento social primam pelo bom-gosto arquitetônico e superioridade estética do ambiente. Esta utopia da vida na cidade é movimento, no mínimo, ambivalente, pois ocupa espaços da cidade que, até poucas décadas, eram vistos com maus olhos ou desprezados. Ao trazer melhorias, simultaneamente, excluem uma parcela da sociedade de adquirir, habitar ou permanecer morando nestas regiões.¹⁵⁶ Isto se dá por dificuldades e entraves impostos para que pessoas de grupos minoritários comprem e passem a morar na

154 O termo foi usado pela primeira vez pela socióloga inglesa Ruth Glass, no artigo *Aspects of Change*, no ano de 1964: “Um a um, muitos dos quarteirões da classe trabalhadora de Londres têm vindo a ser invadidos pela alta e baixa classe média. Modestos estúbulos e casas de campo de dois andares têm sido alteradas quando o seu contrato de arrendamento inicial termina, tornam-se residências caras e elegantes ... Quando este processo de “gentrificação” começa num bairro avança rapidamente até todos ou muitos dos ocupantes originais da classe trabalhadora serem deslocados e todo o carácter social do bairro é modificado”. (Glass, 1964: 6) Apud XEREZ, Romana. *Dinâmicas do Território: Centralidades e Gentrificação na Área Metropolitana de Lisboa*. VI Congresso Português de Sociologia. *Mundos Sociais: saberes e práticas*. Lisboa, [s.n.], 2008. p.6. O primeiro dicionário a incluir a palavra “gentrificação” foi *Oxford American Dictionary* em 1980, que, assim, define: “[...] movimento de famílias de classe média no interior de determinada área urbana, causando valorização das propriedades e, como efeito secundário, o abandono das famílias pobres da região (...)”. (p.532)”. Apud SOUZA, 2008,18.

155 XEREZ, Romana. *Dinâmicas do Território: Centralidades e Gentrificação na Área Metropolitana de Lisboa*. VI Congresso Português de Sociologia. *Mundos Sociais: saberes e práticas*. Lisboa, [s. n.], 2008. p. 5.

156 ALLEN, Irving L. *The Ideology of Dense Neighborhood Redevelopment*. In: PALEN J. John; LONDON Bruce. *Gentrification, displacement, and neighborhood revitalization*. Albany: State University of New York, 1984. p.45.

vizinhança, bem como pelos elevados preços com que passam a serem cotados esses territórios, o que dificulta a aquisição pelas classes inferiores.

Para as comunidades da classe trabalhadora isso não é uma questão de como integrar a superior classe média branca, mas antes, de como organizar para evitar o roubo sistemático e a destruição da sua comunidade.¹⁵⁷ (Tradução Nossa)¹⁵⁸

Usando de várias estratégias, os grupos majoritários, ou de maior nível aquisitivo, territorializam seus espaços e impedem a permanência dos que não fazem parte dos grupos de interesse. Antigos moradores de bairros e subúrbios, que passaram a ter importância imobiliária, veem-se pressionados a empreender uma migração inversa, deixando o local que estava fixado em busca de moradia alternativa. Esta realidade apresenta a problemática da exclusão social e da retirada de pessoas que não são adequadas para os padrões propostos para a região.¹⁵⁹

Xerez¹⁶⁰ recorda que o processo de gentrificação foi motivo de acirrados debates acadêmicos na década de 1980, por trazer como consequência o deslocamento forçado da população de menos recursos que não podia pagar o preço das casas e imóveis do subúrbio, onde antes era seu ambiente de moradia. Os bairros passaram por reestruturação e recuperação, em vista de atender a demanda imobiliária, dado ao interesse demonstrado por regiões antes desvalorizadas e imóveis não vistos como objeto de desejo imobiliário, especialmente celeiros, barracões e oficinas, que se transformaram em *lofts* (padrão estético paradigmático da gentrificação).

Um a um, muitos dos quarteirões da classe trabalhadora de Londres têm vindo a ser invadidos pela alta e baixa classe média. Modestos estúbulos e casas de campo de dois andares têm sido alteradas quando o seu contrato de arrendamento inicial termina, tornam-se residências caras e elegantes ... Quando este processo de "gentrificação" começa num bairro avança rapidamente até todos ou muitos dos ocupantes originais da classe trabalhadora serem deslocados e todo o carácter social do bairro é modificado.¹⁶¹

Os debates continuam e as opiniões se dividem contra e a favor da gentrificação, na qual cada grupo propõe fundamentos teóricos e práticos para legitimar seu modo de entender o fenômeno. Fato é que este modelo de

157 ALLEN, 1984. p. 62.

158 "For working-class communities, it is not a question of how to integrate the white upper middle class, but rather of how to organize to prevent the systematic theft and destruction of their community."

159 ALLEN, 1984. p.27.

160 XEREZ, Romana. Dinâmicas do Território: Centralidades e Gentrificação na Área Metropolitana de Lisboa. VI CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA. *Mundos Sociais: saberes e práticas*. Lisboa, [s. n.], 2008. p. 6.

161 GLASS, 1964 *apud* XEREZ. 2008. p.6.

reordenamento urbano não é fenômeno que ocorre apenas em grandes cidades, nem somente em alguns países, mas é movimento globalizado e realidade incontestável.

A *gentrificação* num contexto global é encarada como um processo de colonialismo (Atkinson et al 2005) e estes residentes são encarados como uma elite colonial. Estes argumentos são uma crítica feroz às alterações em curso nas cidades resultantes destas mudanças de residentes.¹⁶²

O espaço habitacional de um grupo é mais que a demarcação territorial. É um ambiente em que as relações acontecem e, por isso, carregado de valor simbólico. Ambiente de construção de conhecimento, inserção de valores e partilha de saberes, donde emerge a informação e o resgate da memória histórica e onde pessoas, objetos e estrutura física dão identidade ao grupo.

Zolini¹⁶³ fez uma pesquisa no interior de Minas Gerais e constatou que a gentrificação não é realidade exclusiva dos grandes centros urbanos. Diz ele que, ainda que esta realidade “não seja inexoravelmente danosa ao ambiente urbano, quando encontrada em uma área patrimonial, tende a anular o efeito de paisagem matriz.”

A sociedade de produção poderá aceitar a manutenção de um território de periférico, como oásis de visibilidade folclórica, com mecanismos como a glamourização das favelas, mas, em decorrência do movimento de gentrificação não poupará o subúrbio do assédio da lógica do mercado. Gentrificação, em alguns aspectos, é um modelo de deportação para os dias atuais, carregada de elementos de contato entre os moradores de subúrbio das cidades, especialmente, metrópoles, e o *paroikos* do Antigo e Novo Testamento. Esta realidade faz com que a reflexão sobre o tema permaneça atual e, continue apontando para a condição de provisoriedade das realidades terrestres e mantenha a expectativa escatológica que diz que “nossa cidade está no céu” (Fl 3,20), porque “aqui não temos cidade permanente” (Hb 13,14).

162 XEREZ. 2008. p.7.

163 ZOLINI, Gustavo Pimenta De Pádua. *A inflexão do conceito gentrificação em conjuntos urbanos patrimoniais em cidades de pequeno porte*. 2007. 181f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Arquitetura da UFMG, Belo Horizonte – MG, 2007. p.159.

2.1.13 Morte

No curso da história pessoal, alterações são possíveis. Algumas são previsíveis, outras ocorrem de modo surpreendente. Há ainda aquelas que acontecem com algumas pessoas e com outras não. A única que ocorre a todos é a morte. Por ser uma realidade não facultativa que alcança todo o gênero humano, é de se supor que sua ação não fosse interpretada como algo imprevisto ou sem razão de ser. Mas não é o que se verifica.

Há pouco mais de um século, a reflexão sobre a morte tem sido objeto de estudo. Tanatologia é a investigação científica que analisa a morte e o morrer humano¹⁶⁴. Seu precursor foi o médico Sir William Osler, que abordou sobre a morte e suas implicações em um manuscrito não publicado¹⁶⁵, intitulado *A study of death*, da primeira década de 1900. *A study of death* foi resultado de uma investigação pioneira, que Osler desenvolveu intuitivamente¹⁶⁶. Entre 1900 e 1904, ele atuou junto ao Johns Hopkins Hospital com 486 pacientes, procedendo a um estudo sobre as leis da morte, mesmo que nada tenha escrito sobre o resultado de sua pesquisa.¹⁶⁷

Em 1959, Herman Feifel escreve sua obra sobre o significado da morte.¹⁶⁸ Mas foi em 1969, com a publicação da obra *Sobre a morte e o morrer*, de Elisabeth Kübler-Ross¹⁶⁹, que a tanatologia, sem sofrer ameaça à sua cientificidade, alcançou conhecimento popular. Desde então, tem inspirado pesquisadores do mundo todo, nesta investigação interdisciplinar.

No Brasil, merecem destaque os trabalhos de Wilma Torres que, em 1980, criou o programa pioneiro de *Estudos e Pesquisas em Tanatologia*, na Fundação Getúlio Vargas; os estudos de Maria Helena Pereira Franco, especialista na área e coordenadora do *Laboratório dos Estudos sobre o Luto*, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; além da professora

164 Cf. WORDEN J. William . On researching death. In: Pastoral Psychology, 1972, v. 23, n. 6, p.5-8.

165 Osler, William. A study of death [unpublished manuscript]. In: Montreal McGill Queens University Press; 969. Number 7644, p. 19. [As cited in Golden, RL. Sir William Osler: humanista thanatologist. Omega: 1997-8; 36(3):241-58. Cf. *Medicine in Quotations*. Philadelphia: ACP-ASIM (American College of Physicians-American Society of Internal Medicine),2001. p.10. Disponível em <http://www.oslerbooks.com/pdf/oslerquotes.pdf> . Acesso 17.mar. 2011.

166 GOLDEN, Richard L. Sir William Osler: Humanistic Thanatologist. In: *OMEGA-Journal of Death and Dying*. v. 36, n. 3 /1997-98. p.241-258. State University of New York, Stony Brook. 1998.

167 Cf. MUELLE, Paul S. William Osler's Study of the Act of Dying: an analysis of the original data. In: *Journal of Medical Biography*. London: Royal Society of Medicine Press, 2007; n. 15. p. 55-63.

168 FEIFEL, Herman. The Meaning of Death. New York: McGraw-Hill, 1959. 351p.

169 KÜBLER-ROSS, Elisabeth. Sobre a morte e o morrer. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

Maria Júlia Kovács, do *Laboratório de Estudos sobre a Morte*, da Universidade de São Paulo (Kovács, 2002).¹⁷⁰

Atualmente, vários pesquisadores se debruçam sobre o tema da morte, em seus mais variados aspectos. Uma vez que é de interesse especialmente das áreas humanas, teólogos, profissionais da saúde (física e psicológica), educadores, e cuidadores em geral, têm liderado essas pesquisas. Um dos aspectos recorrentes é a morte em seu aspecto simbólico e os meios efetivos de elaborar tais lutos.

2.1.13.1 Mitos refletem sobre mortes simbólicas

O enigma do evento morte e do ato de morrer acompanha a vida de todos os homens, mas muitos, senão a maioria, fazem do curso de seus dias um constante agir com vistas a um futuro histórico, sem considerar a possibilidade de morrer.

Essa reivindicação de viver para sempre e a conseqüente angústia diante da morte não é dissolvida pela pesquisa acadêmica com instrumentos e categorias científicas. Não basta racionalmente afirmar que essa é uma contingência humana, orgânica, biológica e mesmo existencial para elucidar a questão, visto que a tragicidade da morte está vinculada à própria constituição antropológica: o ser humano é ordenado para a vida, e a morte nega essa que é sua destinação primordial. O homem é um ser em constante construção, que aprende com as experiências acumuladas ao longo da vida. O paradoxo é que quanto mais vive, mais especializado e preparado para viver ele está e, na mesma proporção, mais se afasta da vida e vai de encontro à morte. Tal realidade pode ser desesperadora, consoante a significação que a pessoa der ao existir; a perda de sentido de vida leva à falta de sentido na morte.¹⁷¹

O Séc. XX está marcado pela interdição e pelo silêncio em torno do tema da morte. De acordo com o autor, é a morte que se esconde e que é vergonhosa, o grande fracasso da humanidade. Há uma supressão da manifestação do luto, a sociedade condena a expressão e a vivência da dor,

170 COMBINATO, Denise Stefanoni; QUEIROZ, Marcos de Souza. *Morte: uma visão psicossocial*. Estudos de Psicologia, Natal: Print version, 2006. v.11 no.2, 2006. p. 210.

171 FÄRBER, Sonia Sirtoli. *Morte na Teologia e na Literatura*. Porto Alegre: Pallotti, 2009.p. 104.

atribuindo-lhe uma qualidade de fraqueza. Há uma exigência de domínio e controle. A sociedade capitalista, centrada na produção, não suporta ver os sinais da morte. Os rituais do nosso tempo clamam pelo ocultamento e disfarce da morte, como se essa não existisse.¹⁷²

Elaborar a morte real e objetiva requer do indivíduo exercício vigoroso e processual, por isso, lento. Porém, esse itinerário de significação da morte não necessita, obrigatoriamente, ser vivenciado a partir do evento, mas, de modo profilático, significando, conscientemente, as sucessivas perdas que acontecem ao longo da vida. Quando uma morte simbólica é assumida e vivenciada em sua inteireza, a pessoa adquire força para os embates que, certamente, terá no futuro. Por isso, é importante viver e não se esquivar dos processos de lutos simbólicos que se apresentam.

Mitos exercem papel e função valiosa, como exercícios de processamento das mortes simbólicas e preparação para mortes objetivas, pois fortalecem a têmpera e a disposição interior e favorecem a aquisição do autoconhecimento, da real noção de seus limites emocionais e das necessidades de suporte de cada um. Unidos destes expedientes, as mortes simbólicas exercerão papel pedagógico e favorecerão o exercício de uma verdadeira educação para a morte.

Escola e igreja são instituições transmissoras do acervo cultural, das verdades e crenças professadas pelo grupo no qual elas estão inseridas. Essa função é nitidamente verificável nos relatos históricos de colônias de imigrantes que trouxeram consigo o líder religioso, da fé que professavam, e os professores responsáveis pela educação de seus filhos. Como a sociedade ocidental atual evita os conceitos e a argumentação sobre a morte, a escola também silenciou sobre esse tema.

Freqüentamos escolas por mais de vinte anos de nossa existência e assim nos preparamos para a vida social; da mesma forma, deveríamos também nos preparar, pelos mesmos "vinte anos", para o fim de nossa existência. Esse desenvolvimento não precisa ser realizado no topo de uma montanha, como ermitãos, ou dentro de casa isolados, e, sim, no seio da sociedade da qual somos membros integrantes.¹⁷³

172 CORRÊA, Maria Aparecida Santos. Morte simbólica, não-ser em vida: construindo o conceito. In: *III Conferência de pesquisa sócio-cultural*. Campinas: UNICAMP, 2000.p.4. Disponível em: www.fae.unicamp.br/br2000/trabs/2020.doc. Acesso em: 08 mar. 2010.

173 KOVÁCS, Maria Júlia. *Educação para a morte*. Psicologia ciência e profissão. Brasília, v. 25. 2005, vol.25, n.3. 2005.p.483.

Superar o tabu da morte não é tarefa fácil, nem rápido, exige novas estratégias para que este objetivo seja alcançado. Há que se educar para a morte Partindo da premissa de que de todas as realidades possíveis de acontecer aos seres humanos, a morte é aquela que, indubitavelmente, atinge a todos, para que a educação seja completa e totalizante.

Abordar esse tema nem sempre é comum e, na maioria das culturas, não é fácil. O recurso adotado por muitos grupos é o uso da mitologia, no qual está presente a ideia da morte, ainda que apenas implicitamente. Mitos são necessários para a formação do imaginário humano, especialmente no que toca às questões de difícil argumentação e de alto nível de abstração. Os mitos, assim utilizados, não são construções mentais ou explicações bizarras e impossíveis, mas evocam situações nas quais pessoas comuns vivenciam experiências incomuns. O mito não responde a todas as perguntas nem fecha as questões, mas, ao contrário, abre a possibilidade de reflexão e de busca para encontrar respostas criativas para problemas e impasses do cotidiano humano. E nada está mais presente no cotidiano que a morte. Daí a importância da elaboração das mortes simbólicas para o enfrentamento da morte objetiva.

Para os grupos, assim como para os indivíduos, viver é continuamente desagregar-se e reconstituir-se, mudar de estado e de forma, morrer e renascer. É agir e depois parar, esperar e repousar, para recomeçar em seguida a agir, porém de modo diferente. E sempre há novos limiares a atravessar, limiares do verão ou do inverno, da estação ou do ano, do mês ou da noite, limiar do nascimento, da adolescência ou da idade madura, limiar da velhice, limiar da morte e limiar da outra vida – para os que acreditam nela.¹⁷⁴

O rito é agente redutor da ansiedade, diluindo o medo e purificando as emoções em conflito, devolvendo o equilíbrio necessário para o indivíduo suportar momentos de situação-limite “como diante das crises de existência próprias dos ritos de passagem, e daquelas mais particulares referentes ao problema da morte”.¹⁷⁵ A condição de vulnerabilidade de um indivíduo do grupo é transmitida aos demais. Para que o caos não se estabeleça, a ritualização do final das diversas etapas da vida abrandam a tensão particular e mantém a ordem pública. Esse recurso ao rito

174 GENNEP, 1978.p.192.

175 TERRIN, Aldo Natale. *O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004.p. 87.

tem sua matriz e seu fundamento nos mitos, transmitidos secularmente no grupo, e aceito pelos indivíduos que fazem parte dele, reforçando, assim, o espírito gregário e a interdependência.

Culturalmente, a morte é celebrada de forma simbólica e mitológica, marcando a transição de uma fase da vida para outra. A utilização do recurso imagético visa amortizar as dificuldades de assimilação das mudanças e a insegurança causada pelo desconhecido. A passagem de uma realidade para outra é impactante, porém, não é irremediavelmente traumatizante, dependendo dos mecanismos de suporte emocional e psicológicos que forem empregados. Sendo criança o sujeito desta passagem, a mitologia e a fantasia podem associar-se para diluir a tensão, projetando para outrem as angústias que emergem nesse contexto. Assim, o mito da “fada do dente”¹⁷⁶ celebra e premia cada dente que cai para dar lugar ao dente novo, que ao mesmo tempo em que é definitivo é o último, não havendo nova dentição. Dessa forma, por meio do mito, a criança é levada a ter uma visão positiva das mudanças que acontecem em sua vida e que são inelutáveis. Diferentes são as formas interpretativas de situações semelhantes, a saber, a falta de dentes no recém-nascido, na fase da troca de dentição e na velhice, em que são marcados os *status* de nascimento, renovação e morte.

O cotidiano é marcado por mitos que evocam as várias mortes, na mesma vida; estes são celebrados por meio de ritos consagrados pelo grupo, e transmitidos sucessivamente de geração em geração.

2.1.13.2 Morte: transitoriedade em ato

No itinerário do desenvolvimento humano, a morte é parte integrante e, simultaneamente, ponto para o qual convergem todas as fases anteriores. Morrer é alcançar o pleno desenvolvimento da existência. Todo organismo vivo, morre. Mas, só o ser humano pode refletir sobre essa dimensão da vida. Apesar de a vida estar

176 O mito diz que, quando uma criança extrai um dente de leite e o coloca debaixo do travesseiro, à noite uma fada viria para trocá-lo por uma moeda ou presente. Cf. VALLE, L.; GALVILLAN, M.; MARQUES, L. Entre a realidade e a fantasia. O papel dos mitos infantis na formação do imaginário da criança. In: Eclética. n. 21. Ano IX. p. 53. Rio de Janeiro: PUC, 2005.

ordenada para a morte e o ser humano estar aparelhado para racionalizar, entender e significá-la, culturalmente a morte foi banida das elucubrações e afastada até do pensamento, ainda que nem sempre e nem em todos os lugares tenha sido assim.

Para o homem ocidental moderno, a morte passou a ser sinônimo de fracasso, impotência e vergonha. Tenta-se vencê-la a qualquer custo e, quando tal êxito não é atingido, ela é escondida e negada.¹⁷⁷

Com a negação da morte, não apenas o assunto é omitido nas conversas, mas sua ocorrência banida da visão social, ou quando isto não é possível, a morte é disfarçada e maquiada. A dificuldade em aceitar a morte como fenômeno integrante da vida é decorrente da ausência de reflexão séria e progressiva que possa dar suporte para que ela seja enfrentada diretamente e sem máscaras.

La Rochefoucauld dizia que nem o sol nem a morte poderiam ser encarados frontalmente. Desde então, os astrónomos, com as manhas infinitas da ciência – de toda a ciência – pesaram o Sol, mediram a sua idade, anunciaram o seu fim. Mas a ciência manteve-se como que intimidada e insegura diante do outro Sol, a morte.¹⁷⁸

Nesta mesma linha de pensamento segue Vigotski,¹⁷⁹ que aponta para a fragilidade das argumentações e dos arazoados científicos, no que concerne à morte. Vigotski evidencia que, apesar de ser fato comum, a morte é um tema monolítico que simultaneamente é fato e tabu. Por esta razão não se alcançou uma linguagem e uma explicação suficientes para expor com clareza este tema, sem que se recorra a crenças individuais.

A morte é interpretada somente como uma contraposição contraditória da vida, como a ausência da vida, em suma, como o não-ser. Mas a morte é um fato que tem também seu significado positivo, é um aspecto particular do ser e não só do não-ser; é um certo algo e não o completo nada.¹⁸⁰

Enquanto a reflexão avança paulatinamente, mas em ritmo desacelerado, na esfera acadêmica e científica, a morte cotidianamente marca a vida em sociedade. É o ciclo que se mantém e se refaz no desenvolvimento do ser individualmente e da humanidade como espécie. Este ciclo é ordenado pela própria constituição humana, que pode ser alterado, adiado ou negado, mas jamais interrompido.

A morte, com seu corolário, a reprodução sexual, a morte-renascimento, por outras palavras, não é apenas o remédio contra essa deterioração, a fonte da juventude perpétua [...] é também a mais refrescante, a mais otimista e a mais feliz descoberta de uma vida tanto mais deslumbrante quanto mais

177 COMBINATO; QUEIROZ. 2006. p. 210.

178 MALHO, Levi António Duarte. O Sentido da totalidade: a propósito de Edgar Morin. In: *Revista Científica Nacional*. Porto: Universidade do Porto. n. 1. Ano 2. 1985. p.217.

179 VIGOTSKI, Lev Semionovich. Teoria e método em psicologia. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

180 VIGOTSKI, 1996. p.265.

efêmera: a borboleta dura apenas um dia. E se a vida não é a morte, essa morte urdida pela espécie é a vida.¹⁸¹

Brakemeier¹⁸² pontua que a morte fere o orgulho humano, questiona o sentido da vida, corta as relações humanas e exige entrega de si mesmo. Esse evento que, inapelavelmente, acontecerá a todos, é de todos o mais democrático, inclusivo e totalizante, não determinando faixa etária, cultura, raça, opções ou religião.

A morte toca a todos. O ser humano possui um “patrimônio ontológico pré-constituído e, por outro lado dispõe livremente de si mesmo. A morte é ao mesmo tempo evento natural e pessoal”.¹⁸³

O processo de desenvolvimento humano deflagrado com a geração da vida percorre várias fases de duração, que podem ser culturalmente assinaladas. Algumas são evidentes, outras são processuais e de índole subjetivas, mas todas acontecem sob o signo da transitoriedade da vida, que alcança seu zênite com a morte.

181 MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 292.

182 BRAKEMEIER, Gottfried. A morte e o morrer na Bíblia: subsídios para o rito do sepultamento. In: MOLZ, Cláudio, WEHRMANN, Guenter (Eds). *Ofícios: estudos temáticos e auxílios homiléticos*. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1988. p.47-48. (Proclamar Libertação, Suplemento 2).

183 ZUCAL, Silvano. *La Teologia dela morte in Karl Rahner*. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1982.p. 86.

CONCLUSÃO

O tema *paroikos* aparece na versão grega do Antigo Testamento com a função de indicar aquele que está em ambiente que não é o seu, seja ele estrangeiro de passagem ou residente. Na literatura neotestamentária, o termo *paroikos* ganha novos aportes e significados. O influxo etimológico que o termo sofre no Novo Testamento possibilitou executar a pesquisa. Porém, só a etimologia do termo não foi suficiente para alcançar o seu conceito. Isto porque o espectro de aplicações e usos da palavra *paroikos* é amplo e variegado.

Paroikos é a palavra grega que mais se aproxima da hebraica גֵר (*gēr*), que é amplamente utilizada para referir-se ao transeunte. Mas, enquanto a palavra é neutra, o conceito de *paroikos* recebeu, ao longo dos séculos, valor moral, que na Septuaginta é preferencialmente negativo.

Ser *paroikos* (itinerante), na época do grande fluxo nomádico do crescente fértil, não se configurava em demérito, visto que esta era a condição de vida e sobrevivência de muitos povos e tribos. Diferente é ser *paroikos* em uma cidade-estado cananeia, ou, posteriormente, na Israel pré-monárquica, época em que a sociedade valorizava a possessão de terra e vinculava a ela a legitimação dos direitos civis. O *paroikos* (estrangeiro residente) que se hospedasse ou morasse ali, teria direitos reduzidos e relações sociais limitadas e comprometidas, pelo fato de os nativos considerá-los de classe inferior.

Na literatura extrabíblica, os *paroikoi* são vistos como suspeitos de alterar a ordem estabelecida, por não terem vínculos nacionais com o local onde estão. *Paroikoi*, nesse contexto, eram os escravos e capturados em guerras, que não recebiam *status* de cidadão, todavia estavam sob a lei no que concernia a deveres e tributos.

No Novo Testamento são sete ocorrências da palavra *paróikos*. Duas delas fazem menção a Abraão na condição de peregrino (At 7,6; At 13,17); uma se refere

a Moisés, estrangeiro em Madiã (At 7,29); e em outra, Jesus é rotulado de forasteiro (Lc 24,18).

Para nossa pesquisa, interessou-nos, especialmente, outros três textos, pois estes têm escopo escatológico (1Pd 1,17¹⁸⁴; Ef 2,19¹⁸⁵; 1Pd 2,11¹⁸⁶). Eles demonstram que o conceito de *paroikos*, no Novo Testamento não apenas evoluiu, mas sua aplicação passou da condição real para a simbólica. Os resultados preliminares da investigação são promissores.

A relevância do pensamento escatológico, subjacente a estes textos reside na autocompreensão que os cristãos primitivos tinham, e a forma como vinculavam a sua condição de “estranhos”, na sociedade de seu tempo, com a expectativa escatológica de uma cidadania celeste. Assim, São Paulo escreve que “nossa cidade está no céu” (Fl 3,20), e o autor de Hebreus declara que “não temos aqui cidade permanente, mas estamos à procura da cidade que está por vir” (Hb 13,14). E ainda:

Todos estes morreram na fé, sem terem recebido as promessas; mas vendo-as de longe, e crendo-as e abraçando-as, confessaram que eram estrangeiros e peregrinos na terra. Porque, os que isto dizem, claramente mostram que buscam uma pátria. E se, na verdade, se lembrassem daquela de onde haviam saído, teriam oportunidade de tornar. Mas agora desejam uma melhor, isto é, a celestial. Por isso também Deus e as não se envergonha deles, de se chamar seu Deus, porque já lhes preparou uma cidade. (Hb 11,13-16)

Esta expectativa encontra fundamento na profissão de fé pós-pascal da comunidade joanina, nas palavras de Jesus: “Na casa de meu Pai há muitas moradas. Se não fosse assim, eu vos teria dito, pois vou preparar-vos um lugar” (Jo 14,2), e implicará, diretamente, na práxis cristã primitiva no âmbito privado, individual e social.

A comunidade de 1Pedro tem, nesta expectativa, a delimitação moral e os requisitos de santidade a serem exercitados (1,13-20), bem como as balizas para o

184 καὶ εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσωπολήπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἐκάστου ἔργον, ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον ἀναστρέφετε.

“E, se invocais por Pai aquele que, sem acepção de pessoas, julga segundo a obra de cada um, andai em temor, durante o tempo da vossa peregrinação.”

185 “Ἄρα οὖν οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι ἀλλὰ ἐστὲ συμπολίται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ,

“Assim que já não sois estrangeiros, nem forasteiros, mas concidadãos dos Santos e da família de Deus;”

186 Ἀγαπητοί, παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς.

“Amados, peço-vos, como a peregrinos e forasteiros, que vos abstenhais das concupiscências carnis, que combatem contra a alma,”

convívio comunitário e social (2,11-12). Pelo critério de atestação múltipla, pode-se deduzir que o conceito *paroikos* tenha migrado para o âmbito escatológico, uma vez que em décadas diferentes são apresentadas as mesmas reflexões (Fl, Hb; Ef; Jo), com um século de diferença (Carta a Diágneto).

A noção de provisoriedade da vida foi alvo de interesse acadêmico e científico especialmente na época pós-guerra, com o advento da eugenia. A busca pelo cidadão exemplar perfeito fez eclodir a discussão sobre a efemeridade das realidades humanas e a transitoriedade das condições físicas. Mas poucos pesquisadores ousaram incluir, nessas reflexões, o elemento escatológico. Viktor Frankl foi um dos que propuseram esta questão.

São as ciências teológicas que têm a incumbência de perscrutar este filão. Quanto à provisoriedade da vida, muitas investigações têm sido feitas. Também o termo *paroikos*, com escopo sociológico, teve John Elliott como precursor nesta pesquisa, que tem produzido e reproduzido reflexões sólidas.

Mas a vinculação do termo – e mais, do conceito – de *paroikos* como metáfora da provisoriedade da vida e expectativa escatológica carece de ulteriores investigações, e a teologia bíblica tem muito a contribuir nesta reflexão.

Emerge a necessidade de pesquisas multidisciplinares frente à complexidade das realidades evocadas pelo constante êxodo humano, em que cada avanço é alcançado com o término de uma condição de vida anterior.

Investigações científicas, como a tanatologia, têm se ocupado com o caráter transitório da vida humana e sua ordenação para a morte; a Psicologia fornece elementos sobre a elaboração psíquica e emocional desta contingência pertinente a todos os seres humanos; e a Antropologia, estudando os fenômenos que demonstram a provisoriedade da vida humana, apresenta como as várias culturas e povos ritualizam os eventos importantes da vida, experimentando, assim, mortes simbólicas.

O antropólogo Arnold Van Gennep foi o precursor das pesquisas sobre a importância dos ritos de passagem para a manutenção do equilíbrio social, quando

acontece uma mudança severa no cotidiano do grupo e se dá o trânsito de uma fase da vida para outra.

A morte está presente na vida. No decurso da existência, todo ser humano, independente da longevidade ou brevidade, vivencia eventos significativos carregados de elementos finais de estado de vida, nos quais a cessação de uma condição não implica óbito, mas ascensão a uma nova condição social ou biológica.

Cada uma das fases, presentes na curva da existência humana, estabelece o fim de uma realidade para que outra possa existir. De passagem em passagem, do nascer ao morrer, o ser humano segue o fluxo de sucessivos êxodos que inculcam a ideia da provisoriedade das realidades e da própria vida.

Apesar da similaridade da existência dos seres humanos, há realidades específicas que não são comuns a todos, ainda que uma parcela significativa as experimente. Perdas importantes são ocorrências que se caracterizam em mortes simbólicas, que apontam para a fragilidade das convenções sociais e a precariedade das aquisições individuais.

A pesquisa resultou em dados que apontam para a similaridade de impacto que existe entre a morte em si e as perdas ocorridas na vida das pessoas, como rompimento de relacionamentos, perda de emprego, dissolução definitiva de um projeto ou ideal, migração, exílio e situações-limite. No aspecto físico e biológico, também aparece a sintomatologia de processo de morte e luto, as doenças degenerativas, amputações, cirurgias, intervenções e processos terapêuticos que alteram a aparência, a autonomia ou a condição física do indivíduo, temporária ou definitivamente.

Em todas as esferas humanas analisadas nesta pesquisa, a provisoriedade da vida é mais bem assimilada quando o indivíduo acompanha, conscientemente, as mudanças que acontecem ao longo de sua história e desenvolvimentos, absorvendo assim, o impacto das perdas, enquanto acolhe os ganhos que as mudanças proporcionam.

REFERÊNCIAS

Bíblias

DAS NEUE Testament Griechisch und Deutsch. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1986.

BÍBLIA Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1967/77.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA do Peregrino. São Paulo: Paulus, 2002.

LA BIBLIA de Estudio.[S.l.: s.n], 2000.

LA SACRA BIBLIA. Roma: CEI, 1974.

Léxicos

BAUER, Johannes (Coord.). *Dizionario di Teologia Biblica*. Traduzione di Luigi Ballarini ed Gino Cecchi. 2. ed. Brescia: Morcelliana, 1969. 1595p.

COENEN, Lothar et al. *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*. Traduzione di A. Dal Bianco et al. 2 ed. Bologna: Dehoniane, 1980. 2105p.

COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1989. v. II. 560p.

FRIEDRICH, Gerhard (Org.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1974. v.9. 1511p.

HARRIS, R. Laid; ARCHER Júnior, Gleason; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo; Luiz A. T. Sayão; Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.1789p.

KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. v. IX. Brescia: Paideia, 1974. 1510p.

LÉON-DUFOUR, Xavier (Coord.). *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Tradução de Simão Voigt. 2. ed. rev. e aum. Petrópolis: Vozes, 1977. 1117 p.

SACKS, David. *Encyclopedia of the Ancient Greek World*. New York-NY. 2005. 412p.

SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. Tradução de Ivo Storniolo; José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997. 798p.

Softwears

BIBLE WORKS 6.0. Bigfork (MT), Hermeneutika Computer Bible Research Software, 2003.

Imagem em movimento

TOMATES VERDES FRITOS. Produção de Jon Avnet e Jordan Kerner. Direção de Jon Avnet. Roteiro de Fannie Flagg e Carol Sobieski, baseado em livro de Fannie Flagg (Fried Green Tomatoes). EUA: Universal Pictures, 1991. VHS (124 min), color.

Bibliografia Específica

ABRAMOVICH, Fanny (Org.) *Ritos de passagem de nossa infância e adolescência: antologia*. São Paulo: Summus, 1985. 182 p.

ADRIANO FILHO, José. *Peregrinos neste mundo: simbologia religiosa na epístola aos hebreus*. São Paulo: Loyola; São Bernardo do Campo: UMESP, 2001. 220p.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua*. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002. 207p.

ALLEN, Irving L. The Ideology of Dense Neighborhood Redevelopment. In: PALEN J. John; LONDON Bruce. *Gentrification, displacement, and neighborhood revitalization*. Alabany: State University of New York, 1984. 275p.

AMMASSARI, Antonio. *La vita quotidiana nella Bibbia*. Roma: Studium, 1979. 166p.

AMORIM, Cristiane Teixeira de. *Faces da morte na prosa brasileira: Lucíola, Memórias póstumas de Brás Cubas e A hora da estrela*. 2007. 119p. Dissertação de Mestrado (Universidade Federal do Rio de Janeiro). Rio de Janeiro, 2007.

BEAVOIR, Simone. *A velhice*. As relações com o mundo. Tradução de Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970. 712p.

BELL, Catherine. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University, 1997. 351p.

BENHAIM, Michèle. A intimidade materna: A contribuição da psicanálise na pesquisa sobre os bebês. Traduzido por Isabel Bettencourt Jano. In: *Estilos da Clínica*. São Paulo. 2006, vol.11, n.20 p. 72-83.

BENTOGLIO Gabriele F. Il Signore protegge lo straniero (SAL 146,9). Riflessioni di teologia biblica. *Credere Oggi*, Padova: Messaggero di S. Antonio Editrice, ano 10, n.154, p.19-29, 2006.

_____. Itinerant missionaries of the church of the origin and evangelization: ohe challenge of welcome and hospitality. *Remhu - Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, Brasília: Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios. Ano XVII, v. 17, n. 32, p.193-212, 2009.

_____. *Apertura e disponibilità*. L'accoglienza nell'epistolario paolino. 1995. 376p. Tese de Doutorado (Pontificia Università Gregoriana). Roma; 1995.

_____. *Mio padre era un arameo errante...* Temi di teologia biblica sulla mobilità umana. Città del Vaticano: Urbaniana University, 2006. 254p.

_____. *Stranieri e pellegrini*. Icone bibliche per una pedagogia dell'incontro. Milano: Edizioni Paoline, 2007. 283p.

BIETENHARD, H. Πάπολος. In: BROWN, Colin. COENEN, Lothar. *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Michigan :Zondervan, 1975. v. I.

BORTOLINI, José. *Conhecer e rezar os Salmos*. São Paulo: Paulus, 2000. 624p.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: O que falar quer dizer*. Tradução de Sérgio Miceli et al .São Paulo: EDUSP,1996. 188p.

BRAKEMEIER, Gottfried. A morte e o morrer na Bíblia: subsídios para o rito do sepultamento. In: MOLZ, Cláudio, WEHRMANN, Guenter (Eds). *Ofícios: estudos temáticos e auxílios homiléticos*. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1988. p.46-57. (Proclamar Liberdade, Suplemento 2).

_____. *O ser humano em busca de identidade: contribuições para uma antropologia teológica*. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: Paulus, 2002. 220p.

BRÊTAS, José Roberto da Silva et al. Os rituais de passagem segundo adolescentes. In: *Acta Paulista de Enfermagem*. São Paulo: UNIFESP 2008. n.21, ano 3, p. 404-11.

BRIGHT, John. *História de Israel*. Tradução de Euclides Carneiro da Silva. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1981. 688p.

CALLAHAN D. Death and the research imperative. In: *New England Journal of Medicine*. Massachusetts: Massachusetts Medical Society, 2000; n. 342, p. 654-656.

CANDATEN, Analita. *Povo a Caminho*. Uma espiritualidade que gera esperança. Caxias do Sul: Lorigraf, 2007. 297p.

CATERINA, Marlene de Carvalho. *Luto Adulto: Fatores Facilitadores e Complicadores no Processo de Elaboração*. 40 f. Trabalho de Conclusão de Curso. Curso de Aprimoramento de Lutos e Perdas do Instituto de Psicologia. São Paulo: 4 estações, 2007.

CAVALCANTI, M. C. T. Adaptação psicossocial à amputação de membros. *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*. Rio de Janeiro: UFRJ. v. 43, p. 71-74. 1994.

CÍCERO, Marco Túlio. *Saber envelhecer*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 1997.150p.

CIORNAI, Selma. *Da contracultura à menopausa - Vivências e mitos da passagem*. São Paulo: Oficina de textos, 1999. 272 p.

COLLIN, Matthieu. *Abraão*. Tradução de Isabel Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1988. 74p. (Cadernos Bíblicos, 47).

COMBINATO, Denise Stefanoni; QUEIROZ, Marcos de Souza. Morte: uma visão psicossocial. *Estudos de Psicologia*, Natal: Print version, 2006. v.11 no.2, 2006. p. 209-216.

CORDUAN, Winfried. *Neighboring faiths: a Christian introduction to world religions*. Illinois: Inter Varsity, 1994. 367p.

CORRÊA, Maria Aparecida Santos. Morte simbólica, não-ser em vida: construindo o conceito. In: III CONFERÊNCIA DE PESQUISA SÓCIO-CULTURAL. Campinas: UNICAMP, 2000. Disponível em: www.fae.unicamp.br/br2000/trabs/2020.doc. Acesso em: 08 mar. 2010.

CREPALDI, Maria Aparecida; MACEDO Gabarra, Letícia. Aspectos psicológicos da cirurgia de amputação. *Aletheia*, [s.l.]: Universidade Luterana do Brasil. n. 30, p. 59-72. 2009.

DELOUYA Daniel. *Depressão, estação psique: refúgio, espera, encontro*. São Paulo, Escuta/Fapesp, 2002. 170 p.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Irmãos Karamázovi*. Tradução de Natália Nunes e Oscar Mendes. São Paulo: Abril Cultural, 1971. 535 p.

DUNN, Dana. Well-being following amputation: salutary effects of positive meaning, optimism, and control. *Rehabilitation Psychology*. Washington: American Psychological Association. Ano 4, v. 41, 285-302. 1996.

EISENSTADT, Samuel N. *De geração em geração*. Tradução: Sérgio P. O. Pomerancblum. São Paulo: Perspectiva, 1976. 308 p.

ELLIOTT, John. *Um lar para quem não tem casa: interpretação sociológica da primeira carta de Pedro*. Tradução de J. Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1985. 143p.

ELLIS, Peter. *Los hombres y el mensaje del Antiguo Testamento*. Santander: Sal Terrae, 1970. 604p.

ERIKSON, Erik. *Childhood and society*. New York: Norton, 1950. 268p.

_____. *O ciclo de vida completo*. Tradução de Maria Adriana Veríssimo. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998. 111p.

FÄRBER, Sonia Sirtoli. *Morte na Teologia e na Literatura*. Porto Alegre: Pallotti, 2009. 110p.

FEIFEL, Herman. *The Meaning of Death*. New York: McGraw-Hill, 1959. 351p.

FITZPATRICK, M. The psychologic assessment and psychosocial recovery of the patient with an amputation. In: *Clinical Orthopaedics and Related Research*, 1999. Memphis: Lippincott Williams & Wilkins. v. 361, 98- 107. 1999.

FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. Tradução de João Bosco. São Paulo: Edições Paulinas, 1983. 507p.

FRANÇA, Lúcia Helena. Preparação para a aposentadoria: desafios a enfrentar. In: VERAS Renato (Org.). *Terceira idade: Alternativas para uma sociedade em transição*. Rio de Janeiro: Relume Demará / UnATI, 1999. 230p.

GALLAGHER, P.; MACLACHLAN, M. Adjustment to an artificial limb: a qualitative perspective. *Journal of Health Psychology*. Dublin: Trinity College, v.6, 85-100. 2001.

GALLEGO, Julián. Comparación poleis atenienses /poleis espartanas. Crisis de la polis. *Teóricos CeFyL*, Buenos Aires: Secretaría de Publicaciones. n.11, 2001,p.11-19.

_____. The Lakedaimonian Perioikoi: Military Subordination and Cultural Dependence. In: *Esclavage Antique et Discriminations Socio-Culturelles*. ACTES DU XXVIII COLLOQUE INTERNACIONAL DU GROUPEMENT INTERNACIONAL DE RECHERCHE SUR L'ESCLAVAGE ANTIQUE. 2003, Mitilene: [s.n.],2001. p. 33-57.

GASCÓ, F. Evergetismo y consciencia cívica em la parte oriental del Império. *Habis*, Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones. n.26, 1995, p.177-186.

GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem*: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc... Tradução de Mariano Ferreira e Roberto Da Matta. Petrópolis: Vozes, 1978. 181p.

GERSTENBERGER, Erhard S. *Gênese do saltério* – para que um livro dos Salmos?. *Caminhos*, Goiânia: Universidade Católica de Goiás. n. 1, v. 8, 2010, p. 11-28.

GOLDEN, Richard L. Sir William Osler: Humanistic Thanatologist. In: *OMEGA-Journal of Death and Dying*. v. 36, n. 3, 1998. p. 241-258. State University of New York, Stony Brook. 1998.

GOTTWALD, Norman K. *As tribos de lahweh*: uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 a.C. Tradução de Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1986. 932p.

GROISMAN, M., LOBO, M., CAVOUR, R. *Histórias dramáticas*: terapia breve para famílias e terapeutas. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996. 207p.

GRÜNEWALD, Thomas. *Bandits in the Roman Empire*: myth and reality. London: Routledge, 2004. 230p.

GUEDENEY, A.; LEBOVICI, S. *Intervenções psicoterápicas pais/bebê*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1999. 160p.

GYGAX, Marc Domingo. *Los periecos licios* (siglos IV-III a.C.). *Gerión*, Madrid: Publicaciones de la Universidad Complutense. Ano IX, v.9, p.111-130,1991.

HEIDEGGER, Martin. *Sendas Perdidas*. Tradução de José Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada, 1960. 231p.

H.G.S. Gēr. In: HARRIS, R. Laid; ARCHER Júnior, Gleason; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova.1998. p.255-256.

HILLMAN, J. *A força do caráter*. Tradução de Eliana Sabino. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. 256p.

HOEHNER, Harold W. *Herod Antipas: a contemporary of Jesus Christy*. Cambridge: University Press, 1980. 441p.

HOMERO. *Odisséia I: Telemaquia*. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&M, 2007. 157 p.

_____. *Odisséia III: Ítaca*. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&M, 2007. 371p.

JOHNSTON, Sarah Iles (General Editor). *Religions of the ancient world: a guide*. [s.l.]: Harvard University Press, 2004. 705p.

KEPLER, David Ungerleider. In: *Fronteras, ¿Muros o puentes?* ACTAS DEL PRIMER FÓRUM INTERNACIONAL SOBRE MIGRACIÓN Y PAZ. New York: Scalabrini International Migration Network, 2009. 423p.

KLEIN, Melanie. Sobre os critérios para o término de uma psicanálise. In: KLEIN, M. *Inveja e gratidão e outros trabalhos*. (Obras completas de Melanie Klein v.3). Tradução de Belinda H. Mandelbaum [et. al.] Rio de Janeiro: Imago, 1991. 398 p.

KÖPPEL, Urs. Israele: un popolo di Dio peregrino. *Remhu - Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*. Brasília: Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios. Ano XV, n.28, p.181-195, 2007.

KOVÁCS, Maria Júlia. *Educação para a morte: desafio na formação de profissionais de saúde e educação*. São Paulo: Casa do Psicólogo/FAPESP, 2003. 180 p.

_____. Educação para a morte. *Psicologia ciência e profissão*. Brasília, v. 25. 2005, vol.25, n.3. 2005.

_____. Deficiência adquirida e qualidade de vida – possibilidades de intervenção psicológica. In: AMIRALIAN, Maria Lúcia Toledo Moraes (Org.). *Deficiência: alternativas de intervenção*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1997. 107p.

_____. A morte em vida. In: BROMBERG, M. et al (Orgs.). *Vida e morte: laços da existência*. (p. 11-33). São Paulo: Casa do Psicólogo, 1996. 132p.

KRÜGER, René. *A diáspora: de experiência traumática a paradigma eclesiológico*. Tradução de Mônica Malschitzky. São Leopoldo: Sinodal, 2009. 148p.

KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Sobre a morte e o morrer*. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Martins Fontes, 1981. 290 p.

LACAN, Jacques. *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. 608p.

LEITE, Miriam M. *Retratos de família: leitura da fotografia histórica*. 3 ed. São Paulo: EDUSP-FAPESP, 1993. 192 p.

LIMA, Adriana Braitt; SANTA ROSA, Darci de Oliveira. O sentido de vida do familiar do paciente crítico. *Escola de Enfermagem*. São Paulo: USP, 2008. v.42, n.3.

LÓPEZ, Isabel Domínguez. La nueva realidad familiar: su incidência en la infância. In: *Apuntes de Psicología*. Cádiz: Universidad de Sevilla, 2005. v. 23, n. 2, p. 209-218.

LUCAS, Patrícia. Querer ser mãe... um longo caminho a percorrer! Um caso da consulta GEMF (Grupo de Estudos de Morte Fetal). In: *Análise Psicológica* (1998), n. XVI, p. 415-421. Lisboa: EDIPSICO, 1998.

MACEDO Gabarra, Letícia; CREPALDI, Maria Aparecida. Aspectos psicológicos da cirurgia de amputação. In: *Aletheia*, n. 30, p. 59-72. Canoas: Universidade Luterana do Brasil, 2009.

MAGGI, Noeli Reck. O espaço potencial de criatividade em crianças que experimentam situações de privação. *Estilos da Clínica*. São Paulo: USP, 2007, vol.12, n.22, p. 158-175.

MAIMÔNIDES. *Os 613 mandamentos*. Tradução de Giuseppe Nahaïssi. 3 ed. São Paulo: Nova Stella, 1990. 356p.

MALHO, Levi António Duarte. O Sentido da totalidade: a propósito de Edgar Morin. In: *Revista Científica Nacional*. Porto: Universidade do Porto. n. 1. Ano 2. 1985. p.203-230.

MANNHEIM, Karl. *Diagnóstico de nosso tempo*. Tradução: Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. 203p.

MARTÍN, B. González. La mediación familiar: una intervención para abordar la ruptura de pareja. In: *MEDIFAM*. Madrid: Mediadora Familiar, 2001. v. 11, n. 10, p. 614-618.

McLAREN, Peter. *Rituais na escola: em direção a uma economia política de símbolos e gestos na educação*. Petrópolis: Vozes, 1992. 397p.

MEIRA, Mônica Birchler Vanzella. Sobre estruturas etárias e ritos de passagem. In: *Ponto-e-vírgula*. v. 5, p. 185-201, 2009. São Paulo: PUC, 2009.

MORIN, Edgar. *Cultura de massas no século XX: necrose*. Tradução de Maura Ribeiro Sardinha, v. 2, 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. 206p.

_____. *O homem e a morte*. Tradução de João Guerreiro Boto e Adelino dos Santos. Rodrigues. Rio de Janeiro: Imago, 1997. 354 p.

MOURA, Hudson. O Exílio e a Morte Simbólica no cinema e na literatura popular dos Homens que Viraram Suco. In: *Biblioteca on-line de ciências da comunicação*. Cavilhã: UBI - Universidade da Beira Interior, 2005. 6p. Disponível em: <<http://bocc.ubi.pt/pag/moura-hudson-exilio-morte-simbolica.html>>. Acesso em: 22 mar. 2011.

MUELLE, Paul. William Osler's Study of the Act of Dying: an analysis of the original data. In: *Journal of Medical Biography*. London: Royal Society of Medicine Press, 2007; n. 15. p. 55-63.

NARDI Edson Renato. Melete Thanatou: as apropriações realizadas pela terapia existencial das produções filosóficas existencialistas relativas à morte e ao morrer. In: *Revista Filosofia Capital*. Brasília: [s.n] v. 4, n. 9, 2009. p. 69-79.

OLIVEIRA, Antônio Tadeu Ribeiro de. *Migrantes Estrangeiros: uma ameaça ao mercado de trabalho dos nacionais?* In: ISSUP - *International Union For Scientific Study Of Population*. 2001. Salvador-BA. Disponível em: <http://www.google.com.br/#hl=ptBR&biw=1276&bih=587&rlz=1R2SKPT_ptBRBR404&q=OLIVEIRA%2C+Ant%C3%B4nio+Tadeu+Ribeiro+de.+Migrantes+Estrangeiros:+uma+amea%C3%A7a+ao+mercado+de+trabalho+dos+nacionais%3F+&aq=f&aqi=&aql=&oq=&fp=74fe2030135baac9>. Acesso em: 11. mar. 2011.

OLIVERO Fredo et tal. *Nella Chiesa nessuno è straniero*. Guida pratica per l'immigrazione. Roma: CEI, 2000. 105p.

O'NEILL, Brian J. Os Rituais como Expressões Multiculturais. In: *Portugal: Percursos de Interculturalidade*. v.3. Lisboa: ACIDI - Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural. p.53 - 104. 2008.

PAIVA, R; POTRICK, Tereza Cristina (org.). *Cantar e Celebrar*. São Paulo: Loyola, 2007. 118p.

PAPASTERGIADIS, Nikos. *The turbulence of migration: globalization, deterritorialization, and hibrydity*. Cambridge: Polity Press, 2000. 247p.

PARKES, Colin Murray. *Luto: estudos sobre a perda na vida adulta*. Tradução de Maria Helena Franco Bromberg. São Paulo: Summus, 1998. 291p.

_____. Psycho-social transitions: comparison between reactions to loss of a limb and loss of a spouse. *British Journal of Psychiatry*. London: The Royal College of Psychiatrists. v.127, 204-210. 1975.

PEREIRA, Ivo Studart. A vontade de sentido na obra de Viktor Frankl. In: *Psicologia*. São Paulo: USP, 2007. v.18, n.1 p. 125-136.

PEREZ, Daniel Omar. A psicanálise como experiência ética e o problema da cientificidade. In: *Mal-Estar e Subjetividade*. Fortaleza, 2009, v.9, n.4. p. 1203-1232 .

PITTA, Ana. *Hospital: dor e morte como ofício*. São Paulo: Editora Hucitec, 1999. 121p.

PIXLEY, Jorge. *A história de Israel a partir dos pobres*. Tradução de Ramiro Mincato. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1990. 136p.

POUILLY, Jean. Qumrã. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas,1992. 139 p.

RAVASI, Gianfranco. *Êxodo*. Tradução de Boanerges Bacchan. São Paulo: Paulinas, 1985. 204p.

REIMER, Haroldo. Acolher os Peregrinos. Estrangeiros na tradição bíblica. *Novolhar*, São Leopoldo: Sinodal, v. 5, p. 8-9, 2007.

REIS, Luciana Vasconcelos. Para ser marcante tem que ser iluminada! In: *Revista Plano Brasília*. Brasília: Plano Brasília, 2009. n.63, ano 7. p.14-17.

RIFKIN, Jeremy. *O fim dos empregos: o declínio inevitável dos níveis dos empregos e a redução da força global de trabalho*. Tradução de Ruth Gabriela Bahr. São Paulo: Makron Books. 1996. 348p.

RODOLPHO, Adriane Luisa. Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica. *Estudos Teológicos*. v. 44, n. 2, (2004), p. 138-146, São Leopoldo: EST,2004.

RODRIGUES, Carlos Alberto da Silva et al. Aposentadoria precoce e inflexão de carreira: um estudo exploratório. In: *IV CONGRESSO NACIONAL DE EXCELÊNCIA EM GESTÃO*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2008. p. 1-18.

ROJAS, Marcos Luis. *La pareja rota. Familia, crisis y superación*. 4 ed. Madrid: Colección Espasa Hoy, Espasa Calpe, 1994. 184p.

ROSTOSKY, S.; TRAVIS, C. Menopause and sexuality: ageism and sexism unite. In: TRAVIS C.; WHITE J.W. (Org.) *Sexuality, society and feminism*. Washington: APA, 2000. p.181-209..

ROY, Jim. Spartan Aims In The Spartan-Elean War of C.400: Further Thoughts. *Electronic Antiquity: Communicating The Classics*. Virginia: Virginia Polytechnic Institute and State University. Ano VI, v. 3, 1997.

_____. *The Perioikoi of Elis*. In: *The Polis: as an Urban Centre and as a political Community*. ACTS OF THE COPENHAGEN POLIS CENTRE, 4. Copenhagen: [S.I.], 1997. p.282-320.

SACKS, David. *Encyclopedia of the Ancient Greek World*. New York-NY. 2005. 412p.

SANTOS, Maria de Fátima de Souza. *Identidade e aposentadoria*. São Paulo: EPU- Editora Pedagógica e Universitária, 1990. 80p.

SASSEN Saskia. *The Global City: Strategic Site, New Frontier*. In: *Managing Urban Frontiers: Sustainability and Urban Growth in Developing Countries*. KAINER, Marco, KOLL-SCHRETZENMAYR, Martina; SCHMIND, Willy A. Burlington, VT: Ashgate. 2005. 294p.

_____. *Guests and Aliens*. New York: New Press, 2000. 224 p.

_____. *The Mobility of Labor and Capital. A Study in International Investment and Labor Flow*. Cambridge: Cambridge University, 1988. 240p.

SCHMIDT. A. Πάποικος. In: FRIEDRICH, Gerhard. KITTEL, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. v.V. Stuttgart: WM.B, Edmans, 1973.

SCHNABEL, Eckhard J. *Israel, The People Of God, And The Nations*. San Francisco: *JETS - Journal of the Evangelical Theological Society*. v. 45, Ano 1, p.35-57. 2002.

SCHWANTES, Milton. "E ainda nos tirou da água." Êxodo 1-2. *Tradições libertadoras e cultura de resistência*. In: *Culturas e Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 1999. 187p.

_____. *As Tribos de Javé, uma experiência paradigmática*. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 47, n. 185, 103-119 p. 1987.

SELLIN, E; FOHRER, Georg. *Introdução ao Antigo Testamento*. Traduzido por D. Mateus Rocha. v.1. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 1978. 363p.

_____. *Introdução ao Antigo Testamento*. Traduzido por D. Mateus Rocha. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1977. 363p. v2.

SERRA, Dayse. *Autismo, família e inclusão*. In: *Polêm!ca*. Revista Eletrônica. Rio de Janeiro: Lipis. Vol. 9, No 1. 2010. p. 40-56.

SICRE, José Luís. *A justiça social nos profetas*. Traduzido por Carlos Felício da Silveira. São Paulo: Paulinas, 1990. 666p.

SILVA, André; SOARES, Dulce. *A orientação profissional como rito preliminar de passagem: sua importância clínica*. In: *Psicologia em Estudo*, Maringá, 2001. v. 6, n. 2, p. 115-121.

SILVA, Gisela Cardoso da. Voltando para casa. In: *Revista Brasileira de Ciências do Envelhecimento Humano*. Passo Fundo: RBCEH, 2007, v. 4, n. 1, p. 139-150.

SMITH, Neil. *The New Urban Frontier - Gentrification and the Revanchist City*; Londres: Routledge, 1996. 263p.

SOUZA, Anita Silva de. *Projeto Renascença: um plano de intervenção urbana em Porto Alegre na década de 1970*. 2008. 124f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – PROPUR / UFRGS, Porto Alegre – RS, 2008.

SOUZA, Carmen Lúcia. Transição da menopausa: a crise da meia idade feminina e seus desafios físicos e emocionais. In: *Revista Brasileira de Terapias Cognitivas*. Rio de Janeiro: SBTC, 2005. v.1, n.2, p. 87-94.

TERRIN, Aldo Natale. *O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*. Tradução de José Maria Almeida. São Paulo: Paulus, 2004. 448p.

THEISSEN, Gerd. *Gesù e il suo movimento*. Analisi sociológica della comunità cristiana primitiva. Torino: Claudiana, 1979. 187p.

_____. *Estudios de Sociologia do Cristianismo Primitivo*. Salamanca: Sígueme, 1985. 288p.

THIEL, Winfried. *A sociedade de Israel na época pré-estatal*. Tradução de Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal/EST São Paulo: Paulinas, 1993. 158p.

TRINDADE, José. A praxe acadêmica: um rito de passagem. In: *A Página da Educação*. Porto: Antônio Baldaia, 2003. n. 129, Ano 12, p. 17.

VALLE, L.; GALVILLAN, M.; MARQUES, L. Entre a realidade e a fantasia. O papel dos mitos infantis na formação do imaginário da criança. In: *Eclética*. n. 21. Ano IX. p. 50-53. Rio de Janeiro: PUC, 2005.

VASH, C.L. *Enfrentando a deficiência – a manifestação, a psicologia, a reabilitação*. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1988. 286p.

VAUX, Roland. *Institutiones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1976. 771p.

VIEIRA, Marili M. S.; PLACCO, Vera M. N. de Souza. O Sentido de vida para Viktor Frankl. In: *Espiritualidade e Identidade Profissional do Professor - Um projeto de pesquisa*. IV CONGRESSO INTERNACIONAL DE ÉTICA E CIDADANIA. São Paulo: Instituto Presbiteriano Mackenzie. 2008.

VIGOTSKI, Lev Semionovich. *Teoria e método em psicologia*. Tradução de Berliner, C. São Paulo: Martins Fontes, 1996. 524p.

WINNICOTT Donald W. *O ambiente e os processos de maturação*. Tradução de I. Ortiz. Porto Alegre: ARTMED, 1982. 270p.

_____. Notas sobre o brinquedo. In: WINNICOTT, Donald W. et al. *Explorações psicanalíticas*. Tradução de Aguiar Abreu. Porto Alegre: ARTMED, 1994. 460p.

WORDEN J. William . On researching death. In: *Pastoral Psychology*, 1972, v. 23, n. 6, p.5-8. 1972.

XEREZ, Romana. Dinâmicas do Território: Centralidades e Gentrificação na Área Metropolitana de Lisboa. VI CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA. *Mundos Sociais: saberes e práticas*. Lisboa, [s. n.], 2008. p. 1-14.

ZAILLER, Liane Gotlib. Bar e Bat Mitzvá – marcos para a vida judaica. In: *Jornalík*, São Paulo: Jornalík, 2006. n. 41, p.4-5.

ZOLINI, Gustavo Pimenta De Pádua. *A inflexão do conceito gentrificação em conjuntos urbanos patrimoniais em cidades de pequeno porte*. 2007. 181f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Arquitetura da UFMG, Belo Horizonte – MG, 2007.

ZORNIG, Sílvia Abu-Jamra; LEVY, Lúcia. Uma criança em busca de uma janela: função materna e trauma. In: *Estilos da Clínica*. São Paulo:USP, 2006. v.11 n.20 p. 28-37.

ZUCAL, Silvano. *La Teologia della morte in Karl Rahner*. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1982. 287p.

ZUIN, Antonio Álvaro Soares. *Trote na Universidade: Passagens de um rito de iniciação*. São Paulo: Cortez. 2002. 119p.

Bibliografia Geral

STRECK, Gisela I, W; LAUX, Núbia M. (Org.) *Manual de normas para trabalhos científicos: baseado nas normas da ABNT*. 2 ed. rev. e atual. São Leopoldo: EST/ISM, 2009.