

FACULDADES EST  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO – PPG

ERLI MANSK

A RITUALIZAÇÃO DAS PASSAGENS DA VIDA  
DESAFIOS PARA A PRÁTICA LITÚRGICA DA IGREJA

São Leopoldo, 23 de março de 2009.

ERLI MANSK

A RITUALIZAÇÃO DAS PASSAGENS DA VIDA: DESAFIOS PARA A PRÁTICA  
LITÚRGICA DA IGREJA

Tese de Doutorado  
Para obtenção do grau de Doutora  
em Teologia  
Faculdades EST  
Programa de Pós-Graduação  
Área: Teologia Prática

Professor orientador: Dr. Nelson Kirst

São Leopoldo, 23 de março de 2009.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M288r Mansk, Erli

A ritualização das passagens da vida : desafios para a prática litúrgica da Igreja / Erli Mansk ; orientador Nelson Kirst. – São Leopoldo : EST/PPG, 2009.

347 f. ; 31 cm

Tese (doutorado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2009.

Bibliografia p. 333-347.

1. Ritos e cerimônias. 2. Ritual. 3. Liturgias. 4. Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – Liturgia. 5. Liturgias cristãs primitivas. I. Kirst, Nelson. III. Título.

## **BANCA EXAMINADORA**

**1º Examinador:** \_\_\_\_\_

**Prof. Dr. Nelson Kirst (Presidente)**

**2º Examinador:** \_\_\_\_\_

**Prof. Dr. Júlio César Adam (EST – PPG)**

**3º Examinador:** \_\_\_\_\_

**Prof. Dr. Oneide Bobsin (EST - PPG)**

**4º Examinador:** \_\_\_\_\_

**Prof. Dr. Carlos Alberto Steil (UFRGS)**

**5º Examinador:** \_\_\_\_\_

**Prof. Dr. José Ivo Follmann (UNISINOS)**

## Dedicatória

Ao Rodolfo!

Por tudo que vivenciamos nos 26 anos de vida juntos.  
Pela passagem, há um ano, das nossas Bodas de Prata.

Às filhas, Eva e Sara!

Que me ensinam a ser mãe a cada dia.

## AGRADECIMENTOS

*Ao meu pai e à minha mãe!* Em sua simplicidade e na pobreza, me ensinaram as coisas mais importantes da vida: respeito mútuo, compaixão, justiça, dignidade.

*Às minhas irmãs e ao meu irmão!* Em especial, pelo tempo marcante da nossa infância, em Jatibocas, ES. Brincamos, trabalhamos na roça, sonhamos. Hoje, mesmo distantes, permanecemos juntos.

*À nossa família do Sul: Marlene, Zeca, Míriam, Mateus, Bianca e Tati!* Por tudo o que vivemos e aprendemos com vocês.

*Ao grupo “Lobas”!* Pela amizade sincera. Pelos nossos encontros. Por me ensinarem que “ser amiga é aceitar uma a outra como cada qual é”.

*Às pessoas que me concederam entrevista, para a pesquisa!* Obrigada pela colaboração, abertura e confiança.

*Ao Walmor, da secretaria acadêmica da EST:* sempre prestativo e atencioso!

*Ao professor orientador, Nelson Kirst!* Obrigada pela paciência, pelos estímulos, pela orientação cuidadosa e pela amizade.

*Ao CNPq!* Pela concessão da bolsa, sem a qual esta minha pesquisa não teria sido possível.

MANSK, Erli. A ritualização das passagens da vida: desafios para a prática litúrgica da Igreja. Tese de Doutorado. São Leopoldo: Faculdades EST / PPG, 2009.

## SINOPSE

A ritualização das passagens da vida na perspectiva da prática litúrgica da Igreja é o assunto aqui pesquisado. Os ritos de passagem estão presentes em todas as culturas. Eles marcam transições idênticas da vida humana e ajudam as pessoas e os grupos a vivenciarem mudanças importantes do ciclo bio-psico-social e a enfrentarem as tensões provocadas pelas passagens. Os ritos de passagem funcionam como uma “costura” entre as diferentes fases ou etapas da vida. Quais são as passagens relevantes da vida na atualidade e como as igrejas lidam ou poderiam lidar com as passagens da vida, são perguntas que norteiam a investigação do assunto.

Tendo como principal referência o teórico Arnold van Gennep, o primeiro capítulo investiga os fundamentos antropológicos da compreensão dos ritos de passagem. Esse autor estuda exaustivamente os rituais que acompanham passagens da vida como gravidez e parto, nascimento e infância, iniciação ou entrada na vida adulta, casamento e morte, e define um princípio universal que ajuda a compreender as passagens individuais e coletivas. Esse capítulo também pergunta pelos tradicionais ritos de passagem que persistem na sociedade atual e reflete sobre as mudanças da sociedade moderna e pós-moderna e suas conseqüências para os ritos de passagem.

O segundo capítulo estuda as passagens e a ritualização das passagens da vida na atualidade. Para o estudo desse tema foi utilizado o método da pesquisa social qualitativa, aplicando-se a técnica da entrevista individual a dez pessoas escolhidas pela pesquisadora. O resultado dessa pesquisa acentua a necessidade humana de ritualização das passagens da vida. No final do segundo capítulo são apresentados os desafios que a ritualização das passagens da vida na atualidade representam para a liturgia cristã.

O terceiro capítulo estuda a ritualização das passagens na Igreja. Na sua primeira seção o assunto é examinado a partir da prática litúrgica atual dos ritos de passagem, tendo por referência o exemplo da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). Na segunda seção, o tema é investigado a partir de práticas litúrgicas selecionadas da Igreja cristã dos primórdios e de práticas rituais no seu entorno. Na conclusão desse capítulo são extraídas conseqüências para a ritualização das passagens da vida na prática litúrgica atual.

Tendo como ponto de partida os métodos de inculturação litúrgica desenvolvidos pelo liturgista Anscar Chupungco, o quarto capítulo apresenta a proposta de um método para a ritualização das passagens da vida na Igreja da atualidade e o aplica a algumas passagens selecionadas. Trata-se de um método que pode ser utilizado para qualquer passagem, em qualquer circunstância.

A ritualização das passagens da vida traz muitos desafios à Igreja na atualidade. Há diversas passagens da vida na atualidade que carecem de ritos de passagem. Ao ritualizar as passagens da vida, a Igreja atende a uma necessidade humana fundamental; vai ao encontro de necessidades urgentes da vida e responde a perguntas humanas inquietantes.

MANSK, Erli. Ritualizing life passages: challenges to the liturgical practices of the Church. Ph.D. Dissertation. São Leopoldo: Faculdades EST / PPG, 2009.

## ABSTRACT

The ritualizing of life passages from the perspective of the liturgical practices of the Church is the subject of this dissertation. Rites of passage are present in every culture. They mark identical transitions in human life and help people and groups to go through important changes in the bio-psycho-social cycle and to cope with the tensions caused by the passages. The rites of passage work as a seam between the different phases of life. What are the relevant passages in today's life and how the churches deal or could deal with them are leading questions in the investigation of the subject.

Having as principal reference the theorist Arnold van Gennep, the first chapter investigates the anthropological fundamentals of the rites of passage. This author studies in exhaustion the rituals that come with life passages as pregnancy and birth giving, birth and childhood, initiation or entrance in adult life, marriage and death, and defines an universal principle that helps to understand the individual and collective passages. This chapter also inquires about traditional rituals of passage still present in modern society and reflects about the changes in the modern and post-modern society and the consequences of those changes to the rituals of passage.

The second chapter studies the passages and the ritualizing of life passages in our days. The method of qualitative social research was used for this study, applying an individual interview to ten people chosen by the researcher. The results of this research accentuate the human need for ritualizing life passages. At the end of the second chapter are presented the challenges that the ritualizing of life passages brings to Christian liturgy today.

The third chapter studies the ritualizing of passages in the Church. In the first section the subject is examined from the current liturgical practice of the rituals of passage, having as reference the example of the Evangelical Church of the Lutheran Confession in Brazil (IECLB). In the second section, the theme is investigated from the liturgical practices selected from the origins of the Christian Church and the ritual practices that surrounded them. In this chapter's conclusion are collected consequences for the ritualizing of life passages in the current liturgical practice.

Having as a starting point the methods of liturgical inculturation developed by liturgist Anscar Chupungco, the fourth chapter proposes a method for the ritualizing of life passages in the Church in modern times and applies this method to some chosen passages. It is a method that can be used to any passage, in any circumstance.

The ritualizing of life passages brings many challenges to the Church in modern times. There are many life passages today that need rituals. By ritualizing life passages, the Church responds to a fundamental human need: it meets the most urgent needs in life and answers disquieting human questions.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>09</b>
<b>I RITOS DE PASSAGEM: FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS</b> .....	<b>18</b>
<b>1.1 Introdução</b> .....	<b>18</b>
<b>1.2 Conceituação de rito</b> .....	<b>18</b>
<b>1.3 Os ritos de passagem na perspectiva de Arnold van Gennep</b> .....	<b>23</b>
1.3.1 Contextualização e primeiras conceituações .....	23
1.3.2 Ritos de passagem: um “esquema heurístico poderoso”.....	29
1.3.3 A gravidez e o parto .....	31
1.3.4 O nascimento e a infância .....	34
1.3.5 A iniciação .....	36
1.3.6 O noivado e o casamento .....	41
1.3.7 Os funerais .....	44
1.3.8 Breve explicação de Van Gennep referente a alguns ritos de passagem por ele considerados isoladamente .....	46
1.3.9 Observações finais .....	48
1.3.10 A noção de liminaridade proveniente de Van Gennep na pesquisa de Turner .....	49
1.3.11 O esquema dos ritos de passagem de Van Gennep na opinião de outros autores.....	54
<b>1.4 Aspectos gerais dos ritos de passagem na sociedade atual, com ênfase no contexto brasileiro</b> .....	<b>57</b>
1.4.1 Ritos de passagem tradicionais que persistem na sociedade brasileira atual: breves traços .....	57
1.4.2 A modernidade e a pós-modernidade: uma mudança de época .....	71
1.4.3 Os ritos de passagem estão em crise? .....	77
1.4.4 A ritualização das passagens da vida: uma necessidade humana fundamental .....	82
<b>1.5 Conclusão</b> .....	<b>84</b>
<b>II PASSAGENS E RITUALIZAÇÕES NA ATUALIDADE À LUZ DE UMA PESQUISA SOCIAL</b> .....	<b>86</b>
<b>2.1 Introdução</b> .....	<b>86</b>
<b>2.2 Passagens relevantes da vida</b> .....	<b>89</b>
2.2.1 Introdução .....	89
2.2.2 Laços familiares.....	92
2.2.3 Estudo .....	98
2.2.4 Lugar .....	101
2.2.5 Laços sociais.....	104
2.2.6 Vivência religiosa .....	107
2.2.7 Trabalho .....	108
2.2.8 Doença .....	110
2.2.9 Laços conjugais .....	112
2.2.10 Morte.....	114
2.2.11 Tornar-se mãe, tornar-se pai.....	117
2.2.12 Sistematização dos resultados.....	119
<b>2.3 Ritualizações nas passagens: aspectos que se destacam na pesquisa social</b> .....	<b>126</b>
2.3.1 Introdução .....	126
2.3.2 Ritualização na saída de casa e ingresso em outro contexto .....	127
2.3.3 Ritualização no ingresso a um lar de idosos .....	132
2.3.4 Ritualização na união conjugal .....	133
2.3.5 Ritualização na gravidez e no nascimento .....	136
2.3.6 Ritualização no ingresso e na conclusão do estudo.....	138
2.3.7 Ritualização no ingresso ao mundo do trabalho.....	141
2.3.8 Ritualização na separação de casal e na separação de pai e mãe .....	144

2.3.9	Ritualização na doença.....	146
2.3.10	Ritualização na morte.....	148
2.3.11	Ritualização de ingresso à nova comunidade religiosa .....	150
2.3.12	Ritualização na iniciação religiosa.....	152
2.3.13	Sistematização dos resultados.....	155
<b>2.4</b>	<b>Considerações finais: desafios para a liturgia cristã .....</b>	<b>166</b>

### **III OS RITOS DE PASSAGEM NA IGREJA: O EXEMPLO DA IECLB E A REFERÊNCIA DA IGREJA DOS PRIMÓRDIOS E DO SEU ENTORNO .....170**

<b>3.1</b>	<b>Introdução.....</b>	<b>170</b>
<b>3.2</b>	<b>Ritos de passagem na IECLB .....</b>	<b>171</b>
3.2.1	As fontes de recursos litúrgicos para a celebração das passagens na IECLB .....	171
3.2.2	As liturgias de passagens e seus elementos .....	175
3.2.3	Considerações intermediárias .....	195
<b>3.3</b>	<b>Ritos de passagem em práticas selecionadas dos primórdios da tradição cristã e do seu entorno .....</b>	<b>197</b>
3.3.1	Breves considerações sobre o contexto de origem da Igreja cristã .....	197
3.3.2	Rito de iniciação cristã .....	200
3.3.3	Rito de matrimônio .....	205
3.3.4	Rito de nascimento e de maternidade.....	209
3.3.5	Rito de sepultamento.....	214
3.3.6	Rito de cura .....	218
3.3.7	Outros ritos.....	222
3.3.8	Aspectos rituais relevantes dos ritos de passagem selecionados dos primórdios da tradição cristã e do seu entorno.....	226
<b>3.4</b>	<b>Considerações finais: conseqüências para a prática dos ritos de passagem na liturgia cristã da atualidade.....</b>	<b>242</b>

### **IV PROPOSTA DE UM MÉTODO PARA A RITUALIZAÇÃO DE PASSAGENS NA IGREJA E O EXERCÍCIO DE SUA APLICAÇÃO A ALGUMAS PASSAGENS SELECIONADAS .....247**

<b>4.1</b>	<b>Introdução.....</b>	<b>247</b>
<b>4.2</b>	<b>Inculturação litúrgica: um método para a ritualização das passagens na igreja.....</b>	<b>248</b>
4.2.1	Definição de inculturação.....	248
4.2.2	Inculturação litúrgica .....	250
4.2.3	Dois métodos de inculturação litúrgica .....	255
4.2.4	O método de inculturação litúrgica de Chupungco e sua adaptação à ritualização das passagens .....	257
<b>4.3</b>	<b>Exercício de aplicação do método de inculturação litúrgica à passagem da gravidez na adolescência ...</b>	<b>261</b>
4.3.1	O caso .....	261
4.3.2	Os passos metodológicos.....	264
4.3.3	O rito litúrgico, passo a passo .....	279
<b>4.4</b>	<b>Exercício de aplicação do método de inculturação litúrgica à passagem de ingresso num lar de idosos ..</b>	<b>282</b>
4.4.1	O caso .....	282
4.4.2	Os passos metodológicos.....	286
4.4.3	O rito litúrgico, passo a passo.....	299
<b>4.5</b>	<b>Exercício de aplicação do método de inculturação litúrgica à despedida de pessoas na iminência da morte .....</b>	<b>303</b>
4.5.1	O caso .....	303
4.5.2	Os passos metodológicos.....	306
4.5.3	O rito litúrgico, passo a passo.....	318
<b>4.6</b>	<b>Considerações finais.....</b>	<b>320</b>

### **CONCLUSÃO .....323**

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....333**

## INTRODUÇÃO

A ritualização das passagens da vida na perspectiva da prática litúrgica da igreja é o objeto dessa pesquisa. Os impulsos para o estudo desse tema são provenientes das reflexões feitas, sobretudo, a partir do meu estudo em liturgia. Ao participar do curso do “Mestrado Profissionalizante em Teologia – Área de concentração: Liturgia”, realizado entre 2001 e 2003, na Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, RS, percebi a importância do rito na vida das pessoas. O rito<sup>1</sup>, como ação simbólica, repetitiva, ocupa um lugar determinante na vida cotidiana, marcando momentos especiais da vida. As histórias de vida de muitas pessoas, dentre essas a minha própria, de famílias, grupos e comunidades são assinaladas fortemente por ritos: aniversários, encontros de família, festas de fim de ano, casamentos, formaturas; o próprio culto comunitário e eventos litúrgicos especiais do calendário eclesial como Natal e Páscoa, são alguns exemplos. Tomar consciência de que a vida é ritualizada e os ritos marcam momentos importantes da vida foi um passo determinante para transformar a ritualização da vida em um tema de interesse e de pesquisa.

A delimitação do tema à “ritualização das passagens da vida na perspectiva da prática litúrgica da igreja”, por sua vez, está ligada à seguinte reflexão. No âmbito da Escola Superior de Teologia cresceu, nos últimos anos, o interesse pela pesquisa litúrgica a partir de uma perspectiva antropológica, ou seja, pergunta-se mais e mais sobre a experiência do humano na liturgia. Nesse sentido, as pessoas que estudam essa área da teologia têm buscado aprender não só de obras bibliográficas, mas também de pesquisas que olham para o culto cristão sob a perspectiva das pessoas que nele participam. Uma investigação deveras significativa, que impulsionou diversas pesquisas ligadas à temática sobre o humano na liturgia e ajudou a despertar o interesse pelo assunto aqui pesquisado, é “Culto e cultura em Vale da Pitanga”<sup>2</sup>. Entre tantas descobertas ali mencionadas, esta pesquisa constata que as

---

<sup>1</sup> Uma conceituação de rito encontra-se na primeira parte do primeiro capítulo. Cf. 1.2.

<sup>2</sup> *Culto e cultura em Vale da Pitanga* é o título dado a uma pesquisa coordenada pelo professor Dr. Nelson Kirst, nos anos de 1994/95 e realizada por um grupo formado por cinco estudantes do curso de graduação e cinco estudantes do curso de pós-graduação em Teologia, da Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, RS. Trata-se de uma investigação que veio a se tornar um marco referencial na pesquisa litúrgica no âmbito da Escola Superior de Teologia. A pesquisa *Culto e cultura em Vale da Pitanga* estudou a relação entre culto e cultura numa determinada localidade do Sul do Brasil, denominada, ficticiamente, Vale da Pitanga.

pessoas compreendem Deus como aquele que “orienta, ajuda, cuida e protege, tanto nos momentos limítrofes da vida quanto nas tensões do cotidiano”<sup>3</sup>. Essa pesquisa diz, conclusivamente, que “as pessoas acentuam o lado afetivo e cuidador de Deus em nível bem concreto e pessoal” e que Deus “está presente na gravidez e no nascimento, na doença, no sofrimento e na morte”<sup>4</sup>. Em outras palavras, essas pessoas dizem que a presença de Deus, para elas, está associada aos momentos especiais da vida ou às passagens da vida. Passagens ou transições causam mudanças na vida e estas estão ligadas a diversas situações, seja a de solteiro para casado ou a de casado para separado, seja a de um profissional ativo para a de aposentado, seja a de tornar-se pai ou mãe, seja a de mudar de um lugar para outro, seja a de nascer, seja a de morrer. A passagem de uma situação a outra ou as mudanças que ocorrem na vida, em geral, geram tensões, são carregadas de ansiedades<sup>5</sup>. É aos “momentos limítrofes”, às “tensões do cotidiano” que as pessoas relacionam o cuidado, a proteção e a ajuda de Deus. As pessoas se apegam a Deus em momentos de perigo e de ameaças à vida. É nesse sentido que também se compreende a necessidade que as pessoas têm de ritualização da vida, pois os ritos são meios que ajudam a fazer a passagem; em se tratando de ritualizações litúrgicas, elas facilitam o encontro, a proximidade e a comunicação entre Deus e as pessoas<sup>6</sup>.

Nas igrejas, em geral, assim como no exemplo da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, doravante denominada IECLB, passagens como nascimento, casamento e morte, normalmente, são ritualizadas. Mas, os ritos litúrgicos devem limitar-se a essas poucas passagens? E as demais passagens, como a gravidez, a doença, aposentadoria, desemprego e outras situações que geram sofrimento, que estão ligadas aos “momentos limítrofes” e às “tensões do cotidiano”?

A igreja cristã, como corpo de Cristo no mundo, formado de pessoas que foram recebidas nesse corpo como irmãos e irmãs, pelo batismo, é aquela que acompanha os seus membros em todas as situações da vida. Em outras palavras, ela carrega os membros do seu corpo em amor, através das passagens da vida, dando suporte a eles, através da liturgia, para

---

<sup>3</sup> KIRST, Nelson (Org.). **Culto e cultura em Vale da Pitanga**. São Leopoldo: IEPG / EST, 1995. p. 39.

<sup>4</sup> KIRST, 1995, p. 39.

<sup>5</sup> Cf. FOUREZ, Gérard. **Os sacramentos celebram a vida**: celebrar as tensões e as alegrias da vida. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 15. Cf. também CARTER, Betty; MCGOLDRICK, Mônica. As mudanças no ciclo de vida familiar: uma estrutura para a terapia familiar. In: CARTER, Betty; MCGOLDRICK, Monica (Orgs.). **As mudanças no ciclo de vida familiar**: uma estrutura para a terapia familiar. 2.ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995. p. 7-13.

<sup>6</sup> MANSK, Erli. **A relevância do rito na relação entre Deus e as pessoas**: uma perspectiva bíblica a partir dos salmos do indivíduo. São Leopoldo: EST / IEPG, 2006. (Monografia do curso de Doutorado).

que eles possam vivenciar os momentos de “altos” e “baixos”, alegres e tristes, com equilíbrio, experimentando nessas situações o amor e a misericórdia de Deus<sup>7</sup>.

A liturgia<sup>8</sup> cristã é um meio concreto de a igreja viabilizar a reunião das pessoas na presença de Deus (Mateus 18.20; 1Coríntios 11.23-26). Através da liturgia, a Palavra de Deus é anunciada e atualizada; por meio dela acontece a comunhão de Deus com as pessoas e das pessoas entre si; a liturgia é o meio através do qual as pessoas externam os seus louvores e clamores diante de Deus. Enfim, a liturgia é um instrumento através do qual a igreja anuncia o amor de Deus às pessoas e ao mundo e, por meio dela, as pessoas se colocam diante de Deus com todas as suas ansiedades, esperanças e fé. A ação litúrgica da igreja não se limita ao culto dominical (eucarístico e batismal) e a alguns ofícios como o do sepultamento, do casamento, da confirmação e ordenação. A vida do dia-a-dia oferece muitas outras situações que necessitam do acompanhamento litúrgico da igreja.

Considerando a afirmação de que as pessoas compreendem Deus como aquele que está presente nos momentos limítrofes da vida; considerando que as passagens dizem respeito aos momentos significativos da vida, entre estes, as situações limítrofes; considerando que os ritos marcam momentos especiais da vida; considerando que os ritos litúrgicos da igreja são meios concretos de Deus se fazer presente na vida das pessoas e manifestar o seu amor, e levando em conta que os ritos de passagem da igreja, a exemplo da IECLB, não contemplam todas as passagens relevantes da vida, levanta-se a pergunta: como pode a igreja responder à necessidade que as pessoas têm de ritualização das passagens da vida? Esta é a pergunta principal que orienta a investigação do assunto proposto para esta pesquisa.

Além do exposto, há que considerar ainda o seguinte: as pesquisas e publicações recentes do campo da liturgia, no meio onde se situa esta pesquisa, priorizaram temáticas como culto eucarístico, batismo, culto e diaconia, liturgia e ensino, crianças no culto. Observa-se, portanto, uma lacuna na pesquisa sobre liturgia e passagens.

Esta pesquisa, sobre a ritualização das passagens da vida na perspectiva da liturgia cristã, tem, neste sentido, o propósito de oferecer subsídios teóricos e metodológicos, que contribuam tanto para a pesquisa teórica no campo da liturgia quanto para a ritualização das passagens da vida na igreja. E, para alcançar esse objetivo geral, esta pesquisa estabelece os

---

<sup>7</sup> WHITE, James F. **Introdução ao culto cristão**. São Leopoldo: Sinodal / IEPG, 1997. p. 205.

<sup>8</sup> Por liturgia entende-se tanto o conjunto de elementos e formas que proporciona o desenvolvimento do culto cristão quanto a própria ação comunitária que acontece durante o encontro entre a comunidade e Deus. A liturgia, como conjunto de elementos e formas, é o meio através do qual se dá o encontro entre Deus e as pessoas/comunidade.

seguintes objetivos específicos: a) definir fundamentos teóricos antropológicos para a compreensão dos ritos de passagem; b) identificar as diversas passagens da vida que são ritualizadas pelas pessoas na atualidade; c) destacar os novos momentos de passagens da vida que requerem ritualização; d) descrever como a igreja, tendo como exemplo a IECLB, lida com as passagens da vida; e) verificar como a tradição da igreja, no exemplo da igreja das origens, lida com os ritos de passagem; f) descobrir a potencialidade de elementos rituais existentes na tradição litúrgica da igreja que favoreça a ritualização das passagens da vida; g) propor um método de trabalho para a ritualização das passagens da vida na igreja; h) aplicar o método de ritualização das passagens da vida na igreja a algumas passagens selecionadas.

Para sintetizar a formulação do problema que está na base do assunto aqui proposto para a pesquisa, são elaboradas as seguintes perguntas: 1) Qual é a contribuição da ciência antropológica para a compreensão do tema sobre a ritualização das passagens da vida? 2) Além das passagens tradicionalmente ritualizadas, há outras passagens relevantes na vida? 3) O que as pessoas fazem para ritualizar as diversas passagens em suas vidas? 4) Como a igreja cristã lida (ou não lida) com a ritualização das passagens da vida dos seus fiéis? 5) Que recursos oferecem as ciências humanas, a teologia e a liturgia para lidar com as passagens da vida? 6) Quais são os referenciais litúrgicos da tradição cristã para a ritualização das passagens da vida? 7) Que recursos podem ser oferecidos aos/às agentes de liturgias para que a tarefa litúrgica da igreja seja mais satisfatória no seu jeito de lidar com a ritualização das passagens da vida?

Diante das questões que se levantam em relação ao tema da pesquisa, propõe-se as seguintes hipóteses:

1) A antropologia, cujo interesse é o estudo do ser humano e das sociedades humanas, oferece dados importantes sobre a ritualização das passagens da vida. É no diálogo com esta área do conhecimento humano que a ciência litúrgica encontra subsídios relevantes para fundamentar a sua pesquisa, sobretudo, quando esta ciência busca compreender o humano na perspectiva de poder melhor responder às suas inquietações diante da vida e do divino.

2) Tradicionalmente, as pessoas ritualizam passagens como nascimento, iniciação religiosa, casamento e morte. Porém, é possível dizer que a vida é marcada por diversas outras passagens, as quais carecem de ritualização.

3) Existem passagens para as quais não há ritos elaborados. E diante dessa carência, é possível suspeitar que há passagens sendo ritualizadas junto com outras passagens. São ritos agregados. Por exemplo, o nascimento e a maternidade, nos ritos litúrgicos, normalmente são ritualizados em conexão com o rito de iniciação cristã ou batismo. Também é possível suspeitar que a falta de ritualização para determinadas passagens críticas leva as pessoas a buscarem recursos em outras áreas que as ajudem a encaminhar seus conflitos. Por exemplo, nos consultórios psicoterápicos, no aconselhamento pastoral, no esporte.

4) As igrejas cristãs, em geral, e a IECLB, em particular, oferecem ritos que preenchem a necessidade humana de ritualização das passagens da vida, porém, ao verificar, a título de exemplo, os manuais de ofício da IECLB, percebe-se que esses ritos são reduzidos a algumas passagens apenas e, em muitas dessas passagens, os ritos são minimizados. Suspeita-se que a igreja não está suficientemente consciente da necessidade de ritualização das passagens da vida e não pergunta quais são as passagens relevantes da vida nos tempos atuais que carecem de ritualização.

5) As ciências humanas, em especial a antropologia e a sociologia, assim como a teologia e a liturgia, possuem referenciais teóricos e metodológicos que ajudam a interpretar temas relevantes da vida humana. Também os relacionados à vida de fé. Através de metodologias de pesquisa social e bibliográfica, por exemplo, é possível estudar um tema como o da ritualização das passagens da vida na perspectiva da prática litúrgica da igreja, oferecer respostas às perguntas levantadas e contribuir com recursos litúrgicos diversos para a ritualização das passagens da vida na igreja.

6) A igreja cristã possui um tesouro em termos de ritos e símbolos litúrgicos, dos quais muitos se perderam ou foram esquecidos no decorrer da sua história, mas conservam significados que valem ser resgatados. E muitos desses ritos fornecem elementos que servem de base para a ritualização das passagens da vida ainda hoje. Exemplos desses antigos ritos são: unção, imposição de mãos, bênção, oração, absolvição. O próprio culto cristão, com suas estruturas, elementos e formas, é uma referência básica para a busca de recursos litúrgicos teóricos e práticos que visem responder à demanda de ritualização das passagens da vida na igreja.

7) Através da pesquisa solidamente embasada, é possível oferecer subsídios teóricos e práticos para a ritualização de passagens na igreja, como, por exemplo, um método para a ritualização das passagens na igreja e, assim, contribuir com as igrejas, com os obreiros e as obreiras que lidam com as pessoas e suas necessidades de ritualização das passagens da vida.

A realização desta pesquisa se apóia no seguinte quadro teórico:

Tendo como principal conceito a ritualização das passagens, e considerando os aspectos específicos das diferentes áreas envolvidas nesta pesquisa, a antropológica e a litúrgico-teológica, buscam-se fundamentos antropológicos e litúrgico-teológicos para a definição do tema e para nortear a pesquisa como um todo.

1) No campo da antropologia, a pesquisa toma como referencial teórico básico o estudo sistemático de Arnold van Gennep sobre os ritos de passagem (Gennep, 1978). Além disso, busca-se dialogar com autores que estudam este tema na atualidade como se pode verificar, em especial, no primeiro capítulo<sup>9</sup>.

O estudo de Van Gennep sobre os ritos de passagem representa um marco na história das pesquisas antropológicas. *Les rites de passage*, (Gennep, Paris, Nourry, 1909) surge numa época em que o rito ainda não tinha sido tomado como objeto de estudo independente, mas era um dado secundário, associado ao universo mágico ou religioso. Conforme Da Matta, depois de muitos anos da publicação da obra de Van Gennep, ela ainda é amplamente utilizada, ou como base bibliográfica ou como inspiração teórica para o problema básico da natureza sociológica dos ritos<sup>10</sup>. Depois de Van Gennep, um estudo relevante é o de Victor Turner sobre o processo ritual. Ele desdobra um aspecto importante dos ritos de passagem, o qual é resgatado do estudo de Van Gennep, a saber, a fase liminar, ou margem, dos ritos de passagem. Essas são, portanto, as obras básicas que servem de fundamento ao tema em questão na pesquisa proposta. Obras mais recentes, de acordo com o que se observa nas notas de rodapé do primeiro capítulo, as quais tematizam os ritos e rituais, servem de apoio ao desdobramento e à reflexão atual do assunto.

---

<sup>9</sup> Alguns desses autores são: Victor Turner (TURNER, 1974), Roberto Da Matta (DA MATTA, 1978), Martine Segalen (SEGALLEN, 2002), Mariza Peirano (PEIRANO, 2003), Maria Ângela Vilhena (VILHENA, 2005), Claude Rivière (RIVIÈRE, 1997), Jean Cazeneuve (CAZENEUVE, s.d.), Émile Durkheim (DURKHEIM, 1989), Thales de Azevedo (AZEVEDO, 1987), Nathan Mitchell (MITCHELL, 1995).

<sup>10</sup> DA MATTA, Roberto. Apresentação. In: GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 11.

2) No que diz respeito ao campo teórico e prático da teologia e liturgia, a pesquisa se baseia em estudos de obras diversas. Trata-se de pesquisadores atuais que investigam as origens do culto cristão e se inserem na linha da pesquisa da antropologia litúrgica e obras clássicas da atualidade que enfocam os principais temas da liturgia<sup>11</sup>. Além disso, a pesquisa litúrgica sobre o culto cristão nas suas origens busca, à medida do necessário, subsídios bibliográficos em documentos da igreja antiga, nos escritos dos assim chamados pais da igreja, os quais fornecem informações preciosas sobre a vida dos primeiros cristãos<sup>12</sup>.

A partir da década de 1970, a teologia incluiu em seu método de investigação o interesse pela experiência humana nas questões de fé. Surge, assim, um diálogo da teologia com as demais áreas das ciências humanas. Já no final da década de setenta (1978), Sealsoltz afirmou que uma das áreas mais importantes de investigação teológica é a antropologia teológica, a qual estuda os seres humanos enquanto relacionados a Deus. “Procura explicar a pessoa humana à luz da revelação, particularmente da revelação de Deus na humanidade de Jesus Cristo. Indaga como podem as pessoas relacionar-se com a palavra de Deus e sua obra no mundo; indaga também, por isso, acerca da natureza do próprio mundo”<sup>13</sup>. Disso resulta que a liturgia, para lidar melhor com o ser humano no culto, considera importante compreender o humano à luz da sociologia, da psicologia e da antropologia. “Se a liturgia é a expressão da vida da Igreja no mundo, deve a vida cultural e social do mundo refletir-se nessa liturgia. Além disso, deve o mundo até certo ponto moldar a vida da Igreja e sua liturgia.”<sup>14</sup> Neste sentido, boa parte da bibliografia litúrgico-teológica utilizada nesta pesquisa, leva em conta esta preocupação. Seus autores têm em comum uma reflexão teológica e litúrgica que leva em conta a experiência da comunidade e, por isso, inclui em seu método de investigação o diálogo com as ciências humanas em geral. Dessa forma, busca-se conhecer o humano para melhor compreender a relação entre o humano e o divino/sagrado, o finito e o infinito.

---

<sup>11</sup> Alguns desses nomes são: Juan José Tamayo-Acosta (TAMAYO-ACOSTA, 1995), Gérard Fourez (FOUREZ, 1984), Ione Buyst (BUYST, 2003 e 2002), S. Anita Stauffer (STAUFFER, 1994 e 1998), Julián López Martín (MARTÍN, 1997), José María Mardones (MARDONES, 2006), Kevin Sealsoltz (SEALSOLTZ, 1978), Anscar Chupungco (CHUPUNGCO, 1994, 2000), Nelson Kirst (KIRST, 1995 e 2000). Dentre as obras clássicas em liturgia, citam-se: Aimé Georges Martimort (MARTIMORT, 1991), Dionísio Boróbio (BORÓBIO, 1991), Adrien Nocent (NOCENT, 1989), James F. White (WHITE, 1997), além de dicionários como Domenico Sartore e Achille M. Triacca (SARTORE; TRIACCA, 1992), Paul F. Bradshaw (BRADSHAW, 2002).

<sup>12</sup> Dos escritos dos Pais da Igreja, encontram-se: Hipólito de Roma (HIPÓLITO, 1971), Tertuliano (TERTULIANO, 1975), Cirilo de Jerusalém (CIRILO, 1977), A carta a Diogneto (DIOGNETO, 1976), Ambrósio de Milão (AMBRÓSIO, 1972).

<sup>13</sup> SEALSOLTZ, Kevin. Antropologia e teologia litúrgica. **Concilium**: ritos de passagem e cristianismo: fundamentos antropológicos e psicológicos, [s.l.], n. 132, 1978/2. p. 7.

<sup>14</sup> SEALSOLTZ, 1978, p. 9.

3) Além da pesquisa bibliográfica antropológica, teológica e litúrgica, inclui-se neste estudo, a pesquisa social qualitativa. Esta tem como fundamentos teórico-metodológicos os estudos de autores como Sari Knopp Biklen e Robert C. Bogdan (Biklen; Bogdan, 1994), Raymond Quivy e Luc van Campenhoudt (Quivy; Campenhoudt, 1998) e Marina de Andrade Marconi; Eva Maria Lakatos (Marconi; Lakatos, 1990).

Segundo Biklen e Bogdan, a designação “investigação qualitativa” é utilizada como um termo genérico “que agrupa diversas estratégias de investigação que partilham determinadas características”<sup>15</sup>. A expressão “qualitativa” significa que os dados recolhidos em tal investigação são “ricos em pormenores descritivos relativamente a pessoas, locais e conversas, e de complexo tratamento estatístico”<sup>16</sup>. A investigação qualitativa utiliza a observação participante e a entrevista em profundidade como suas estratégias mais representativas. Mas, a principal técnica a ser empregada na investigação do assunto da pesquisa social com vistas ao presente trabalho é a entrevista individual do tipo “estruturada”. Uma definição e explicação sobre essa técnica, assim como dos demais elementos que envolvem a pesquisa social qualitativa (universo e amostragem, levantamento de dados e interpretação dos dados) encontram-se explicitados no início do segundo capítulo, pois este é o capítulo que apresenta o relatório com os resultados da pesquisa social.

De acordo com a proposta de pesquisa aqui apresentada, o presente trabalho será desdobrado em quatro capítulos, conforme segue.

a) O primeiro capítulo estuda os fundamentos teóricos antropológicos sobre os ritos de passagem, com base em Arnold van Gennep e em diálogo com autores contemporâneos, da área da antropologia. Com base na bibliografia, também se busca verificar os ritos de passagem tradicionais que persistem na sociedade atual e se reflete sobre as mudanças da sociedade moderna e pós-moderna e suas conseqüências para os ritos de passagem. Para concluir, aponta para a necessidade humana de ritualização das passagens e pergunta-se pelas novas situações de vida que requerem ritualização.

b) O segundo capítulo apresenta o relatório de uma pesquisa social qualitativa cujo objetivo é verificar quais são as passagens relevantes da vida e como as pessoas estão ritualizando (ou não) as passagens da vida. Com a finalidade de estudar as passagens e as

---

<sup>15</sup> BOGDAN, Robert C.; BIKLEN, Sari Knopp. **Investigação qualitativa em educação**: uma introdução à teoria e aos métodos. Portugal: Porto Editora, 1994. p. 16.

<sup>16</sup> BOGDAN; BIKLEN, 1994, p. 16.

ritualizações da vida na atualidade, os dados da pesquisa social qualitativa são recolhidos mediante entrevistas individuais aplicadas a dez pessoas contatadas pela pesquisadora. Na conclusão do capítulo, a pesquisadora apresenta os desafios que o resultado da pesquisa social sobre passagens e ritualizações representa para a liturgia cristã.

c) O terceiro capítulo visa estudar os ritos de passagem na igreja. Para tanto, o capítulo encontra-se dividido em duas seções. A primeira faz um levantamento da prática litúrgica dos ritos de passagem na igreja da atualidade. Com vistas a uma delimitação do estudo desse assunto, busca-se realizá-lo com base no exemplo da IECLB. Para tanto, utilizam-se os manuais litúrgicos dessa igreja e documentos relevantes dessa instituição eclesiástica que auxiliam na complementação dos dados dos manuais. A segunda seção do terceiro capítulo investiga o tema a partir de práticas litúrgicas selecionadas da tradição cristã da igreja em seus primórdios e, na medida do possível, das práticas rituais desenvolvidas no entorno da comunidade cristã das origens. Com base nos resultados obtidos do estudo dos ritos de passagem na IECLB e na Igreja Antiga, anotados na conclusão do capítulo três, a autora extrai conseqüências para a prática dos ritos de passagem na liturgia cristã da atualidade.

d) O quarto capítulo, levando em conta os resultados obtidos nos capítulos precedentes e com base em bibliografia específica sobre o assunto em questão, oferece a proposta de um método para a ritualização de passagens na igreja, aplicando-o a algumas passagens selecionadas dos relatos da pesquisa social. Desta maneira, ao invés de oferecer liturgias prontas e fechadas, a pesquisa visa contribuir com um instrumento que ajude as pessoas que atuam na área litúrgica a desenvolverem liturgias para as passagens da vida à medida que a necessidade e o contexto o exigem.

Espera-se, enfim, que a pesquisa aqui desenvolvida, encontre respostas satisfatórias às questões levantadas e que o esforço e o empenho a ela dedicados possam trazer contribuições para o enriquecimento da vida litúrgica na igreja e para a pesquisa no campo da liturgia.

# **I RITOS DE PASSAGEM: FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICOS**

## **1.1 Introdução**

Este primeiro capítulo tem por finalidade principal estudar os fundamentos teóricos antropológicos para a compreensão dos ritos de passagem. Para tanto, busca-se conhecer o assunto a partir de Arnold van Gennep, o primeiro a dedicar-se ao estudo do tema, cujo livro, o original francês *Les rites de passage*, publicado em 1909, continua relevante até os dias atuais, como assinalam os autores abaixo mencionados. O estudo do tema deste capítulo toma como base a edição em português do livro de Van Gennep, de 1978. Sendo o tema “rito” uma parte importante do assunto aqui tratado, o capítulo inicia com uma conceituação de rito. Contudo, não se pretende esgotar, nessas poucas páginas iniciais do capítulo um, um assunto tão complexo e abrangente.

Tendo como base o fundamento teórico dos ritos de passagem oferecido por Van Gennep, busca-se ainda, neste capítulo, perguntar pela presença dos ritos de passagem na sociedade atual, tendo como referência o contexto brasileiro. A partir disso, serão feitas reflexões pertinentes à ritualização das passagens na atualidade, considerando as seguintes perguntas: os ritos de passagem são necessários para a vida das pessoas na atualidade? Eles têm lugar e função na sociedade atual? Qual a relevância dos ritos de passagem hoje? Por que as pessoas ritualizam as passagens?

## **1.2 Conceituação de rito**

Conceituar rito é uma tarefa complexa, uma aventura arriscada. Sem pretender esgotar um assunto que possui dimensões tão amplas, com interpretações de campos tão diversos (antropologia, história, religião, lingüística, psicologia, sociologia, teologia, etc.), busca-se, neste curto espaço, oferecer algumas idéias básicas que orientem a compreensão do tema.

Etimologicamente, a palavra rito vem do latim *ritus* que significa “ordem prescrita” ou “ordem estabelecida”<sup>17</sup>. No grego, esse termo está ligado a *artýs* ou *artus*, que também significa “prescrição”. A raiz *ar*, mais antiga e original, “modo de ser, disposição organizada e harmônica das partes no todo”<sup>18</sup>, encontra-se na palavra *rta*, do sânscrito védico, cujo significado remete a uma força de ordem cósmica, mental<sup>19</sup> e de relação das pessoas entre si<sup>20</sup>, e em *arta* (arte), do iraniano, que dá idéia de “harmonia restauradora”<sup>21</sup>. A etimologia do termo rito indica que há uma idéia de ordem, organização, estabilidade e restauração presente no significado da palavra rito. A partir da etimologia do rito, Terrin afirma que:

O rito coloca ordem, classifica, estabelece as prioridades, dá sentido do que é importante e do que é secundário. O rito nos permite viver num mundo organizado e não-caótico, permite-nos sentir em casa, num mundo que, do contrário, apresentar-se-ia a nós como hostil, violento, impossível. Se é verdade que o cosmo tem a força de opor-se ao caos, isso se deve ao rito e à sua força organizadora.<sup>22</sup>

Na maioria das definições de rito está presente essa idéia de ordem, organização e estabilidade. As definições, em geral, acentuam o caráter repetitivo e a fidelidade a certas regras da ação ritual. Cazeneuve, por exemplo, diz que o rito é uma ação que pode ser individual ou coletiva, mas que sempre permanece fiel a certas regras. Entretanto, conforme o autor, isto não significa que o rito seja inflexível e não comporte uma margem de improvisação<sup>23</sup>. Esse autor diz que “os ritos constituem o fundamento mais estável sobre o qual se pode apoiar o observador, em particular o etnógrafo, para descrever e reconstituir um fenômeno social total sob o seu aspecto mais estático, de maneira a que os ritos se apresentem como documentos indiscutíveis.”<sup>24</sup> Certamente, os ritos evoluem, complementa Cazeneuve, mas “em geral é de uma maneira lenta e imperceptível”<sup>25</sup>. Mudanças também ocorrem no rito, porém, estas são introduzidas com extrema prudência. “A repetição é dada na própria essência do rito”, afirma Cazeneuve<sup>26</sup>.

<sup>17</sup> SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p. 17; RIVIÈRE, Claude, **Os ritos profanos**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 29; TERRIN, Aldo Natale. **O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade**. São Paulo: Paulus, 2004. (Coleção estudos antropológicos). p. 18.

<sup>18</sup> TERRIN, 2004, p. 18.

<sup>19</sup> VIDAL, Jacques. Rito. In: POUPARD, Cardenal Paul (Org.). **Diccionario de las religiones**. Barcelona: Herder, 1987. p. 1527.

<sup>20</sup> SEGALEN, 2002, p. 17; RIVIÈRE, 1997, p. 29.

<sup>21</sup> TERRIN, 2004, p. 18.

<sup>22</sup> TERRIN, 2004, p. 19.

<sup>23</sup> CAZENEUVE, Jean. **Sociologia do rito**. Porto: Rés Editora Ltda, [s.d.]. p. 10.

<sup>24</sup> CAZENEUVE, [s.d.], p. 11.

<sup>25</sup> CAZENEUVE, [s.d.], p. 10.

<sup>26</sup> CAZENEUVE, [s.d.], p. 11.

Durkheim, na busca dos elementos mais característicos da vida religiosa, identificou o caráter sagrado do rito. Para ele “os fenômenos religiosos ordenam-se naturalmente em duas categorias fundamentais: as crenças e os ritos”<sup>27</sup>. As crenças, por seu lado, são estados da opinião, consistem em representações. Elas “exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações entre si e com as coisas profanas.”<sup>28</sup> Os ritos, por sua vez, “são modos de ação determinados”<sup>29</sup>, diferenciados de outras práticas humanas através da natureza especial do seu objeto, ou seja, as coisas sagradas. Em suma, “os ritos são regras de comportamento que prescrevem como o homem deve se comportar com as coisas sagradas.”<sup>30</sup> Na explicação de Durkheim, o pensamento religioso supõe uma classificação das coisas, reais ou ideais, as quais representam dois gêneros opostos, ou seja, a divisão do mundo em dois domínios, um que compreende o sagrado e o outro, o profano<sup>31</sup>. As coisas, sagradas, portanto, se distinguem das coisas profanas. Como diz o autor: “Não existe na história do pensamento humano outro exemplo de duas categorias de coisas tão profundamente diferenciadas, tão radicalmente opostas uma à outra.”<sup>32</sup> A oposição tradicional entre o bem e o mal até desaparece diante dessas duas categorias, complementa o autor. Isso, no entanto, não significa, “que um ser não possa jamais passar de um desses mundos para o outro”<sup>33</sup>. É aí que entram os ritos, como demonstram, sobretudo, os ritos de iniciação, cujo objetivo é introduzir o jovem na vida religiosa, fazendo sair do mundo profano para entrar no âmbito das coisas sagradas<sup>34</sup>.

As coisas sagradas, acrescenta Durkheim, não se limitam aos deuses ou espíritos:

um rochedo, uma árvore, uma fonte, uma pedra uma peça de madeira, uma casa, enfim, qualquer coisa pode ser sagrada. Um rito pode ter esse caráter; sequer existe rito que não o tenha em algum grau. Há palavras, termos, fórmulas, que só podem ser pronunciadas pela boca de personagens consagradas; há gestos, movimentos que não podem ser executados por todos.<sup>35</sup>

É importante salientar que no entender de Durkheim, religião e sociedade são interligados. A sociedade é concebida como “sagrada”, pois como afirma o autor, “quase todas as instituições sociais nasceram da religião”<sup>36</sup>. E, neste sentido, o rito é entendido como

<sup>27</sup> DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989. p. 67.

<sup>28</sup> DURKHEIM, 1989, p. 67 e 68.

<sup>29</sup> DURKHEIM, 1989, p. 67.

<sup>30</sup> DURKHEIM, 1989, p. 72.

<sup>31</sup> DURKHEIM, 1989, p. 68.

<sup>32</sup> DURKHEIM, 1989, p. 70.

<sup>33</sup> DURKHEIM, 1989, p. 70.

<sup>34</sup> DURKHEIM, 1989, p. 70-71.

<sup>35</sup> DURKHEIM, 1989, p. 68.

<sup>36</sup> DURKHEIM, 1989, p. 496.

ato necessário à renovação da sociedade, ou seja, através dos ritos, a sociedade se cria e se recria periodicamente. Assim, explica o autor:

a sociedade só pode fazer sua influência, se ela for ato, e ela só é ato se os indivíduos que a compõem estão reunidos e agem em comum. É pela ação comum que ela toma consciência de si e se impõe; ela é antes de tudo, uma cooperação ativa. Até as idéias e os sentimentos coletivos só são possíveis graças a movimentos exteriores que os simbolizam, conforme estabelecemos. Portanto, é a ação que domina a vida religiosa pelo simples fato de que ela tem por fonte a sociedade.<sup>37</sup>

O estudo do rito foi tradicionalmente associado à religião. Com base nas idéias de Durkheim, Rivière amplia a visão sobre os ritos. Ele diz que “existem formas de sacralidade fora da religião, nas quais se inscrevem vários de nossos ritos cotidianos”<sup>38</sup>. Rivière conclui, a partir de Durkheim, que “o rito constituiria uma expressão simbólica dos valores fundamentais que unificam os membros de uma sociedade”, sendo assim reconhecido “como forma geral de expressão da sociedade e da cultura”<sup>39</sup>. Ao estudar o rito, esse autor leva em conta o contexto de secularização em que ele vive. Por isso, diz:

O campo do sagrado transborda bastante o campo do religioso, *a fortiori* institucionalizado, sem abranger toda a experiência social. A religiosidade tende, assim, a passar por um processo de deslocamento em um mundo secularizado (...). A essa força fascinante e terrificante chamada por R. Otto de sagrado, os povos atribuem diversos conteúdos: gênios, Deus, Augusto, valores metafísicos, poderes superiores mitificados pertencentes ao domínio do indizível, inatingível e informulável, do imperativo categórico, do inquestionável instituído, do arbitrário postulado, mas, na realidade, referindo ao invisível as razões de ordem social e cósmica.<sup>40</sup>

O rito, portanto, conforme Rivière, pode ser encontrado no ritmo cotidiano da vida social, como, por exemplo, nos trotes estudantis, nos grandes espetáculos musicais, na prática do esporte, loterias, caças, espetáculos teatrais, ritos do judiciário, na refeição e também na apresentação regulada do corpo. O autor menciona ainda os microrituais da vida diária da criança, dos quais ela adquire hábitos e valores e é educada. Em seu estudo dos ritos, Rivière se baseia na seguinte definição:

Os ritos devem ser sempre considerados como conjunto de condutas individuais ou coletivas, relativamente codificadas, com um suporte corporal (verbal, gestual, ou de postura), com caráter mais ou menos repetitivo e forte carga simbólica para seus atores e, habitualmente, para suas testemunhas, baseadas em uma adesão mental, eventualmente não conscientizada, a valores relativos a escolhas sociais julgadas importantes e cuja eficácia esperada não depende de uma lógica puramente empírica que se esgotaria na instrumentalidade técnica do elo causa-efeito.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> DURKHEIM, 1989, p. 494 e 495.

<sup>38</sup> RIVIÈRE, 1997, p. 36.

<sup>39</sup> RIVIÈRE, 1997, p. 45.

<sup>40</sup> RIVIÈRE, 1997, p. 36.

<sup>41</sup> RIVIÈRE, 1997, p. 30.

Alguns autores chamam atenção para o aspecto performativo do rito como elemento fundamental na conceituação de rito na atualidade<sup>42</sup>. Segundo Langdon, o tema da performance vem sendo desenvolvido na antropologia dos últimos vinte anos que mais e mais trata o mundo pós-moderno, “o qual é caracterizado pelo imprevisível ou indeterminado, a heterogeneidade, a polifonia, relações de poder, a subjetividade e a transformação contínua”<sup>43</sup>. De acordo com a autora, o conceito de performance surge “das preocupações com o papel do simbólico na vida humana e a construção de um conceito de cultura”<sup>44</sup>. Na visão tradicional, a cultura é pensada como normativa e homogênea. O comportamento das pessoas é visto como resultado de um modelo ideal, fixo, padronizado. Outra visão de cultura é a emergente, “estando o seu enfoque no ator social como agente consciente, interpretativo e subjetivo”<sup>45</sup>. Nessa nova visão de cultura, as pessoas do mesmo grupo também “compartilham certos valores, símbolos e preocupações que podem ser caracterizados como ‘tradição’, mas o enfoque está na práxis, na interpretação dos atores sociais que estão produzindo cultura a todo momento”<sup>46</sup>. A cultura, portanto, emerge em meio à interpretação social das experiências da vida. Nesse sentido, afirma a autora, o ser humano simbólico é um ator, “cuja ação não é motivada só pela razão, mas também pelas experiências passadas, pelos desejos, pelas necessidades de expressar e criar, e pela vontade”<sup>47</sup>. É dentro dessa perspectiva de cultura que o rito recebe ênfase como ação simbólica e performática. “Rito não é conceituado como uma mera repetição de atos em seqüência, mas como ato performático com o poder de transformar o indivíduo e a sociedade.”<sup>48</sup> A autora faz referência ao estudo de Turner, o qual destaca o papel dinâmico do rito na vida social. A vida social é marcada por conflitos e crises e o rito assume papel relevante nas tentativas de resoluções desses conflitos e crises, pelas pessoas envolvidas<sup>49</sup>.

Langdon define performance como um ato de comunicação que se distingue, principalmente do ato da fala, por sua função expressiva ou poética. “A função poética ressalta o modo de expressar a mensagem e não o conteúdo da mensagem.”<sup>50</sup> Performance está relacionada a uma experiência humana contextualizada e a análise performática visa

<sup>42</sup> PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. (Coleção Passo-a-passo, 24). p. 39-40.

<sup>43</sup> LANGDON, Esther Jean. Performance e preocupações pós-modernas na antropologia. In: TEIXEIRA, João Gabriel (Org.). **Performáticos, performance e sociedade**. Brasília: UNB, 1996. p. 23.

<sup>44</sup> LANGDON, 1998, p. 24.

<sup>45</sup> LANGDON, 1998, p. 24.

<sup>46</sup> LANGDON, 1998, p. 24.

<sup>47</sup> LANGDON, 1998, p. 24.

<sup>48</sup> LANGDON, 1998, p. 24.

<sup>49</sup> LANGDON, 1998, p. 24.

<sup>50</sup> LANGDON, 1998, p. 26.

explorar a dinâmica da expressão poética do evento. A relevância do evento está na dramaticidade do ato. Por exemplo, é o uso da voz e do corpo, entre outros mecanismos, que transforma uma narração em momento dramático e divertido para os seus participantes.

Estudar o ritual e, em geral, os ritos como ação dramática é uma tarefa fascinante, diz Terrin. Conforme o autor, as novas possibilidades oferecidas pela linguística, e por outras disciplinas da antropologia abrem novas janelas para a compreensão do rito e sua interpretação. Mas, o autor observa que essas possibilidades ainda não foram verificadas pelos liturgistas e teólogos, a não ser de maneira tímida e pouco profunda, que não prestaram atenção às novas disciplinas ou não quiseram gastar energias com a “profanidade” das ciências humanas, perdendo, assim, uma boa oportunidade para repensar o discurso ritual-litúrgico e renovar a vida da igreja a partir da liturgia<sup>51</sup>. Lembrando Turner, Terrin diz que o ritual cristão

se fragmentou em “migalhas de palavras”, foi “desidratado” com o objetivo prático de torná-lo um fato cognitivista que deveria ser imediatamente funcional à pastoral. O ritual – na trilha de uma racionalidade cada vez mais invasiva – foi se tornando pregação, didascália, parênese, leitura bíblica e, em última instância, um repetido convite à edificação, e nada mais.<sup>52</sup>

A ação ritual enquanto performance é, para Terrin, a característica mais original do rito, pois se refere a uma ação comunicativa que manifesta os próprios sentimentos e as próprias modalidades existenciais. E essa comunicação é expressão viva, real e intersubjetiva. É a própria vida que se manifesta através do rito, onde “*gesto, palavra, movimento, ação se entrelaçam e se conjugam de maneira complementar e holística*”<sup>53</sup>.

### 1.3 Os ritos de passagem na perspectiva de Arnold van Gennep

#### 1.3.1 Contextualização e primeiras conceituações

A expressão ritos de passagem é imediatamente associada ao nome de Arnold van Gennep (1873-1957). Não seria possível estudar o assunto dos ritos de passagem sem considerar esse autor. Foi ele que utilizou a expressão “ritos de passagem” pela primeira vez para descrever “dois tipos de ritos: os que acompanham a passagem de um indivíduo de um *status* social para outro, no decorrer de sua vida, e os que marcam pontos determinados na

<sup>51</sup> TERRIN, 2004, p. 315.

<sup>52</sup> TERRIN, 2004, p. 315.

<sup>53</sup> TERRIN, 2004, p. 319. Grifo do autor.

passagem do tempo (ano novo, lua nova, solstício ou equinócio)”<sup>54</sup>. Segundo Da Matta, o livro de Van Gennep, [*Les rites de passage*, Paris, Nourry, 1909]<sup>55</sup>, é, talvez, dentre os escritos clássicos ou “inspirados pela chamada ‘escola sociológica francesa’”, um dos mais famosos e discutidos<sup>56</sup>. Ao escrever a “apresentação” deste livro em sua versão para a língua portuguesa, em 1977, Da Matta diz que, passados quase setenta anos de sua publicação, esta obra é largamente utilizada e estudada, “seja como base bibliográfica para análise dos cerimoniais, seja como ponto de partida para uma reflexão sobre o universo das relações sociais (...), seja como uma fonte de inspiração teórica para o problema básico da natureza sociológica dos ritos e atos teatrais (...)”<sup>57</sup>.

Segundo Rivière, o rito tornou-se um objeto social de estudo independente há pouco tempo, sendo concebido durante séculos, exclusivamente, “como elemento de uma religião da mesma forma que as crenças e a organização”<sup>58</sup>. O rito era tomado como um produto de atos estranhos, um dado secundário ou “apêndice do mundo mágico ou religioso”<sup>59</sup>. É, sobretudo com Jean Cazeneuve, na França, em 1958, que o rito “se torna o objeto de um tratamento consistente de 500 páginas”<sup>60</sup>. Isto revela o ineditismo de Van Gennep que cinquenta anos antes publicou o livro sobre os ritos de passagem, sobressaindo-se como aquele que estudou o rito como fenômeno independente<sup>61</sup>. Van Gennep estuda esse objeto “como algo em si mesmo (...), um fenômeno dotado de certos mecanismos recorrentes (no tempo e no espaço), e também de certo conjunto de significados”<sup>62</sup>, sendo que o principal significado do rito, para Van Gennep, é “realizar uma espécie de costura entre posições e domínios”<sup>63</sup> na vida social. Desde o nascimento até à morte, o indivíduo se submete a cerimônias que o ajudam a passar de um lugar a outro, de um *status* a outro, de uma idade a outra, e assim sucessivamente.

Para entender a importância do movimento feito por Van Gennep ao tomar o rito como objeto de estudo autônomo, é necessário levar em conta o contexto em que surge esse seu estudo.

---

<sup>54</sup> MAIR, L. P. Ritos de passagem. In: SILVA, Benedicto (Coord.). **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: FGV, 1986. p. 1081.

<sup>55</sup> DA MATTA, Roberto. Apresentação. In: GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 11.

<sup>56</sup> DA MATTA, 1978, p. 11.

<sup>57</sup> DA MATTA, 1978, p. 11.

<sup>58</sup> RIVIÈRE, 1997, p. 41.

<sup>59</sup> DA MATTA, 1978, p. 16.

<sup>60</sup> RIVIÈRE, 1997, p. 41.

<sup>61</sup> PEIRANO, 2003, p. 22.

<sup>62</sup> DA MATTA, 1978, p. 16.

<sup>63</sup> DA MATTA, 1978, p. 16.

A antropologia se configura como disciplina autônoma durante o século XIX. Esse é o século da conquista colonial. E, como expressa Laplantine,

é no movimento dessa conquista que se constitui a antropologia moderna, o antropólogo acompanhando de perto, [...], os passos do colono. Nessa época, a África, a Índia, a Austrália, a Nova Zelândia passam a ser povoadas de um número considerável de imigrantes europeus; não se trata de missionários apenas, e sim de administradores. Uma rede de informações se instala. São questionários enviados por pesquisadores das metrópoles (em especial da Grã-Bretanha) para os quatro cantos do mundo e cujas respostas constituem os materiais de reflexão das primeiras grandes obras de antropologia que se sucederão em ritmo regular durante toda a segunda metade do século.<sup>64</sup>

O pensamento teórico da antropologia dessa época é qualificado como evolucionista, segundo o qual se considera as formas simples de organização social e de mentalidade do “primitivo” como algo que evolui para as formas mais complexas das nossas sociedades<sup>65</sup>. Conforme Laplantine, uma característica da antropologia desse século é a atenção considerável que ela dá aos povos aborígenes australianos, os quais aparecem como os mais arcaicos do mundo. E as duas grandes áreas da antropologia que dão acesso ao conhecimento dessas sociedades, não ocidentais, são as que estudam o parentesco e a religião<sup>66</sup>.

Refletindo sobre as diferenciações do pensamento antropológico dessa época, Da Matta afirma que para os evolucionistas, o ritual não era tido como algo socialmente relevante, pois, até então, o próprio social não existia como algo independente e autônomo ou como área apropriada para a reflexão<sup>67</sup>.

Assim é que nos estudos sociológicos (ou antropológicos) desta fase, os padrões de comportamento social, valores e ideologias, eram explicados tendo por base duas reduções muito importantes. De um lado, reduzia-se o social (e/ou cultural) a uma aparência de um jogo de forças biológicas, de modo que os fenômenos da sociedade eram vistos como resultantes fracos (e, às vezes, inexpressivos) de tensões e caracteres raciais (ou biológicos) já estabelecidos, dos quais pouco adiantava fugir. O social, então, submergia no biológico do mesmo modo que o diferente (o outro) desaparecia na sua história natural.<sup>68</sup>

<sup>64</sup> LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2005. p. 64-65.

<sup>65</sup> LAPLANTINE, 2005, p. 65.

“O evolucionismo encontrará sua formulação mais sistemática e mais elaborada na obra de Morgan e particularmente em *Ancient Society*, que se tornará o documento de referência adotado pela imensa maioria dos antropólogos do final do século XIX”. (LAPLANTINE, 2005, p. 65-66). Conforme Laplantine, Morgan escreve que “todas as religiões primitivas são grotescas e de alguma forma ininteligíveis” (LAPLANTINE, 2005, p. 67). Uma das obras mais célebres de toda a literatura antropológica é “O Ramo de Ouro”, de Frazer. Ele “retrai o processo universal que conduz, por etapas sucessivas, da magia à religião, e depois, da religião à ciência”. No seu entender a magia representa, na história do espírito humano, um estágio anterior e grosseiro, pelo qual todas as raças da humanidade passam, para, então, dirigir-se à religião e à ciência. (LAPLANTINE, 2005, p. 68).

<sup>66</sup> LAPLANTINE, 2005, p. 66.

<sup>67</sup> DA MATTA, 1978, p. 12.

<sup>68</sup> DA MATTA, 1978, p. 12-13. Conforme Da Matta, os evolucionistas eram “mais ou menos convencidos da superioridade integral (biológica e cultural) dos europeus da segunda metade de séc. XIX sobre os chamados ‘selvagens’ ou ‘primitivos’ “. DA MATTA, 1978, p. 12.

Uma segunda vertente da antropologia do século XIX é chamada de interpretação intelectualista ou psicológica do fenômeno social, de modo que o social é reduzido à vontade de agentes individuais, diz Da Matta. Conforme esse autor, um exemplo desta posição é Tylor. “Ele explica a origem da religião como uma especulação na crença da alma, especulação que nasce dos sonhos dos primitivos.”<sup>69</sup> Daí surge o nome “animismo” para designar essa forma de religiosidade. Para Tylor, a religião, centrada na crença em seres espirituais, “era produto de uma evolução natural, regular, contínua e progressiva das capacidades mentais humanas no estado social”<sup>70</sup>. O “animismo” (que designa a crença nos espíritos) teria sido a forma mais primitiva de religião (do animismo a humanidade teria progredido para o politeísmo e deste para o monoteísmo)<sup>71</sup>. Segundo Da Matta, os estudiosos da perspectiva intelectualista e psicológica discutem o religioso em suas formas mais primitivas e fazem um corte entre as religiões com tradição escrita (do ocidente e das grandes civilizações) e a magia (de grupos tribais, “selvagens” e primitivos). Mas, ressalta esse autor, “tanto na redução biológica, quanto na redução psicológica, o fato social deixa de existir enquanto algo autônomo e independente”<sup>72</sup>. Da Matta ainda menciona outra vertente da mesma época, chamada de redução ecológica ou geográfica, a qual igualmente reduzia o mundo social à dinâmica de climas, solos, vegetações, regime de chuvas e de ventos<sup>73</sup>. É, sobretudo, com Émile Durkheim, na tradição francesa de Comte, que se estuda o fato social como uma totalidade e não como fenômeno individualizado ou redutível a uma de suas partes.

O social, assim, a partir dos trabalhos de Durkheim e seus seguidores, adquire aquelas características que ele próprio descobriu como fundamentais: são fatos capazes de coagir e, sobretudo, de não serem redutíveis nem à geografia, nem à biologia, nem à psicologia (ou ao indivíduo). [...] O social, assim, não se reduz a nenhum fenômeno individual, mas adota sempre a perspectiva da totalidade onde vários elementos podem tornar-se ou não socialmente significativos.<sup>74</sup>

Nessa época, quando Van Gennep escreve o livro sobre ritos de passagem, a religião é considerada um fato socialmente significativo, explica Da Matta. Na França, o estudo da religião se estabelece como o coração da sociedade e diversos temas especiais, relacionados a ela, são tomados como objetos de estudos. Por exemplo: magia, prece, reciprocidade (Marcel Mauss, Hubert), magia e religião e religião elementar (Durkheim), entre outros. Nenhum

<sup>69</sup> “Sonhando com tudo e principalmente com os mortos, os homens primitivos descobrem - diz Tylor - a noção de alma, de imagem, de duplo e assim constroem o domínio do ‘outro mundo’, o domínio do sagrado e do sobrenatural.” DA MATTA, 1978, p. 13.

<sup>70</sup> PEIRANO, 2003, p. 20.

<sup>71</sup> PEIRANO, 2003, p. 20.

<sup>72</sup> DA MATTA, 1978, p. 13.

<sup>73</sup> DA MATTA, 1978, p. 13.

<sup>74</sup> DA MATTA, 1978, p. 14.

desses autores toma o rito como objeto básico de estudo. E aí reside a importância da contribuição da pesquisa de Van Gennep, frisa Da Matta<sup>75</sup>.

Neste contexto, é importante ter presente que Van Gennep concebe a sociedade como uma totalidade internamente dividida. No entender de Da Matta, Van Gennep tem uma concepção de sociedade bastante poderosa, embora sua teoria não fosse completa ou sofisticada<sup>76</sup>. Ele compara a sociedade geral a uma casa dividida em quartos e corredores, ou seja, em diversos compartimentos, “com paredes tanto menos espessas e portas de comunicação tanto mais largas e menos fechadas quanto mais esta sociedade se aproxima das nossas pela forma de sua civilização”<sup>77</sup>. Entre os “semicivilizados”<sup>78</sup>, diz Van Gennep, “estes compartimentos são cuidadosamente isolados uns dos outros, e para passar de um ao outro são necessárias formalidades e cerimônias que apresentam a maior analogia com os ritos de passagem material”<sup>79</sup>.

O que são os ritos de passagem material? De acordo com Van Gennep, são procedimentos aplicados às passagens de um lugar ao outro, seja de país, província ou domínio ou mesmo de aldeias, cidades, bairros, ruas, templos ou casas e até quartos. De acordo com o autor, em sociedades de épocas diferentes das nossas, havia diversas formalidades (de ordem política, jurídica e econômica) que acompanhavam as passagens de um lugar para outro. Van Gennep destaca, em especial, a existência de uma formalidade de ordem mágico-religiosa. Os habitantes e vizinhos de tribos “semicivilizadas”, cujo território é definido por acidentes naturais (por exemplo, pedras, árvores, rios, lagos), sabem que ao atravessar os limites territoriais, correm o risco de sofrer penas ou sanções sobrenaturais. Assim explica esse autor:

Pela colocação ou fixação cerimonial dos marcos ou dos limites (charrua, pele de animal cortada em correias, fosso, etc.), um espaço determinado do solo é apropriado por determinado grupo, de tal maneira que, sendo estrangeiro, penetrar neste espaço reservado é cometer um sacrilégio, do mesmo modo que, sendo profano, penetrar em um bosque sagrado, em um templo, etc.<sup>80</sup>

Marcos, muros, estátuas, postes, entre outros, que ao serem colocados em seus lugares são acompanhados, frequentemente, por ritos de consagração, representam uma espécie de interdição mágico-religiosa.

<sup>75</sup> DA MATTA, 1978, p. 16.

<sup>76</sup> DA MATTA, 1978, p. 16.

<sup>77</sup> GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 41.

<sup>78</sup> Termo utilizado pelo próprio autor.

<sup>79</sup> GENNEP, 1978, p. 41.

<sup>80</sup> GENNEP, 1978, p. 34-35.

Van Gennep, ao destacar os ritos de passagem material, mostra que o espaço físico tem uma enorme importância na vida social e, por isso, ele é demarcado simbolicamente, apontando, desta maneira, para seus significados e funções. (Ainda hoje, os novos espaços habitacionais ou institucionais são marcados por cerimônias de inauguração. E, em geral, essas cerimônias têm início diante da porta, seguidos de discursos sobre a função do lugar e normalmente concluídas com um coquetel de “comes e bebes”).

Ao tratar os ritos de passagem material, Van Gennep dá um destaque especial ao aspecto da margem. Para compreender, é necessário imaginar a existência de uma determinada zona territorial neutra, um deserto, um pântano e, sobretudo uma floresta virgem, onde qualquer pessoa pode viajar e caçar de pleno direito. Tal local é considerado sagrado para os habitantes dos territórios vizinhos, assim como o território vizinho é considerado sagrado para as pessoas que estão na zona neutra. “Qualquer pessoa que passe de um para outro acha-se, assim, material e mágico-religiosamente, durante um tempo mais ou menos longo em uma situação especial, uma vez que flutua entre dois mundos.”<sup>81</sup> A esta situação Van Gennep chama de “margem” e, conforme o autor, um dos objetivos do seu livro é demonstrar que “esta margem, simultaneamente ideal e material, encontra-se, mais ou menos pronunciada, em todas as cerimônias que acompanham a passagem de uma situação mágico-religiosa ou social para outra”<sup>82</sup>.

Ao desenvolver a sua idéia de sociedade, em analogia a uma casa - dividida em diversos compartimentos, Van Gennep diz que todo indivíduo ou grupo, por seu nascimento ou qualidades especiais adquiridas, não tem o direito imediato de entrar numa casa determinada e instalar-se em qualquer uma de suas subdivisões. Ele se encontra em estado de isolamento. Por isso, observando as sociedades, independentemente dos seus tipos de organização, Van Gennep descreve:

é o próprio ato de viver que exige as passagens sucessivas de uma sociedade especial à outra e de uma situação social a outra, de tal modo que a vida individual consiste em uma sucessão de etapas, tendo por término e começo conjuntos da mesma natureza, a saber, nascimento, puberdade social, casamento, paternidade, progressão de classe, especialização de ocupação, morte.<sup>83</sup>

Para cada um desses conjuntos mencionados (nascimento, puberdade social, casamento, paternidade, progressão de classe, especialização de ocupação, morte) existem cerimônias cujo objeto idêntico é “fazer passar um indivíduo de uma situação determinada a

---

<sup>81</sup> GENNEP, 1978, p. 36.

<sup>82</sup> GENNEP, 1978, p. 36.

<sup>83</sup> GENNEP, 1978, p. 26-27.

outra situação igualmente determinada”<sup>84</sup>. Quando os meios para atingir o mesmo objetivo não são idênticos nos detalhes, é de todo necessário que ao menos sejam análogos, afirma o autor. “O indivíduo modificou-se, porque tem atrás de si várias etapas e atravessou diversas fronteiras.”<sup>85</sup> Desta maneira, Van Gennep explica a semelhança geral das cerimônias que vão do nascimento à morte e, por isso, ele acha “racional agrupar todas estas cerimônias de acordo com um esquema”<sup>86</sup>.

### 1.3.2 Ritos de passagem: um “esquema heurístico poderoso”<sup>87</sup>

Os ritos de passagem referem-se aos momentos de mudança e de transição na vida de pessoas e de grupos sociais para novas etapas de vida e de *status*<sup>88</sup>. Os exemplos clássicos desses ritos, os quais são descritos no livro de Van Gennep, são: a gravidez e o parto, o nascimento e a infância, a iniciação, o noivado e o casamento e os funerais.

Van Gennep tentou agrupar todas as seqüências cerimoniais referentes à passagem de uma situação a outra, de um mundo ao outro (cósmico ou social) e achou legítimo distinguir uma categoria especial de ritos que, ao serem analisados, se decompõem basicamente em ritos de separação, ritos de margem e ritos de agregação. Essas três categorias, entretanto, não se desenvolvem igualmente numa mesma população ou nos mesmos conjuntos cerimoniais, acrescenta Van Gennep, explicando:

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 secção 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.<sup>89</sup>

É interessante também observar que em certos casos, como informa o autor, o esquema se desdobra. Isso se dá quando a margem é bastante desenvolvida, representando uma etapa autônoma, como acontece com o noivado, que constitui num período de margem entre a adolescência e a fase adulta (casamento). “Mas a passagem da adolescência ao

<sup>84</sup> GENNEP, 1978, p. 27.

<sup>85</sup> GENNEP, 1978, p. 27.

<sup>86</sup> GENNEP, 1978, p. 27.

<sup>87</sup> Esta expressão é emprestada de Martine Segalen, cf. SEGALEN, 2002, p. 39.

<sup>88</sup> No estudo dos ritos de passagem o significado do termo “status” relaciona-se ao estado ou situação em que uma pessoa se encontra num determinado momento de sua vida, seja em relação à posição de adulto, ou de casado, ou de maternidade, ou de paternidade, etc. No latim, a palavra “status” significa, entre outros, posição, estado, situação. FARIA, Ernesto (Org.). **Dicionário escolar latino-português**. 3. ed. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1962. p. 942.

<sup>89</sup> GENNEP, 1978, p. 31.

noivado comporta uma série especial de ritos de separação, de margem e de agregação à margem”<sup>90</sup>, isto é, ao noivado. E a passagem do noivado ao casamento, por sua vez, supõe separação da margem (noivado), margem e agregação ao casamento. Essa combinação também pode ser verificada em outros conjuntos de ritos, diz Van Gennep, como, por exemplo, nos de gravidez, parto e nascimento. Esse autor faz o alerta de que a classificação dos ritos de passagem não seja vista de forma rígida. E esclarece também não ter a pretensão de estabelecer que “os ritos de nascimento, iniciação e casamento, etc., sejam apenas ritos de passagem”<sup>91</sup>, pois essas cerimônias têm, cada qual, sua finalidade própria e especial. Elas se justapõem e se combinam com os ritos de passagem<sup>92</sup>. Como diz Peirano, Van Gennep, tem seu interesse voltado para a dinâmica da mudança que o ritual favorecia<sup>93</sup>; por isso, a fase liminar (de margem) dos rituais era tão importante para ele, pois se referia àquele estado social em que os indivíduos ou grupos se separam da vida cotidiana, mas ainda não incorporaram um novo estado. E nesse processo, os ritos de passagem têm a importante função de reduzir os efeitos nocivos causados pelas mudanças de estado que perturbam a vida social e individual<sup>94</sup>, justifica Van Gennep.

Segundo Segalen, Van Gennep procurou um princípio universal que ajudasse a compreender as passagens individuais e coletivas no tempo e no espaço. A tese dos ritos de passagem de Van Gennep é revolucionária, diz essa autora, sendo que ele não faz dela uma base classificatória nem predefine suas funções. “As sociedades são caracterizadas por sua descontinuidade, e o rito de passagem procura recompor a ordem social que é questionada a cada etapa do ciclo biológico do homem.”<sup>95</sup> Não foram os ritos de passagem que interessaram a Van Gennep, “mas antes o seu significado essencial e suas situações relativas nos conjuntos cerimoniais”<sup>96</sup>. Segalen explica que, para Van Gennep, os ritos podem ter muitas formas, mas sempre se encontrará neles uma “seqüência-tipo”, ou seja, o esquema seqüencial dos ritos de passagem. É esse método das seqüências que Van Gennep considera capaz de dar sentido aos ritos. Por isso, para Segalen, a estrutura dos ritos de passagem representa um “esquema

---

<sup>90</sup> GENNEP, 1978, p. 31.

<sup>91</sup> GENNEP, 1978, p. 32.

<sup>92</sup> GENNEP, 1978, p. 32. Por exemplo, “as cerimônias de casamento admitem ritos de fecundação, as do nascimento comportam ritos de proteção e de previsão, as dos funerais, ritos de defesa, as da iniciação, ritos de propiciação, as da ordenação, ritos de apropriação pela divindade, etc. Todos esses ritos, que possuem uma finalidade especial e atual, justapõem-se aos ritos de passagem ou se combinam com estes, às vezes de maneira tão íntima que não se sabe se tal rito de detalhe é, por exemplo, um rito de proteção ou um rito de separação”. GENNEP, 1978, p. 32.

<sup>93</sup> PEIRANO, 2003, p. 23.

<sup>94</sup> GENNEP, 1978, p. 32-33.

<sup>95</sup> SEGALLEN, 2002, p. 42.

<sup>96</sup> SEGALLEN, 2002, p. 42.

heurístico poderoso”<sup>97</sup>. Para ela, a teoria de Van Gennep é um método de trabalho que produz sentido e essa é a grande contribuição desse estudioso.

### 1.3.3 A gravidez e o parto<sup>98</sup>

As cerimônias de gravidez e de parto formam uma totalidade. Levando-se em conta que, para a maioria dos povos pesquisados, a mulher em estado de gravidez deve ser considerada impura e perigosa<sup>99</sup> ou “se encontra em um estado fisiológico e social temporariamente anormal”<sup>100</sup>, estabeleceu-se que “nesse momento a mulher é colocada em estado de isolamento”<sup>101</sup>. Assim sendo, os primeiros ritos aplicados são os de separação com a finalidade de retirar a mulher da sociedade geral, familiar e, em alguns casos, também da sociedade sexual (termo que faz referência ao grupo do mesmo sexo)<sup>102</sup>. Após a separação, inicia-se o período de margem, com ritos de gravidez propriamente ditos. Das cerimônias entre os Toda, na Índia, Van Gennep descreve a seqüência dos ritos de gravidez e de parto e observa os vários procedimentos que visam separar a mulher grávida do seu ambiente. Uma mulher grávida deve ficar afastada da aldeia e lugares sagrados, ou seja, do centro da vida social. Para tanto, ela é ritualmente separada. No quinto mês de gravidez, a mulher é conduzida a uma cabana especial, mediante “uma cerimônia chamada ‘abandonamos a aldeia’”<sup>103</sup>. Ali acontecem diversos procedimentos rituais. Ao sair da cabana, a mulher bebe o leite sagrado e retorna ao seu domicílio, permanecendo nele até o sétimo mês. Neste mês se dá a cerimônia do “arco e flecha”, que consiste em assegurar um pai social para o filho. A partir daí, pelo que o autor nos dá a entender, a mulher permanece em casa, até o parto.

<sup>97</sup> SEGALEN, 2002, p. 39 e 42.

<sup>98</sup> GENNEP, 1978, p. 52-58. O estudo de Arnolde van Gennep sobre os ritos de passagem basea-se na análise de documentos de diversos autores que pesquisaram a vida de povos, denominados pelo autor de “semicivilizados”, dentre os quais são citados grupos indígenas australianos, africanos, norte americanos e indianos. Como visto no “item 1.3.1”, durante o século XIX, época em que a antropologia se configura como disciplina autônoma, a atenção dos estudiosos dessa área está voltada aos povos aborígenes australianos, considerados os mais arcaicos do mundo. O estudo de Van Gennep também se encontra no contexto de tais pesquisas.

<sup>99</sup> GENNEP, 1978, p. 52. Douglas explica o sentido dos ritos de purificação. Veja comentários acima, capítulo três, item 3.3.7, número 1. Cf. DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976. p. 12-13.

<sup>100</sup> GENNEP, 1978, p. 52.

<sup>101</sup> GENNEP, 1978, p. 52.

<sup>102</sup> GENNEP, 1978, p. 52.

<sup>103</sup> GENNEP, 1978, p. 53.

O parto acontece em casa, “na presença de qualquer pessoa e sem cerimônias especiais”<sup>104</sup>. Logo após o nascimento há um período de margem. Mãe e criança passam a viver numa cabana especial, sendo que a partida da casa, da cabana e o retorno à casa são igualmente acompanhados de ritos, cujas etapas são análogas às da gravidez. O marido acompanha a mulher e a criança e também é submetido a ritos na cabana. “O retorno à vida comum é feito bebendo o leite sagrado.”<sup>105</sup> Ao estudar esses ritos, Van Gennep observa que eles enfatizam a separação e, sobretudo, o período de margem que constitui a gravidez. Assim diz o autor:

Lendo a detalhada descrição destes ritos feita por Rivers, vê-se que o objetivo deles consiste em separar a mulher de seu ambiente, mantê-la em uma margem mais ou menos longa por três vezes e só reintegrá-la no ambiente comum por etapas, vivendo, por exemplo, em duas casas intermediárias entre a cabana que é tabu e o domicílio habitual.<sup>106</sup>

O parto não conclui o tempo de margem. Conforme o costume de diversas populações, este tempo pode ser mais ou menos longo para a mãe, inserindo-se no primeiro período de margem da infância<sup>107</sup>.

Analisando documentos de tribos indígenas norte-americanas, Van Gennep destaca algumas de suas peculiaridades. Entre os Oraibi do Arizona, “o parto é um ‘momento sagrado’ para a mulher”<sup>108</sup>. A mãe dá assistência à jovem filha sem, contudo, poder assistir ao parto, assim como também o marido, os filhos ou qualquer outra pessoa (uma atitude diferente do povo indiano Toda, por exemplo). Assim que a criança nasce, a mãe se aproxima, “tira a placenta e vai enterrá-la, juntamente com o tapete, a areia, etc., ensangüentados, em um lugar sagrado, ‘a colina das placentas’ ”<sup>109</sup>. A jovem mãe, por vinte dias, observa tabus alimentares, tem restrições de comportamento e segue rituais de lavagem do corpo e da cabeça, sendo estes também observados, no vigésimo dia, pelo filho, mãe, marido e aparentados<sup>110</sup>. A essa cerimônia segue-se o rito de dar nome à criança, que é realizado pelas mulheres do clã e de ser apresentada ao sol. A cerimônia é concluída com um banquete, com toda a família e os “habitantes do pueblo”, os quais são convidados por um arauto especial<sup>111</sup>. A partir desse momento tudo e todos voltam à rotina normal. A seqüência, portanto, é a

---

<sup>104</sup> GENNEP, 1978, p. 53.

<sup>105</sup> GENNEP, 1978, p. 53.

<sup>106</sup> GENNEP, 1978, p. 53.

<sup>107</sup> GENNEP, 1978, p. 54.

<sup>108</sup> GENNEP, 1978, p. 54.

<sup>109</sup> GENNEP, 1978, p. 54.

<sup>110</sup> GENNEP, 1978, p. 54.

<sup>111</sup> GENNEP, 1978, p. 54.

seguinte: “1º) separação; 2º) período de margem com progressiva supressão de barreiras; 3º) reintegração na vida ordinária”<sup>112</sup>.

Van Gennep descreve cerimônias de outras tribos, observando algumas variações nos rituais. Umam dão ênfase à separação da mulher grávida de outras mulheres (sociedade sexual). Na maioria desses casos, o autor diz tratar-se de uma mistura de ritos de passagem com ritos de proteção. Entre alguns povos, é possível notar com mais nitidez os ritos de separação, margem e reintegração, enquanto em outros se consegue discernir apenas uma parte deles.

O autor considera importante assinalar que, em seus detalhes, os ritos de gravidez e parto apresentam analogias às demais cerimônias de passagens (iniciação, noivado, casamento, etc.), as quais são mencionadas mais adiante. Os diversos procedimentos rituais, como os que acontecem nas fases intermediárias – de margem (por exemplo, quando a mulher encontra-se na cabana especial, seja grávida ou com a criança recém-nascida), “têm por finalidade não apenas neutralizar a impureza ou atrair sobre si os malefícios, mas também servir realmente de ponte, de cadeia, de vínculo, em suma, facilitar as mudanças de estado sem abalos sociais violentos nem paradas bruscas da vida individual e coletiva”<sup>113</sup>. Os ritos de gravidez e parto têm enorme alcance individual e social, diz Van Gennep e isto se expressa de diferentes maneiras nos diversos povos. Para alguns, a moça só chega a casar após o nascimento de um filho, provando, desta maneira sua competência reprodutora. Entre os Toda, o casamento só se torna válido com o nascimento de uma criança; “os ritos de gravidez e do parto constituem os últimos atos das cerimônias do casamento (...), e o período de margem estende-se para a mulher desde o começo do noivado até o nascimento do primeiro filho!”<sup>114</sup>. A situação social e moral da mulher aumentam quando ela se torna mãe. Não se trata apenas de uma mudança na vida individual, mas também de uma condição social. Nos termos de Van Gennep, a mulher – mãe, e o homem – pai, passam para um compartimento especial da casa da vida social, “e que representa de certo modo o núcleo permanente da sociedade”<sup>115</sup>, e os ritos de passagem os conduzem em suas saídas e entradas.

---

<sup>112</sup> GENNEP, 1978, p. 54.

<sup>113</sup> GENNEP, 1978, p. 57.

<sup>114</sup> GENNEP, 1978, p. 57.

<sup>115</sup> GENNEP, 1978, p. 58.

### 1.3.4 O nascimento e a infância<sup>116</sup>

Os primeiros ritos de nascimento estão, de certa forma, conectados aos de gravidez e de parto. Van Gennep lembra, por exemplo, que nas “populações em que a mulher grávida é considerada impura esta impureza transmite-se ao filho, o qual, por conseguinte, é submetido a um certo número de tabus”<sup>117</sup>. Neste sentido, o primeiro período de margem do filho coincide com o último período de margem da mãe até o seu retorno social do parto. Esse período (impurezas) pode variar, conforme as populações, de 10 a 40 dias. O principal rito consiste em banhos da mãe e da criança.

Entre os Rehamma, do Marrocos, observou o pesquisador que, em relação à criança, toma-se atitude análoga àquela que se tem em relação ao estrangeiro. Assim, “a criança deve primeiramente ser separada do seu meio anterior”<sup>118</sup>, isto é, de sua mãe (o que para Van Gennep pode ser a prática de confiar a criança a uma outra mulher, nos primeiros dias de nascimento). O principal rito de separação exprime-se pela cerimônia do cordão umbilical (cujo procedimento difere em caso de menino e de menina) e inclui os ritos relativos ao pedaço do cordão (que estando seco cai por si). Em diversos casos, o corte do cordão “dá motivos a refeições em comuns, festas de família, sendo neste caso claramente um rito de finalidade não somente individual, mas coletiva”<sup>119</sup>. É interessante observar o destino dado ao cordão umbilical. Há o costume de a própria criança conservar o cordão, assim como também os cabelos e as unhas cortados. Este cuidado relaciona-se à proteção de sua personalidade para que ninguém se apodere dela. Também é possível que algum parente (chamado guardião do cordão) se encarregue do cordão, tendo a mesma finalidade de proteger a personalidade da criança. Há casos em que o cordão é enterrado longe do alcance de todos. Também a placenta, assim como o prepúcio circuncidado, possui tratamento idêntico. Segundo Van Gennep, foi constatado que vários desses ritos, além de outras finalidades, têm caráter de separação (“com relação ao mundo assexuado ou ao mundo anterior à sociedade humana”<sup>120</sup>) e de agregação (“à sociedade sexual e à família, restrita ou ampla, ao clã ou à tribo”<sup>121</sup>). Alguns ritos, interpretados como de purificação, tais como primeiro banho, lavagem da cabeça, ato de friccionar a criança, se incluem na categoria dos ritos de separação da mãe, assinala Van Gennep. Além desses, há outros que indicam separação, inclusive, da terra. Isto

<sup>116</sup> GENNEP, 1978, p. 59-69.

<sup>117</sup> GENNEP, 1978, p. 59.

<sup>118</sup> GENNEP, 1978, p. 59.

<sup>119</sup> GENNEP, 1978, p. 60.

<sup>120</sup> GENNEP, 1978, p. 60.

<sup>121</sup> GENNEP, 1978, p. 60.

se explica pela idéia de que a terra “é a moradia das crianças antes do nascimento, não simbolicamente, enquanto Mãe, mas no sentido material, da mesma maneira como é a moradia dos mortos”<sup>122</sup>. A partir disso se explicam certas semelhanças existentes entre alguns ritos de nascimento e de funerais, observa Van Gennep.

Van Gennep considera “ritos de passagem todos os que têm por objetivo fazer a criança entrar no período liminar, que dura, segundo os povos, de 20 a 40 dias e mais”<sup>123</sup>. No caso dos Aino<sup>124</sup>, logo após os primeiros dias de nascimento, o pai, a mãe e a criança vivem juntos o período liminar. Sobre esse fato se explica o seguinte:

é a mãe que dá à criança o corpo, enquanto o pai dá-lhe a alma, mas isto se faz progressivamente, para o corpo durante a gravidez, para a alma durante os seis dias consecutivos ao nascimento. Nesse período o pai vai viver na cabana de um amigo e depois, durante os seis dias consecutivos à sua volta, na própria cabana. Só no décimo segundo dia a criança é considerada um indivíduo completo e autônomo.<sup>125</sup>

Segundo Van Gennep, é possível que na base de alguns ritos de reclusão e de proteção da criança recém-nascida, os quais representam o período liminar, “se encontre a idéia de que a criança precisa de vários dias de vida real para se individualizar”<sup>126</sup>.

Eis alguns exemplos de ritos que indicam separação e agregação. Os ritos de separação têm a característica do corte: primeiro corte de cabelo, ato de raspar a cabeça, vestir pela primeira vez, andar pela primeira vez. Os ritos de agregação têm a finalidade de “introduzir a criança no mundo” (expressão dos Wayao, África Oriental) ou de “lançar no mundo” - como um barco na água (expressão dos Dajake de Bakarang). Exemplos típicos são: amamentação ritual, nascimento do primeiro dente, batismo, etc. Dentre os ritos de separação e agregação na Índia védica, Van Gennep cita, entre outros, a apresentação da criança, pelo pai, à lua (lua crescente), um rito que o autor considera ser uma agregação cósmica<sup>127</sup>. É interessante observar que entre esse povo, as famílias são reconhecidas pelo modo particular de se pentear e isto é imposto à criança, sendo ao mesmo tempo um rito de agregação à família. Na Índia védica, a infância é concluída com o rito de entrada na escola (8, 10 ou 12

---

<sup>122</sup> GENNEP, 1978, p. 61.

<sup>123</sup> GENNEP, 1978, p. 61.

<sup>124</sup> “Povo que vive no Norte do Japão (Hokkaido) e Sul da ilha de Sakhalina (Rússia).” Cf. HOUAISS, Antônio et al. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004. p. 129.

<sup>125</sup> GENNEP, 1978, p. 61.

<sup>126</sup> GENNEP, 1978, p. 62.

<sup>127</sup> GENNEP, 1978, p. 62.

anos), iniciando, assim, a adolescência<sup>128</sup>. Essa idade varia, sendo que, para outros, o décimo sexto ano marca o começo da “idade da maturidade”<sup>129</sup>.

A saída da infância assemelha-se à cerimônia de passagem pela porta. Van Gennep é da teoria de que a porta representa o “limite entre dois períodos da existência, de tal sorte que passar por debaixo dela significa sair do mundo da infância para entrar no mundo da adolescência”<sup>130</sup>. A passagem pela porta, aliás, está presente em diversas cerimônias desde o nascimento até à morte. Uma regra absoluta entre numerosas tribos é o aparecimento da segunda dentição como marca de uma mudança completa da existência para a criança, momento em que ela é retirada da sociedade feminina e infantil e é agregada a um novo grupo (de adolescentes, mediante cerimônias de iniciação, e de adulto, mediante cerimônia de casamento, por exemplo).

Conforme Van Gennep, o rito de nomeação (“dar nome”) representa um momento especial de agregação à sociedade como um todo. Em primeiro lugar, pela nomeação, a criança é individualizada e, em segundo lugar, ela é agregada ao meio social. Esse momento é acompanhado de uma festa pública, com a participação de toda a aldeia. Há variações nos detalhes de nomeação. De acordo com a categoria de idade, muda-se o nome da criança na infância. Ela “recebe freqüentemente primeiro uma denominação vaga, depois um nome pessoal conhecido, depois um nome pessoal secreto, depois um nome de família, de clã, de sociedade secreta, etc.”<sup>131</sup>.

Para resumir, Van Gennep apresenta um esquema que compreende os seguintes ritos que marcam o nascimento e a infância: “corte do cordão, aspersões e banhos, queda do resto do cordão, denominação, primeiro corte de cabelo, primeira refeição em família, primeira dentição, primeira marcha, primeira saída, circuncisão, primeiro vestuário sexual, etc.”<sup>132</sup>.

### 1.3.5 A iniciação<sup>133</sup>

Van Gennep insiste em distinguir a puberdade fisiológica da puberdade social. Elas são coisas essencialmente diferentes, diz ele, embora muitos autores as confundam. É difícil datar a puberdade física. Existem variações étnicas e individuais de idade. Em algumas

---

<sup>128</sup> GENNEP, 1978, p. 62.

<sup>129</sup> GENNEP, 1978, p. 66.

<sup>130</sup> GENNEP, 1978, p. 66.

<sup>131</sup> GENNEP, 1978, p. 68.

<sup>132</sup> GENNEP, 1978, p. 68.

<sup>133</sup> GENNEP, 1978, p. 70-103.

regiões a puberdade social é bem anterior à puberdade física. Por isso, Van Gennep prefere não dar aos ritos de iniciação o nome de ritos de puberdade. Contudo, o autor não nega que existam ritos de puberdade e que, inclusive, em alguns casos raros, estes coincidam com os ritos de iniciação. Em todo caso, o processo de mudança na vida social é diferente e as alterações de ordem fisiológicas não marcam as passagens da infância à adolescência. Há casos, por exemplo, em que as moças são dadas como noivas quando crianças, mas só estarão prontas para casar quando terminarem as cerimônias de puberdade, isto é, no décimo sétimo ou no décimo oitavo ano ou ainda no vigésimo terceiro.

A circuncisão é um claro exemplo da diferenciação entre puberdades física e social. Trata-se de um rito de iniciação que assinala, em alguns casos, a entrada na infância, e em outros, a entrada na adolescência. Em numerosos povos, mesmo em regiões com a mesma população étnica, a circuncisão é praticada em crianças independentemente do desenvolvimento físico sexual. A circuncisão tem, portanto, clara significação social. Conforme Van Gennep, ela está na categoria de práticas que “pela ablação, seccionamento, mutilação de qualquer parte do corpo modificam de maneira visível para todos a personalidade de um indivíduo”<sup>134</sup>. A circuncisão, por exemplo, foi associada, por alguns autores, ao primeiro corte de cabelo, à cerimônia da primeira dentição e de outras mutilações corporais.

Com estas práticas retira-se o indivíduo mutilado da humanidade comum mediante um rito de separação (idéia de secção, de perfuração, etc.) que automaticamente o agrega a um grupo determinado, e de tal maneira que a operação, deixando traços indeléveis, torna a agregação definitiva.<sup>135</sup>

Van Gennep lembra que a circuncisão judaica é sinal de uma aliança, uma inclusão numa comunidade de fiéis. Essa prática, portanto, não deve ser relacionada à procriação<sup>136</sup>. As mutilações, conforme Van Gennep, são um meio de diferenciação definitiva. Existem também as diferenciações temporárias como, por exemplo, o uso de um vestuário especial, de uma máscara, de pinturas no corpo, etc. Estas desempenham “considerável papel nos ritos de passagem porque se repetem a cada mudança na vida do indivíduo”<sup>137</sup>.

Ao estudar as cerimônias de iniciação, Van Gennep compara os ritos do ponto de vista de suas seqüências. Diversos ritos são analisados: os que dão acesso às classes de idade e às sociedades secretas, e também as cerimônias que acompanham a ordenação do padre, do

---

<sup>134</sup> GENNEP, 1978, p. 74.

<sup>135</sup> GENNEP, 1978, p. 75.

<sup>136</sup> GENNEP, 1978, p. 75.

<sup>137</sup> GENNEP, 1978, p. 76.

mago e das prostitutas sagradas. Não se entrará nos detalhes de cada uma dessas cerimônias, apenas se assinalará as questões que ajudam a visualizar mais claramente o esquema seqüencial dos ritos.

Nas cerimônias de iniciação ao grupo totêmico, dentre as diversas tribos australianas, Van Gennep observa que “o primeiro ato consiste em separar o indivíduo do meio anterior, mundo das mulheres e crianças”<sup>138</sup>. Assim como acontece à mulher grávida, o noviço fica numa cabana especial, em reclusão, no mato. Diversos tabus são observados, sobretudo, alimentares. Há uma separação brusca do noviço de sua mãe Ele, a partir de então, permanece ligado aos homens. Brinquedos e esportes de criança são abandonados, assim como todos os antigos vínculos, ligados à sociedade feminina e infantil. O noviço é instruído e conscientizado dos seus deveres como membro de uma nova sociedade. Em algumas tribos, ele é considerado morto durante o tempo do noviciado, quando acontece um enfraquecimento corporal e mental (o que significa perder a memória do tempo infantil). Em seguida (o que para alguns é considerado o momento do ressuscitado) se dá o “ensino do código de costumes, a educação progressiva pela execução diante do noviço das cerimônias totêmicas, a recitação dos mitos, etc.”<sup>139</sup>. Por fim, acontece uma cerimônia religiosa da qual faz parte uma mutilação especial que torna o noviço “idêntico para sempre aos membros adultos do clã”<sup>140</sup>. A separação da mãe, das mulheres e do mundo infantil assinala o abandono do mundo anterior. Entre os Kwakiutle esta separação é “personificada por um ‘espírito’ que se trata de exorcizar, ponto de vista idêntico ao dos cristãos que exorcizam satanás por ocasião do batismo”<sup>141</sup>.

Nas descrições das cerimônias de iniciação é mencionada, em algumas tribos, a presença de padrinhos e madrinhas. Eles e elas, juntamente com o pai, acompanham o noviço em diversos momentos das cerimônias (na apresentação do filho ao chefe-padre-mago, em danças e procissões e em refeições comuns). Independentemente das variações e detalhes das cerimônias, Van Gennep diz que “chega sempre a distinguir uma seqüência conforme o esquema geral”<sup>142</sup>. Ele faz uma analogia destes ritos com os do batismo cristão, como ritos de agregação à comunidade.

---

<sup>138</sup> GENNEP, 1978, p. 76.

<sup>139</sup> GENNEP, 1978, p. 77.

<sup>140</sup> GENNEP, 1978, p. 77.

<sup>141</sup> GENNEP, 1978, p. 77.

<sup>142</sup> GENNEP, 1978, p. 77.

Nas cerimônias de iniciação às sociedades secretas<sup>143</sup> em populações do Congo, golfo da Guiné, Van Gennep encontra o que ele chama de dupla encenação: “ritos de separação do meio comum, ritos de agregação ao meio sagrado; margem; ritos de separação do meio sagrado local; ritos de reintegração no meio comum”<sup>144</sup>. Dentre as práticas desses ritos ressaltam-se: reclusão do noviço na floresta (separação), lustração, flagelação, intoxicação – anestesia, morte (agregação ao local sagrado), mutilações corporais – circuncisão, pinturas corporais, nudez, instrução, língua especial, tabus alimentares (margem).

A iniciação às classes de idade é comentada a partir da observação das cerimônias de idade entre os Masai. A puberdade se dá em torno dos 12 anos. A circuncisão nos rapazes acontece entre 12 e 16 anos, à qual segue uma série de nove atos para os rapazes e de quatro a seis para as moças. Ao final, realiza-se o casamento. Observe-se que a operação (circuncisão, perfuração), tanto nos rapazes quanto nas moças, tem por finalidade o casamento, sendo que este representa uma instituição social e não a união dos sexos, a qual acontece em fase anterior. A próxima classe de idade para as moças é a das mulheres casadas e a última é marcada pelos cabelos grisalhos e a menopausa. Um resumo das classes de idade é assim descrita por Van Gennep:

Os rapazes foram primeiramente rapazes (...), depois candidatos. Durante dois anos, como guerreiros, são noviços ou aprendizes (...), depois do que tornam-se guerreiros propriamente dito (...). Assim permanecem até os 28 ou 30 anos, em seguida casam-se e tornam-se adultos (...). Deste modo, as cerimônias de casamento neste caso, como em muitos outros povos, têm o caráter de rito de passagem de uma classe de idade a outra.<sup>145</sup>

Van Gennep também analisa os ritos de entrada no cristianismo, no islã e nos mistérios antigos. Na iniciação aos mistérios de Eleusis, por exemplo, Van Gennep vê, em seus traços gerais, a mesma seqüência das que aparecem nos ritos das cerimônias de mesma categoria. Para que um novo indivíduo se forme ele é submetido a rituais que o levam a experimentar a morte (para o mundo profano) e o renascimento (no mundo sagrado). Van Gennep lembra que essa mesma idéia encontra-se nos ritos de iniciação ao culto de Atis, de sociedades com finalidade agrária: as divindades da vegetação, Atis e Adônis, morrem no outono e renascem na primavera<sup>146</sup>. E Van Gennep conclui essa observação, dizendo: “Assim é que a morte, a margem e a ressurreição são também um elemento das cerimônias da

<sup>143</sup> As sociedades secretas, diferentemente dos clãs totêmicos, têm objetivos políticos e econômicos. Nem todos são admitidos nesses grupos, conforme GENNEP, 1978, p. 80.

<sup>144</sup> GENNEP, 1978, p. 81.

<sup>145</sup> GENNEP, 1978, p. 84-85.

<sup>146</sup> GENNEP, 1978, p. 88.

gravidez, do parto, da iniciação a sociedades sem finalidade agrária, do noivado, do casamento e dos funerais.”<sup>147</sup>

Com base no Ritual Romano e Ritual Galicano, de época posterior ao cristianismo dos primeiros séculos, (isto é, dos começos do século XI), Van Gennep descreve a seqüência do batismo cristão, destacando a primeira fase, a dos catecúmenos, cuja entrada consistia de: 1º. exsuflação, com uma fórmula de exorcismo (classificado por Van Gennep como um rito de separação); 2º. o sinal da cruz na testa (rito que separa e agrega, “equivalendo à marcação [...] dos mistérios gregos e do cristianismo primitivo”<sup>148</sup>); 3º. a administração do sal exorcizado (rito de agregação, de acordo com a prece que o acompanha). Concluída a etapa de entrada, segue o período de margem. O catecúmeno participa da assembléia religiosa, mas se retira “antes do começo dos verdadeiros mistérios (missa)”<sup>149</sup>. Periodicamente, o catecúmeno era submetido a exorcismos (com a finalidade de separá-lo do mundo anterior); passava por uma instrução, cujo período era acompanhado de diversos ritos. O fim do período de margem é assinalado pela recitação do Credo. Inicia-se o período de agregação, propriamente dito, com o rito de bênção da água, seguido do batismo e a admissão à comunhão. Por fim, aos iniciados era dada a bebida consagrada, uma mistura de leite, mel e água, a bebida dos recém-nascidos. Van Gennep conclui: “O ‘renascimento’ era marcado finalmente por uma procissão dos batizados, que levavam círios acesos, a Grande Luz, que lembrava a dos mistérios gregos e em todo caso indicava que os ‘mortos’ tinham nascido para a luz do ‘verdadeiro dia’.”<sup>150</sup>

A admissão ao islã é assinalada pela circuncisão e recitação da *fatiha*<sup>151</sup> e a mesma seqüência das passagens de uma religião para outra é aí encontrada, diz Van Gennep. Dá-se forte ênfase ao rito de separação do mundo profano, mais do que a dos catecúmenos do rito cristão. A iniciação inclui: instrução, exames, exercícios ascéticos, imposição de mãos, feita pelo bispo, confissão pública do penitente, separação em um convento e reagregação à comunidade dos fiéis com admoestação e oração de reconciliação<sup>152</sup>.

Para finalizar, serão citados brevemente outros tipos de grupos que passam por um processo de iniciação, os quais são mencionados por Van Gennep. As cerimônias de consagração das virgens e prostitutas sagradas reforçam a separação em relação ao mundo profano e se assemelham às cerimônias de núpcias ordinárias, diferindo-se em pequenos

<sup>147</sup> GENNEP, 1978, p. 88.

<sup>148</sup> GENNEP, 1978, p. 89.

<sup>149</sup> GENNEP, 1978, p. 89.

<sup>150</sup> GENNEP, 1978, p. 90.

<sup>151</sup> GENNEP, 1978, p. 90.

<sup>152</sup> GENNEP, 1978, p. 90-91.

detalhes. A pertença a determinada classe ou casta é assinalada por cerimônias que se distinguem das que foram mencionadas até aqui, porque nelas o elemento mágico-religioso é menor, enquanto o elemento político-jurídico e social geral é mais importante. A entrada nas profissões, que conforme Van Gennep, em sua época supunha “cerimônias especiais, que compreendiam alguns ritos pelo menos de natureza religiosa”<sup>153</sup>, é marcada, no término do aprendizado, com um rito de agregação, por exemplo, uma refeição comum. Nas cerimônias de noviciado e de ordenação de padres católicos e ortodoxos, Van Gennep reconhece a mesma seqüência de ritos de separação, margem e agregação que são sistematizados segundo diretrizes próprias. O rito de tonsura indica separação e agregação. Tendo sido ordenado, o ato da primeira missa assume a forma de um casamento. Nesta ocasião, em certas comunas do Tirol, por exemplo, havia uma verdadeira dramatização de núpcias. Os magos, que formam uma espécie de classe ou casta, “não são submetidos a ritos de união a determinado grupo humano. Mas têm de agregar-se ao mundo sagrado, o que só se pode fazer pondo em ação o esquema dos ritos de passagem”<sup>154</sup>. O que é dito em relação aos sacerdotes e magos também se aplica aos chefes e reis, sendo que as cerimônias de entronização ou de convocação têm semelhanças essenciais às cerimônias de ordenação. Correspondentemente aos ritos de iniciação “encontram-se os ritos de banimento, expulsão e excomunhão, que são por essência ritos de separação e de dessacralização”<sup>155</sup>. Excomunhão e consagração seguem o mesmo princípio, a saber, “pôr de lado um objeto ou um ser determinado”<sup>156</sup>.

### 1.3.6 O noivado e o casamento<sup>157</sup>

A idade madura, caracterizada pela fundação de uma família, significa uma mudança de categoria social extremamente importante. Pelo menos um dos cônjuges muda de família, clã, aldeia ou tribo ou os dois mudam-se para uma casa nova. “Esta mudança de domicílio é marcada nas cerimônias de tal maneira que os ritos de separação referem-se sempre essencialmente a esta passagem material.”<sup>158</sup> O noivado, em muitos povos, se torna uma secção especial e até autônoma porque afeta os grupos (famílias envolvidas) e não apenas dois indivíduos. Por esse fato, esse período de margem tem uma considerável importância. O noivado compreende “ritos de separação e ritos de margem e termina por ritos de agregação

<sup>153</sup> GENNEP, 1978, p. 95.

<sup>154</sup> GENNEP, 1978, p. 98.

<sup>155</sup> GENNEP, 1978, p. 102.

<sup>156</sup> GENNEP, 1978, p. 102.

<sup>157</sup> GENNEP, 1978, p. 104-125.

<sup>158</sup> GENNEP, 1978, p. 104.

preliminar ao novo meio ou de separação da margem considerada como meio autônomo”<sup>159</sup>. Os ritos de casamento, que seguem o noivado, são ritos de agregação definitiva ao novo meio.

No ato de união de duas pessoas, há uma coletividade envolvida e interessada. Essas coletividades são: as sociedades sexuais (rapazes e damas de honra); os grupos dos ascendentes (família paterna, materna e aparentados); as sociedades especiais (clã totêmico, classes especiais, comunidade de fiéis, corporação profissional, etc.); o grupo local (aldeia, povoado, bairro, cidade, etc.). Van Gennep assinala o aspecto econômico do casamento, fortemente acentuado pelos ritos de dote e de presentes. O autor explica:

Se a família, a aldeia, o clã têm de perder uma força viva de produção, moça ou rapaz, que ao menos haja alguma compensação! Daí as distribuições de víveres, de vestidos, de jóias, e sobretudo os numerosos ritos nos quais se “compra” alguma coisa, sobretudo a livre passagem para a nova residência. Estas “compras” coincidem sempre com ritos de separação, a tal ponto que é possível considerá-las como sendo, ao menos parcialmente, ritos de separação propriamente ditos.<sup>160</sup>

O elemento econômico é tão importante que, em alguns casos, o rito do casamento só é completamente concluído, quando tudo o que envolve a questão econômica é inteiramente resolvido. Neste caso, o período de margem se estende, mas a relação sexual entre os cônjuges não é afetada. O noivado, diz Van Gennep, “compreende a união sexual, mas o casamento enquanto ato social só se conclui depois da liquidação das estipulações econômicas”<sup>161</sup>. Van Gennep explica que o casamento implica a passagem “da sociedade infantil ou adolescente para a sociedade madura, de certo clã para outro, de uma família para outra, e muitas vezes de uma aldeia para outra”<sup>162</sup>. A separação de um grupo e a entrada noutro grupo, implica enfraquecimento de um lado e reforço de outro. A resistência oposta pelo grupo afetado é expressa por meio de ritos, chamados de raptos. Este consiste de diversos atos em que se sobressai o elemento da resistência (às vezes, em atitudes por parte da noiva, às vezes, por parte dos seus irmãos, amigas ou outros familiares).

Além dos ritos de raptos, Van Gennep cita diversos ritos de separação, tais como, mudanças de vestuário, quebrar algo relacionado à infância, desfazer o cabelo, cortar, raspar os cabelos, a barba, dedicar os brinquedos, jóias e roupa de criança a uma divindade ou distribuí-los entre os amigos de infância, mutilações, tabus alimentares temporários, entre outros<sup>163</sup>.

<sup>159</sup> GENNEP, 1978, p. 104-105.

<sup>160</sup> GENNEP, 1978, p. 106.

<sup>161</sup> GENNEP, 1978, p. 107.

<sup>162</sup> GENNEP, 1978, p. 109-110.

<sup>163</sup> GENNEP, 1978, p. 114.

Dentre os ritos de agregação foi percebido por diversos observadores que, habitualmente, o rito de maior alcance é a refeição comum. Há ritos de agregação de alcance individual, que unem uma pessoa à outra, tais como: donativo ou troca de cintos, pulseira, anéis, roupas usadas, amarrar-se uma a outra, comer juntas, oferecer à outra algo para beber ou comer, darem-se massagens, untarem-se, entrar na nova casa, etc. Há também ritos de agregação com significação coletiva: troca de presentes, troca de irmãs, danças rituais, banquetes de noivado e de núpcias, vestir roupas de mulher e de homens adultos, estar grávida ou dar à luz. Dos ritos de agregação, Van Gennep chama atenção para aqueles relativos à soleira e à porta, os quais devem ser tomados em sentido estritamente material e os que envolvem corda, anel, pulseira, coroa, etc.<sup>164</sup>. Todos esses atos consistem em uma ação real, coercitiva. A porta assinala separação do antigo meio e agregação ao novo. Diversas cerimônias acontecem diante da porta e na passagem por ela.

O período de margem, observa Van Gennep, pode ter significação sexual ou não<sup>165</sup>. Há exemplos em que o noivo coabita com a noiva e os filhos concebidos são considerados legítimos. Também há casos em que deve haver absoluta separação entre os jovens, caso contrário, se nascem filhos, esses são recusados e desprezados pela família e sociedade. É interessante observar que em algumas tribos o período de margem inclui aprendizado. O jovem é instruído pelo pai e sogro e a jovem pela mãe ou sogra e o final do período é concluído com uma festa<sup>166</sup>.

Van Gennep também faz referência às cerimônias de viuvez e divórcio. Tendo em vista a literatura etnográfica, o autor conclui que os observadores não deram a devida atenção a esse assunto, pois eles reduziram a separação dos corpos e o divórcio a uma questão jurídica e econômica. Na opinião do autor, não é normal “que um vínculo, individual ou coletivo, que foi estabelecido com tantos cuidados e complicações (...) possa ser rompido um belo dia por um gesto único”<sup>167</sup>. Os judeus, por exemplo, elaboraram um complicado cerimonial de divórcio, com a intenção de não facilitá-lo. A carta de divórcio é entregue à mulher de maneira ritualizada, tendo sido escrita com um cuidado tão especial como se escreve um texto sagrado. “O rabino joga esta carta para o ar e uma das testemunhas da mulher deve apanhá-la antes de cair no chão, do contrário é preciso recomeçar tudo.”<sup>168</sup> Alguns ritos de separação consistem em: rasgar o véu, cortar a corda do casamento ou outro objeto, rapto da mulher pelo

<sup>164</sup> GENNEP, 1978, p. 116.

<sup>165</sup> GENNEP, 1978, p. 117.

<sup>166</sup> GENNEP, 1978, p. 118.

<sup>167</sup> GENNEP, 1978, p. 123.

<sup>168</sup> GENNEP, 1978, p. 123.

irmão. Em geral, a separação de cônjuges não significa rompimento dos vínculos criados entre as famílias. Os vínculos coletivos subsistem, sobretudo, nos casos em que há filhos; há povos que não permitem, então, a separação. Nos casos de viuvez, as cerimônias diferem das de luto, observa Van Gennep. No rito Hupa, a viúva passa entre as pernas do marido falecido, antes que este seja retirado de casa, representando, assim, a liberdade dela. As cerimônias de novo casamento são mais simples, tanto para viúvos quanto para divorciados. Van Gennep diz que parece não haver ritos de menopausa ou embranquecimento dos cabelos, mas estes são marcas importantes de entrada em uma nova fase da vida entre os “semicivilizados”.

### 1.3.7 Os funerais<sup>169</sup>

A primeira observação importante que Van Gennep faz é a constatação de que os ritos de margem têm lugar proeminente nas cerimônias de funerais. A primeira impressão é de que os ritos de separação têm maior expressão, mas estes são mais simples e pouco numerosos, enquanto isso, os ritos de margem são mais complexos e de maior duração, recebendo, às vezes, uma espécie de autonomia. Neste sentido, Van Gennep expressa: “de todos os ritos funerários aqueles que agregam o morto ao mundo dos mortos são os mais elaborados e a eles é que se atribui a maior importância”<sup>170</sup>. A partir do seu estudo, o luto aparece para o autor como um fenômeno mais complexo. Trata-se de um estado de margem para os sobreviventes, “no qual entram mediante ritos de separação e do qual saem por ritos de reintegração na sociedade geral (ritos de suspensão do luto)”<sup>171</sup>. Às vezes, o período dos ritos de margem relativos ao sobrevivente corresponde ao período dos ritos de margem relativos à pessoa falecida. O tempo de luto está relacionado ao grau de parentesco entre o vivo e o morto. Os ritos de suspensão (vestuário especial, entre outros) são ritos de agregação à vida social, sendo que durante o luto a vida social das pessoas atingidas fica suspensa<sup>172</sup>.

Entre diversos povos, o período de margem se constitui numa série de ritos que inicia com a estadia do caixão na casa mortuária ou vestíbulo da casa, durante um tempo mais ou menos longo. Para muitos, esse primeiro tempo é necessário para a decomposição do corpo, pois acredita-se que a passagem para o país das almas se dá apenas quando não há mais carne no corpo<sup>173</sup>. Em alguns casos, acelera-se o processo de putrefação e enterra-se apenas o

<sup>169</sup> GENNEP, 1978, p. 126-140.

<sup>170</sup> GENNEP, 1978, p. 126.

<sup>171</sup> GENNEP, 1978, p. 127.

<sup>172</sup> GENNEP, 1978, p. 127.

<sup>173</sup> GENNEP, 1978, p. 128.

esqueleto. Entre os Toda, o rito de sepultamento dura meses (cinco para um homem, quatro para uma mulher) e inclui: “incineração, conservação das relíquias e ritos de margem muito complicados. Em seguida, incineração das relíquias e enterramento das cinzas, com plantação de um círculo de pedras em pé”<sup>174</sup>. Durante esse tempo, o morto faz uma peregrinação ao país dos mortos e volta à terra. Novos rituais de despedida são feitos, incluindo uma refeição. Considera-se que o morto percorrerá um longo caminho até chegar ao lugar definitivo. Para tanto há ritos (preliminares, de margem e agregação) que o acompanham em todo o trajeto. Vários objetos materiais “(roupas, alimentos, armas, utensílios) ou mágico-religiosos (amuletos, signos e senhas, etc.)”<sup>175</sup> são enviados com a pessoa falecida, para auxiliá-la na viagem ao mundo dos mortos. A viagem podia durar semanas ou até meses. Um dos ritos que marcam essa passagem é o do “óculo a Carontes”. Esse consiste em depositar uma moeda na boca da pessoa falecida para que ela possa pagar as despesas de viagem no mundo pós-mortem<sup>176</sup>. Muitas são as idéias, entre os povos, sobre o “outro mundo” e diversos são os ritos mortuários, de margem, que representam esses pensamentos. Observa-se que durante o período de margem estabelece-se um vínculo entre os vivos e a pessoa falecida. Tal vínculo se dá, por exemplo, através de refeições (alimenta-se a pessoa falecida, fazendo um buraco na terra, no ataúde, entre outros) e visitas. “Mas chega sempre um momento em que este vínculo se rompe, depois de se ter relaxado pouco a pouco.”<sup>177</sup> A última visita ou a última comemoração representam a separação entre vivos e mortos, assim como a reagregação dos vivos à sociedade.

Em resumo, nos rituais fúnebres, incluem-se como ritos de separação, o transporte do cadáver para fora e, em geral, os ritos de purificação (atos de queima de objetos relacionados à pessoa falecida, assim como lavagens e unções) como também os procedimentos materiais de separação (caixão, cemitério, grade, árvores, pedras amortoadas ritualmente e o fechamento ritual do caixão e da tumba). Os ritos de agregação consistem, sobretudo, em refeições após o funeral e festas comemorativas<sup>178</sup>.

---

<sup>174</sup> GENNEP, 1978, p. 128.

<sup>175</sup> GENNEP, 1978, p. 131.

<sup>176</sup> GENNEP, 1978, p. 132.

<sup>177</sup> GENNEP, 1978, p. 138.

<sup>178</sup> GENNEP, 1978, p. 138-139.

### 1.3.8 Breve explicação de Van Gennep referente a alguns ritos de passagem por ele considerados isoladamente<sup>179</sup>

Van Gennep explica o sentido de alguns ritos de passagem que ele considera isoladamente, os quais ele denomina “outros grupos de ritos de passagem”. São ritos que aparecem nas diversas passagens e são classificados como ritos específicos de separação, de margem ou de agregação. O primeiro desses ritos diz respeito aos cabelos e a forma de tratamento dado a eles. O corte de cabelos indica separação do mundo anterior e a dedicação dos cabelos a uma divindade ou a um demônio, por exemplo, significa ligar-se ao mundo sagrado. No cabelo reside uma parte da personalidade do indivíduo (assim como no prepúcio ou nas unhas cortadas).

O rito de cortar os cabelos ou uma parte da cabeleira (tonsura) é utilizado em muitas circunstâncias diferentes. Raspa-se a cabeça da criança para indicar que entra em outro estágio, à vida. Raspa-se a cabeça da moça no momento de casar-se para fazê-la mudar de classe de idade. Assim também as viúvas cortam os cabelos para quebrar o vínculo criado pelo casamento, sendo o depósito da cabeleira sobre o túmulo um reforço do rito. Às vezes, cortam-se os cabelos do morto, sempre com a mesma idéia.<sup>180</sup>

Conforme Van Gennep, o rito de separação inclui os cabelos porque estes são, “pela forma, cor, comprimento e modo de arranjo, um caráter distintivo facilmente reconhecível, individual ou coletivo”<sup>181</sup>.

O véu também é classificado como parte do rito de separação. O seu uso assinala separação do profano. “Na adoração, no sacrifício, nos ritos do casamento, etc., o ‘uso do véu’ é temporário. Mas em outros casos, na separação ou na agregação ou em ambas, é definitivo.”<sup>182</sup> É o caso, por exemplo, de certos povos, em que as mulheres usam um véu durante todo o período do luto.

Uma boa parte das cerimônias de passagem recorre ao uso de línguas especiais, sobretudo, no período de margem, diz o autor. A língua especial pode incluir um vocabulário inteiramente desconhecido, não usual na sociedade geral, e “às vezes consiste apenas na proibição de empregar certas palavras da língua comum”<sup>183</sup>. O uso de uma língua especial deve ser visto como um procedimento de diferenciação, diz Van Gennep, e pode ser igualado a outros fenômenos como mudança de vestuário, mutilações, alimentação especial, etc.

<sup>179</sup> GENNEP, 1978, p. 141-156.

<sup>180</sup> GENNEP, 1978, p. 142.

<sup>181</sup> GENNEP, 1978, p. 142.

<sup>182</sup> GENNEP, 1978, p. 142.

<sup>183</sup> GENNEP, 1978, p. 143.

Assim como o uso de línguas especiais também a proibição de atos sexuais é parte de um conjunto de determinadas cerimônias e não deve ser classificada como elemento à parte. Assim, conforme Van Gennep:

Entre povos para os quais o coito não implica nem impureza nem perigo mágico-religioso, não se encontra o tabu em questão. Mas nos lugares onde esta opinião existe é natural que o indivíduo desejoso de entrar no mundo sagrado e, uma vez entrado nele, esteja disposto a agir, deva colocar-se em estado de “pureza”, conservando-se assim.<sup>184</sup>

Se há, em alguns casos, proibição de atos sexuais, em outros, se observa a liberdade sexual. É o caso de consecutivas cerimônias de iniciação, nas quais, homens e mulheres se unem em ato sexual. Van Gennep, longe de interpretar esses atos como “promiscuidade primitiva”, vê neles uma expressão dos ritos de agregação<sup>185</sup>. “Quanto às mutilações dos órgãos sexuais, e mesmo no caso da perfuração do hímen por um coito preliminar ao casamento, não têm nenhuma significação sexual propriamente dita”<sup>186</sup>, afirma Van Gennep.

A flagelação ritual possui várias interpretações. Contudo, nosso autor a vê como um rito importante na iniciação. Em Nova Guiné, esse rito equivale ao de “dar um golpe com maça na cabeça para agregar o indivíduo ao clã totêmico, à família, ao mundo dos mortos”<sup>187</sup>. O bater também pode indicar separação, sendo equivalente ao cortar ou quebrar, explica Van Gennep.

“A ‘primeira vez’ é que tem valor” é um dito popular, lembra Van Gennep, que expressa uma idéia propriamente universal e é traduzida, em toda parte, por meio de ritos especiais. Neste sentido, o autor observa que “os ritos de passagem não se apresentam em sua forma completa, ou não se acentuam mais, ou mesmo não existem a não ser por ocasião da primeira passagem de uma categoria social ou mesmo de uma situação a outra”<sup>188</sup>. Incluem-se, na categoria da primeira vez, todos os ritos de fundação e de inauguração. A primeira gravidez e o primeiro parto são ritualmente importantes, assim como, o primeiro noivado e o primeiro casamento. Da mesma forma, há rituais para o primeiro corte de cabelo, o primeiro dente, a primeira alimentação sólida, a primeira marcha, as primeiras regras, etc. Nesta categoria cabem, da mesma forma, os próprios ritos de iniciação. Por exemplo, nas cerimônias dos mistérios se vê, pela primeira vez, um objeto sagrado. A celebração da primeira missa do

<sup>184</sup> GENNEP, 1978, p. 143.

<sup>185</sup> GENNEP, 1978, p. 144.

<sup>186</sup> GENNEP, 1978, p. 144.

<sup>187</sup> GENNEP, 1978, p. 147.

<sup>188</sup> GENNEP, 1978, p. 147.

padre e o primeiro sacrifício brâmane são igualmente momentos especiais, expressos por ritos especiais.

Van Gennep também destaca as passagens das estações como ritos especiais que assinalam mudanças. As cerimônias de fim de ano, por exemplo, onde ocorrem encontros familiares, mediante uma refeição, são momentos propícios para ritos de reconciliação. A virada do ano compreende um período de margem, cujo intervalo varia conforme os povos. As fases da lua são classificadas dentro da categoria de ritos de passagem, embora tenham recebido várias interpretações, por outros autores. As cerimônias associadas às fases da lua contêm sempre a idéia da renovação (morte e renascimento)<sup>189</sup>. Finalizando, nosso autor mostra, brevemente, que nos ritos de vingança, de apropriação, de trasladação das relíquias igualmente podem ser encontrados o esquema dos ritos de passagem.

### 1.3.9 Observações finais

Na conclusão do livro “os ritos de passagem”, Van Gennep, acentua, mais uma vez, o postulado de que a vida do indivíduo é marcada por mudanças, de uma situação a outra, de um *status* ao outro. E para mudar de situação, *status* ou lugar, o indivíduo é obrigado a se submeter a determinadas cerimônias, - frequentemente diversas pelas formas, mas semelhantes pelo mecanismo<sup>190</sup> -, desde o dia em que nasce até o dia da sua morte. Segundo o autor, essas cerimônias marcam todas as circunstâncias graves da vida do indivíduo<sup>191</sup>. Tendo estudado o complexo mundo dos ciclos cerimoniais que envolvem as passagens, e tendo observado o jeito como as diversas sociedades se estruturam a fim de possibilitar as diferentes transições que a vida impõe, sem maiores danos tanto ao indivíduo quanto à sociedade, Van Gennep conclui:

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.<sup>192</sup>

---

<sup>189</sup> GENNEP, 1978, p. 151.

<sup>190</sup> GENNEP, 1978, p. 158.

<sup>191</sup> GENNEP, 1978, p. 157.

<sup>192</sup> GENNEP, 1978, p. 157-158.

Na análise dos ritos de passagem, Van Gennep se interessou, em especial, pela “sua significação essencial e sua situação relativa nos conjuntos cerimoniais, sua *seqüência*”<sup>193</sup>. Independentemente dos detalhes e das variações dos ritos de acordo com cada tipo de passagem, Van Gennep sempre encontrou uma seqüência típica que ele chamou de “o esquema dos ritos de passagem”<sup>194</sup>. Além desse aspecto, como sendo o mais relevante no estudo dos ritos de passagem, o autor chama atenção especial para a existência da margem, a qual adquire, em alguns casos, uma autonomia, como, por exemplo, no noviciado e no noivado. Um outro ponto fortemente assinalado pelo autor “é a identidade da passagem através das diversas situações sociais com a *passagem material* – a entrada numa aldeia ou numa casa, a passagem de um quarto para outro ou através das ruas e das praças”<sup>195</sup>. Passar de uma idade a outra, ou de uma classe, etc., se exprime ritualmente por meio da passagem por um pórtico ou portas, lembra o autor.

#### 1.3.10 A noção de liminaridade proveniente de Van Gennep na pesquisa de Turner

Estudioso dos rituais, Victor Turner, (1920-1983) “fez pesquisa de campo entre os ndembo da antiga Rodésia (hoje Zimbabwe)”<sup>196</sup>, durante dois anos e meio. Na sua pesquisa sobre os rituais, Turner priorizou o que Van Gennep chamou de “fase liminar” dos ritos de passagem. Conforme Van Gennep, os ritos de passagem se caracterizam pelas fases de separação, margem (“limen”, “limiar”) e agregação. No dizer de Peirano, “Turner é o antropólogo que vai recuperar e tornar mais produtiva a noção de liminaridade vinda de Van Gennep”<sup>197</sup>. Turner descobre esse “estado” como sendo particularmente rico. Inicialmente, Turner retoma a formulação das três fases do rito de passagem desenvolvidas por Van Gennep, explicando:

A primeira fase (de separação) abrange o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo ou de um grupo, quer de um ponto fixo anterior na estrutura social, quer de um conjunto de condições culturais (um “estado”), ou ainda de ambos. Durante o período “limiar” intermédio, as características do sujeito ritual (o “transitante”) são ambíguas; passa através de um domínio cultural que tem poucos, ou quase nenhum, dos atributos do passado ou do estado do futuro. Na terceira fase (reagregação ou reincorporação), consuma-se a passagem. O sujeito ritual, seja ele individual ou coletivo, permanece num estado relativamente estável mais uma vez, (...).<sup>198</sup>

<sup>193</sup> GENNEP, 1978, p. 159.

<sup>194</sup> GENNEP, 1978, p. 159.

<sup>195</sup> GENNEP, 1978, p. 159.

<sup>196</sup> PEIRANO, 2003, p. 30.

<sup>197</sup> PEIRANO, 2003, p. 31.

<sup>198</sup> TURNER, Victor. **O processo ritual**: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974. (Coleção Antropologia, 7). p. 116.

Tendo como base a formulação acima, Turner chama atenção para a característica ambígua das pessoas durante o período liminar, “uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural”<sup>199</sup>. As pessoas em estado liminar não estão aqui nem lá; vivem um grau intermediário, “entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimoniais”<sup>200</sup>. Conforme Turner, naquelas sociedades que ritualizam as transições sociais e culturais, esses atributos ambíguos e indeterminados das entidades liminares exprimem-se por uma rica variedade de símbolos.<sup>201</sup> “Assim, a liminaridade frequentemente é comparada à morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens e a um eclipse do sol ou da lua.”<sup>202</sup> As entidades liminares, diz Turner, podem ser representadas como se nada possuíssem, como por exemplo, os neófitos nos ritos de iniciação ou de puberdade. Nestes casos, elas podem se apresentar como monstros, usar como vestimenta apenas uma tira de pano ou simplesmente ficar nuas. Desta forma, elas demonstram que, “como seres liminares não possuem ‘status’, propriedade, insígnias, roupa mundana indicativa de classe ou papel social, posição em um sistema de parentesco”<sup>203</sup>, ou seja, elas não possuem nada que as possa distinguir dos colegas que estão em processo de iniciação. O comportamento dos neófitos é normalmente passivo e humilde, diz Turner. Devem obediência aos instrutores. Eles são levados a uma condição uniforme para, então, a partir dela serem modelados de novo e “dotados de outros poderes, para se capacitarem a enfrentar sua nova situação de vida”<sup>204</sup>. Nesse período, desaparecem as distinções de classe entre os neófitos, predominando o igualitarismo, a homogeneidade. Neste sentido, Langdon complementa: na fase liminar “estão ausentes a estrutura social e as regras que normalmente ordenam as interações sociais dos membros de uma sociedade”<sup>205</sup>. A fase liminar parece ser especialmente rica, opina a autora, pois ela representa um momento de reflexividade para os seus participantes, sobre si mesmos, sobre o grupo e sobre a sociedade, possibilitando a criatividade, a expressão e a transformação<sup>206</sup>.

---

<sup>199</sup> TURNER, 1974, p. 117.

<sup>200</sup> TURNER, 1974, p. 117.

<sup>201</sup> TURNER, 1974, p. 117.

<sup>202</sup> TURNER, 1974, p. 117.

<sup>203</sup> TURNER, 1974, p. 117.

<sup>204</sup> TURNER, 1974, p. 118.

<sup>205</sup> LANGDON, 1998, p. 24.

<sup>206</sup> LANGDON, 1998, p. 24.

Conforme Turner, a fase da liminaridade dos ritos de passagem é um momento que se situa “dentro e fora do tempo, dentro e fora da estrutura social e profana”<sup>207</sup>. Esse momento de margem, marcada pela ausência de uma estrutura social, ou também chamada “antiestrutura” social, é denominada por Turner de *communitas*. Esse termo é usado para designar aquela sociedade ou grupo que surge de maneira evidente no período liminar, a qual é não-estruturada ou rudimentarmente estruturada. *Communitas* refere-se, portanto, a uma comunidade, ou comunhão, “de indivíduos iguais que se submetem em conjunto à autoridade geral dos anciãos rituais”<sup>208</sup>; refere-se a um tipo de relação social entre pessoas que estão em uma área de vida em comum. Segalen, lembrando Douglas, diz que nos estados de transição, na fase liminar, mora o perigo e o rito “exorciza o perigo, na medida em que separa o indivíduo de seu antigo estatuto durante algum tempo para em seguida fazê-lo entrar publicamente no quadro de sua nova condição”<sup>209</sup>.

Para Turner, “toda posição social tem características sagradas”<sup>210</sup> e este componente “sagrado” é “adquirido pelos beneficiários das posições durante os ‘rites de passage’, graças aos quais mudam de posição”<sup>211</sup>. Turner diz que isto não significa legitimar as posições na sociedade. “É antes uma questão de reconhecer um laço humano essencial e genérico, sem o qual não poderia haver sociedade. A liminaridade implica que o alto não poderia ser alto sem que o baixo existisse, e quem está no alto deve experimentar o que significa estar em baixo.”<sup>212</sup> Nesse sentido, Turner conclui que “a vida social é um processo dialético que abrange a experiência sucessiva do alto e do baixo, de *communitas* e estrutura, homogeneidade e diferenciação, igualdade e desigualdade”<sup>213</sup>. Por isso, na liminaridade, momento de passagem de uma posição a outra, não há *status*. “Em tal processo, os opostos, por assim dizer, constituem-se uns aos outros e são mutuamente indispensáveis.”<sup>214</sup> Estrutura e *communitas* são experiências alternadas que o indivíduo faz durante a vida<sup>215</sup>.

---

<sup>207</sup> TURNER, 1974, p. 118.

<sup>208</sup> TURNER, 1974, p. 119.

<sup>209</sup> SEGALEN, 2002, p. 48.

<sup>210</sup> TURNER, 1974, p. 119.

<sup>211</sup> TURNER, 1974, p. 119.

<sup>212</sup> TURNER, 1974, p. 119.

<sup>213</sup> TURNER, 1974, p. 120.

<sup>214</sup> TURNER, 1974, p. 120.

<sup>215</sup> TURNER, 1974, p. 120.

Um exemplo da fase liminar nos ritos de passagem pode ser verificado no rito de investidura do chefe supremo (kanongesha) do povo ndembo<sup>216</sup>, descrito pelo autor, do qual ressaltam-se, em seguida, os principais aspectos.

O chefe supremo do povo ndembo possui uma posição paradoxal, diz Turner, pois ele representa tanto o ápice da hierarquia estruturalmente organizada quanto a comunidade total enquanto unidade não estruturada. Ele também representa o próprio território tribal. O rito de investidura começa com a construção de um pequeno abrigo de folhas, distante, mais ou menos, um quilômetro e meio da aldeia principal. O nome dessa cabana deriva de um termo cujo significado é “morrer”, indicando, desta forma, que ali o chefe eleito morre para o seu estado de homem comum. Assim também, o lugar secreto onde os noviços são circuncidados recebe um nome que deriva do mesmo verbo. “As imagens da morte proliferam na liminaridade dos ndembos.”<sup>217</sup> O chefe eleito veste-se com um pano esfarrapado na cintura, assim como também a esposa ritual que o acompanha. Os dois são conduzidos à cabana como se fossem inválidos. Lá eles se sentam numa postura de recato e são lavados com remédios misturados a uma água tirada de um rio que lembra os chefes ancestrais. Em seguida é dado início ao rito “O Insulto ao Chefe Eleito”<sup>218</sup>. Trata-se de uma homilia feita pelo chefe ritual, que diz:

Silêncio! Tu és um tolo egoísta e desprezível, além de ter mau gênio! Não amas teus companheiros, só te zangas com eles! Baixeza e ladroeira é tudo o que tens! No entanto, chamamos-te aqui e te dizemos que deves ser o sucessor na chefia. Põe de lado a mesquinhez, põe de lado a cólera, renuncia às relações adúlteras, renuncia a elas imediatamente! Nós te outorgamos a chefia! Deves comer junto com teus companheiros, deves viver bem com eles. (...).<sup>219</sup>

O discurso segue e no final, as pessoas são convidadas a expressar diante do chefe qualquer ressentimento que tenham, podendo insultá-lo. Enquanto isso, o chefe permanece sentado, de cabeça reclinada, em silêncio; “ ‘o modelo de paciência’ e de humildade”<sup>220</sup>. Conforme Turner, para os ndembos, “um chefe é como um escravo (...) na noite antes de subir ao trono”<sup>221</sup>. No dia seguinte, a investidura pública do chefe, que compreende a fase de reagregação, é feita com toda pompa e cerimônia.

<sup>216</sup> Conforme TURNER, 1974, p. 120-125. Por se tratar de um relato mais extenso, não são assinaladas, neste texto, todas as partes diretamente citadas, exceto as citações mais extensas.

<sup>217</sup> TURNER, 1974, p. 123.

<sup>218</sup> TURNER, 1974, p. 124.

<sup>219</sup> TURNER, 1974, p. 124.

<sup>220</sup> TURNER, 1974, p. 125.

<sup>221</sup> TURNER, 1974, p. 125.

Turner, a partir do rito de investidura do chefe supremo dos ndembo, avalia a questão da liminaridade e dos poderes rituais dos fracos, destacando dois aspectos: primeiro, o privilégio que as pessoas comuns do povo e o chefe ritual têm “ao exercer autoridade sobre a figura da suprema figura da tribo”<sup>222</sup>. O segundo aspecto apontado por Turner é o fato de a “suprema autoridade ser tratada ‘como um escravo’ ”<sup>223</sup>, destacando-se aí, o papel de “estar à serviço”. O tema da humilhação, segundo Turner, é algo que se repete nas situações liminares. “Este tema consiste no despojamento dos atributos pré-liminares e pós-liminares.”<sup>224</sup> Como já explicado anteriormente, os atributos da liminaridade indicam a ausência de *status*, “os neófitos são meramente entidades em transição, não tendo ainda lugar e posição”<sup>225</sup>. A submissão e o silêncio, assim como aparecem no rito de investidura do chefe ndembo, também são partes dos ritos de iniciação, lembra Turner, pois os neófitos devem se submeter a uma autoridade que, aliás, representa a comunidade total. Esta comunidade, diz Turner, “é a depositária da gama completa dos valores da cultura, normas, atitudes, sentimentos e relações”<sup>226</sup>. Isto significa que os representantes da comunidade nos rituais representam a “autoridade genérica da tradição”<sup>227</sup>. Assim sendo, “a sabedoria transmitida na liminaridade sagrada não consiste somente num aglomerado de palavras e de sentenças; tem valor ontológico, remodela o ser do neófito”<sup>228</sup>. Por exemplo, nos ritos *Chisungu* dos bembas, diz Turner, “as mulheres mais velhas dizem que a moça reclusa ‘cresceu e se tornou mulher’ ”<sup>229</sup>. E tudo isto aconteceu mediante preceitos, símbolos, instruções verbais e não-verbais e revelações. O neófito é encarado como “tabula rasa”, “lousa em branco”, diz o autor, pois nele são inscritos os conhecimentos e a sabedoria do grupo, aspectos que dizem respeito ao seu novo *status*<sup>230</sup>. A continência sexual também é tema da liminaridade nos ritos de investidura dos ndembo e o reatamento das relações sexuais é parte do cerimonial de retorno à sociedade, como estrutura de posições, ou seja, é rito de agregação. Um aspecto importante do que acontece na liminaridade é o do poder místico, relacionado à crença nos poderes protetores e punitivos. “Os poderes que modelam os neófitos na liminaridade (...) são considerados

---

<sup>222</sup> TURNER, 1974, p. 126.

<sup>223</sup> TURNER, 1974, p. 126.

<sup>224</sup> TURNER, 1974, p. 126.

<sup>225</sup> TURNER, 1974, p. 126.

<sup>226</sup> TURNER, 1974, p. 127.

<sup>227</sup> TURNER, 1974, p. 127.

<sup>228</sup> TURNER, 1974, p. 127.

<sup>229</sup> TURNER, 1974, p. 127.

<sup>230</sup> TURNER, 1974, p. 127.

poderes sobre-humanos, embora sejam invocados e canalizados pelos representantes da comunidade.”<sup>231</sup>

Para concluir, mesmo sem esgotar um assunto tão complexo que Turner tratou profundamente, é importante dizer que, segundo o autor, a experiência da *communitas*, a qual é particularmente acentuada nos ritos de passagem, existe em todo tipo de sociedade como uma dimensão que se contrapõe à estrutura institucionalizada. Ela irrompe nos intermédios da estrutura, na marginalidade, na inferioridade. Exemplos de manifestações da *communitas* são, entre outros, os movimentos religiosos “milenaristas”, explica Turner, “ ‘massas desarraigadas e desesperadas, na cidade e no campo ... vivendo às margens da sociedade’ ”<sup>232</sup>. Turner chama estes movimentos de fenômenos de transição, sendo que eles apresentam símbolos e mitos que lembram os tradicionais ritos de passagem<sup>233</sup>. Os valores da *communitas* também estão presentes, na moderna sociedade ocidental, na literatura e no comportamento de grupos, tais como a “geração beats” que sucedeu a dos “hippies”, exemplifica Turner. O autor explica: “a acentuação dada pelos ‘hippies’ à espontaneidade, ao imediatismo e à ‘existência’ põe em relevo um dos sentidos em que ‘communitas’ contrasta com a estrutura”<sup>234</sup>.

#### 1.3.11 O esquema dos ritos de passagem de Van Gennep na opinião de outros autores

Segalen, ao estudar os ritos e rituais na sociedade contemporânea, re-visita o clássico Van Gennep. Segundo ela, o esquema dos ritos de passagem proposto por Van Gennep possui um valor heurístico que “continua pertinente até os dias de hoje”<sup>235</sup>. Segalen critica a posição de Gluckman que ressalta a contribuição teórica de Van Gennep, mas diz que sua teoria está ultrapassada. Esse autor desenvolve a hipótese “segundo a qual quanto mais as sociedades se tornam complexas, menos ritualizadas elas são – uma opinião corrente em meados dos anos 1970”<sup>236</sup>. Para Segalen, concordar com Gluckman é abandonar a idéia de que nossas sociedades são capazes de desenvolver ações e pensamentos simbólicos. Ela diz: “preferimos pensar que os símbolos existem, mesmo não sendo partilhados por toda uma coletividade nem estando mais vestidos apenas com roupagem religiosa.”<sup>237</sup> Segalen faz referência a Pitt-Rivers que, em 1986, chamou as teses de Gluckman de absurdas e apresentou um exemplo de rito de

<sup>231</sup> TURNER, 1974, p. 129.

<sup>232</sup> TURNER, 1974, p. 136.

<sup>233</sup> TURNER, 1974, p. 137.

<sup>234</sup> TURNER, 1974, p. 137.

<sup>235</sup> SEGALLEN, 2002, p. 39.

<sup>236</sup> SEGALLEN, 2002, p. 47.

<sup>237</sup> SEGALLEN, 2002, p. 47.

passagem moderno, referindo-se às primeiras viagens aéreas, nas quais ele identificou os estados de separação, margem e reintegração. Bourdieu (1930-2001) é da opinião de que Van Genneap apenas nomeou o rito sem se perguntar sobre a função social da passagem, assinala Segalen. Para esse autor, a teoria de Van Genneap, ao insistir demais nos “efeitos temporais do rito – por exemplo, a passagem da infância à adolescência -, mascara uma de suas funções, que é separar aqueles que passaram por ele não daqueles que não passaram, mas daqueles que não passarão jamais”<sup>238</sup>. Bourdieu enfatiza a linha da diferença que separa os grupos e não a passagem de um estado a outro. Para ele, os ritos de passagem poderiam ser substituídos por ritos de “instituição” ou de “legitimação” ou ainda de “consagração “. Segalen pergunta se o rito de instituição realmente supera a problemática dos ritos de passagem. Para ela, Van Genneap não pretendeu que todas as formas rituais estivessem ligadas às passagens, ressaltando o caráter multiforme e complexo das cerimônias. “Assim, os ritos de passagem e de instituição não se excluem mutuamente, eles existem uns nos outros, especialmente quanto aos efeitos agregativos.”<sup>239</sup> No entender de Segalen, Bourdieu, ao ressaltar os aspectos instituintes do rito, acentua mais os personagens centrais da cerimônia, ou seja, os que são instituídos e os que instituem, e elimina o resto das seqüências cerimoniais<sup>240</sup>.

Rivière, autor de *Os ritos profanos*, lembra que os dados de Van Genneap sobre os ritos de passagem, “já passaram ao domínio do patrimônio corente ou, pelo menos, encontram-se entre as banalidades da etnologia”<sup>241</sup>. A partir do esquema de Van Genneap, vários autores, de áreas da psicologia, sociologia e antropologia, fizeram suas interpretações, a exemplo de autores contemporâneos como Bourdieu e Turner.

Na análise de Da Matta, a grande descoberta de Van Genneap “é que os ritos, como o teatro, têm fases invariantes, que mudam de acordo com o tipo de transição que o grupo pretende realizar”<sup>242</sup> (funeral - separação, casamento – agregação, iniciação – margem, por exemplo). Para Da Matta, a posição que Van Genneap tomou em relação aos ritos, é muito importante, pois ele encarou os ritos não como um objeto reificado, mas procurou discernir os seus mecanismos básicos, ou seja, os seus elementos constituintes<sup>243</sup>. Desta forma, ele mostrou que “era possível dar sentido a um conjunto enorme de materiais etnográficos relativos a várias áreas culturais do globo e, ainda, de civilizações do passado e do presente,

---

<sup>238</sup> SEGALEN, 2002, p. 50.

<sup>239</sup> SEGALEN, 2002, p. 52.

<sup>240</sup> SEGALEN, 2002, p. 52.

<sup>241</sup> RIVIÈRE, 1997, p. 43.

<sup>242</sup> DA MATTA, 1978, p. 18.

<sup>243</sup> DA MATTA, 1978, p. 18.

tomando os rituais numa seqüência”<sup>244</sup>. Van Genepp não privilegiou apenas o momento culminante do rito, como faziam os seus contemporâneos; para ele, “o momento culminante nada mais é do que uma fase de uma seqüência que sistematicamente comporta outros elementos e movimentos.”<sup>245</sup> Isto quer dizer que, para o entendimento de um ritual, é fundamental o estudo do momento anterior e do momento posterior do rito, diz Da Matta. A interpretação só de uma fase é parcial, podendo ser enganadora, observa ele<sup>246</sup>. A combinação das fases dá, não somente uma visão globalizada do ritual, como também faz perceber o ponto em que ele é mais dramatizado, sendo que este ponto crítico forneceria, teoricamente, os elementos chaves para o significado do rito<sup>247</sup>.

Da Matta diz que hoje o estudo comparativo dos rituais é igualmente básico e que é possível chegar a dimensões mais precisas do movimento ritual, tomando cerimônias de uma mesma sociedade e comparando-as entre si por meio dos seus objetivos simbólicos contrastantes. Conforme explica o autor, ele fez essa relação em seu trabalho “Carnavais, Paradas e Procissões” ao comparar o carnaval com as paradas de Sete de Setembro, momentos ritualizados contrastantes na sociedade brasileira<sup>248</sup>. Da Matta critica em Van Gennep o fato de que ele, conforme Gluckman já o observara, “optou por uma demonstração horizontal de sua tese, preferindo a quantidade à qualidade que certamente obteria, se tivesse realizado uma análise profunda de uns poucos rituais”<sup>249</sup>. Com isso, afirma Da Matta, o autor conclui o livro sem fazer uma “verdadeira elaboração teórica relativa ao significado profundo dos ‘ritos de passagem’”<sup>250</sup>. Esta tarefa permaneceu para ser efetuada pelos estudiosos atuais, reforça o autor. Vários autores já buscaram esta resposta, contudo, Da Matta acredita que “o problema do ‘porquê’ dos ritos de passagem ainda está longe de ser resolvido, já que o próprio termo ritual precisa de uma melhor conceituação.”<sup>251</sup> Mas, na opinião de Da Matta, com o estudo dos ritos de passagem, Van Gennep deixou a importante lição de que “viver socialmente é passar, passar é ritualizar”<sup>252</sup>. Em outras palavras, o autor quer dizer que há uma relação intrínseca entre passagens e ritualizações.

---

<sup>244</sup> DA MATTA, 1978, p. 18.

<sup>245</sup> DA MATTA, 1978, p. 18.

<sup>246</sup> DA MATTA, 1978, p. 18.

<sup>247</sup> DA MATTA, 1978, p. 18.

<sup>248</sup> DA MATTA, 1978, p. 18; DA MATTA, Roberto. Carnavais, paradas e procissões. **Religião e sociedade**, São Paulo, n. 1, p. 3-30, maio, 1977.

<sup>249</sup> DA MATTA, 1978, p. 20.

<sup>250</sup> DA MATTA, 1978, p. 20.

<sup>251</sup> DA MATTA, 1978, p. 21.

<sup>252</sup> DA MATTA, 1978, p. 21.

## 1.4 Aspectos gerais dos ritos de passagem na sociedade atual, com ênfase no contexto brasileiro

### 1.4.1 Ritos de passagem tradicionais que persistem na sociedade brasileira atual: breves traços

Com base no estudo dos ritos de passagem em Van Gennep, Azevedo e Junqueira lembram que em qualquer sociedade a vida é marcada por algum tipo de passagem<sup>253</sup> e as passagens são acompanhadas por atos cerimoniais, sejam eles muito ou pouco elaborados<sup>254</sup>. De qualquer forma, “o reconhecimento da passagem implica a idéia de que o trânsito de uma situação a outra é coisa importante, ato grave que deve ser cercado de cuidados especiais”<sup>255</sup>. Considerando que as passagens de uma situação a outra são momentos importantes na vida dos indivíduos e como tais carecem de cuidados especiais e, considerando, que os ritos de passagem estão presentes em todas as sociedades, cabe perguntar quais os ritos de passagem que caracterizam a vida na atualidade. Van Gennep viu no estudo dos ritos de passagem que os principais momentos de transição da vida acontecem em torno de: gravidez, parto, nascimento, infância, adolescência, vida adulta, casamento e morte. Pode-se dizer, portanto, que essas passagens representam o ponto de partida inicial para se verificar ritos de passagem em qualquer sociedade. Neste sentido, para verificar os ritos de passagem tradicionais que persistem na sociedade atual busca-se olhar para essas transições da vida e perceber como a sociedade lida com elas em termos rituais.

No entender de Azevedo, dentre as etapas que assinalam o crescimento e as mudanças no ciclo vital, o nascimento e a morte são os mais acentuados por atos cerimoniais. O autor considera que, de acordo com cada sociedade, os sinais referentes aos diversos estados da vida podem variar. A velhice, por exemplo, pode iniciar aos quarenta ou aos oitenta anos<sup>256</sup>. Conforme Vilhena, os ritos de passagem nos acompanham durante toda a vida, tenham eles acentuações seculares ou religiosas. Por exemplo, são os ritos que nos ensinam a receber uma criança recém-nascida, a fortalecer pai e mãe e a introduzir a criança em uma comunidade, conferindo a ela uma identidade familiar e social<sup>257</sup>.

---

<sup>253</sup> AZEVEDO, Thales de. **Ciclos da vida**: ritos e ritmos. São Paulo: Ática, 1987. (Série Princípios). p. 21.

<sup>254</sup> JUNQUEIRA, Carmen. Em trânsito: preparando a mudança. In: ABRAMOVITCH, Fanny (Org.). **Ritos de passagem de nossa infância e adolescência**: antologia. 3. ed. São Paulo: Summus, 1985. (Novas buscas em educação, 24). p. 176.

<sup>255</sup> JUNQUEIRA, 1985, p. 176.

<sup>256</sup> JUNQUEIRA, 1985, p. 176.

<sup>257</sup> VILHENA, Maria Ângela. **Ritos**: expressões e propriedades. São Paulo: Paulinas, 2005. (Temas do Ensino Religioso). p. 138.

Considerando que o estudo dos ritos de passagem abrange um vasto campo de grupos sociais e geográficos e de diferentes contextos culturais, para nossa delimitação, em seguida levar-se-á em conta exemplos generalizados do contexto brasileiro<sup>258</sup>. Dentro desse contexto, buscar-se-á, na medida do possível, algumas referências a práticas rituais de um grupo cultural ligado à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), tendo em vista os objetivos específicos dessa pesquisa e as fontes bibliográficas encontradas. Nesse primeiro momento não se levará em conta as diferenciações dos contextos culturais modernos e pós-modernos. Essa é uma questão que se tratará mais adiante.

a) Gravidez, parto, nascimento e infância

Um costume praticado no tempo da gravidez e que pode ser observado em diversos grupos e lugares do contexto brasileiro é o conhecido “Chá-de-bebê”. O Chá-de-bebê é um evento social em que as amigas daquela que se tornará mãe se reúnem de uma forma descontraída para ajudar a montar o enxoval do bebê. Em geral, esse evento é organizado pela melhor amiga da mãe grávida. Conforme informações obtidas, o melhor período para realizar esse chá é o do sétimo mês de gravidez<sup>259</sup>. (Diversos sites na internet exibem listas dos objetos considerados indispensáveis ao enxoval de bebê e servem de auxílio às pessoas que organizam tal evento<sup>260</sup>). Em relação à gravidez, é interessante lembrar que a Constituição Brasileira garante à mulher que deu à luz, uma licença maternidade ou licença gestante, com remuneração mantida. A lei, número 11.770, aprovada recentemente, em 09 de setembro de 2008, amplia a licença, anteriormente concedida, de 120 para 180 dias<sup>261</sup>. Esse “tempo de repouso”, em que a mulher sai do seu meio profissional e se dedica exclusivamente ao bebê recém-nascido, não poderia ser compreendido como um exemplo, dos tempos atuais, daquilo que Van Gennep chamou de período de margem do rito de passagem?

Em relação ao nascimento, Vilhena considera as visitas de familiares e amigos à mãe, ao pai e à criança recém-nascida, verdadeiros exemplos de gestos rituais. Durante essas visitas, as pessoas oferecem ajuda, dão conselhos, ensinam receitas, trocam experiências, etc. Com isso, elas demonstram o reconhecimento de que mais uma pessoa está integrando o

<sup>258</sup> Entendemos que o contexto brasileiro tem como característica básica a multiculturalidade e a diversidade religiosa.

<sup>259</sup> EQUIPE Sabido. **Como organizar um Chá-de-bebê**. Disponível em: <<http://www.sabido.com.br/modules.php>>. Acesso em: 29 mar. 2007.

<sup>260</sup> GRAVIDEZ Tranqüila. **Chá-de-bebê**. Disponível em: <<http://www.gravidas.hpg.ig.com.br/chadebebe.html>>; EQUIPE do Clube do bebê. **Lista do Chá-de-bebê**. Disponível em: <<http://www.clubedobebe.com.br/listadechadebebe.htm>>. Acesso em: 29 mar. 2007.

<sup>261</sup> Lei N. 11.770, de 09 de setembro de 2008. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2008/Lei/L11770.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11770.htm)>. Acesso em: 05 fev. 2009.

grupo<sup>262</sup>. No ambiente religioso católico, segundo a autora, “o rito batismal agrega a essas funções sociais profanas a introdução do novo membro à comunidade religiosa, lembrando responsabilidades, fortalecendo a criança, seus pais e a própria comunidade por meio de palavras, gestos e objetos, todos eles simbólicos”<sup>263</sup>. Tudo indica que um dos ritos mais significativos do nascimento e infância é o batismo<sup>264</sup> (com a ressalva de que há igrejas que praticam o batismo de adultos); em geral, esse rito é realizado nos primeiros dias, meses ou anos de vida, sendo uma passagem que atesta o reconhecimento de um novo ente como participante de uma comunidade eclesial. “O batismo *eclesializa*”<sup>265</sup>, diz Azevedo. Tendo como referência os costumes da igreja cristã no contexto brasileiro [e, sobretudo, os da igreja Católica Apostólica Romana], esse autor lembra que os “vigários das paróquias emitem diplomas da cerimônia, com estampas alusivas”<sup>266</sup> ao evento. Em muitos lares, esse documento é emoldurado e exposto na parede de algum aposento determinado da casa, em muitos casos, no quarto de dormir, por exemplo. Este também é o caso da IECLB que, tendo como prática geral o batismo de criança, emite um documento chamado “Lembrança ou Certidão de Batismo”. Azevedo lembra que, no Brasil, até à proclamação da República – fato que, entre outros, marcou a separação entre igreja e estado –, a certidão de batismo, ou batistério, era utilizada como “documento indispensável para que se provasse a cidadania e a idade”<sup>267</sup>.

Droogers, no relatório de uma pesquisa sobre a “religiosidade popular luterana”, realizada com imigrantes pomeranos<sup>268</sup>, no estado do Espírito Santo, em julho de 1982, inclui a temática dos ritos de passagem. E, conforme ele observa, “o batismo é o primeiro de uma série de ritos eclesiais que acompanham as transições na vida das pessoas”<sup>269</sup>. O batismo, para o povo pomerano, é um rito que ajuda a integrar definitivamente a criança na vida normal, sendo o período entre o nascimento e o batismo, uma fase de transição. Um fato que

<sup>262</sup> VILHENA, 2005, p. 139.

<sup>263</sup> VILHENA, 2005, p. 139.

<sup>264</sup> Essa prática é equivalente à circuncisão judaica que acontece no fim da primeira semana depois do nascimento. Cf. AZEVEDO, 1987, p. 25.

<sup>265</sup> AZEVEDO, 1987, p. 24.

<sup>266</sup> AZEVEDO, 1987, p. 25.

<sup>267</sup> AZEVEDO, 1987, p. 25.

<sup>268</sup> Originários da antiga região conhecida como Pomerânia, hoje integrada à Polônia, os imigrantes pomeranos (também denominados de povo pomerano), que chegaram ao Brasil, desembarcaram no porto de Vitória, no estado do Espírito Santo, no ano de 1859. Quando chegaram às terras capixabas, os imigrantes pomeranos se estabeleceram em municípios da região montanhosa do estado, em áreas rurais, onde boa parte dos seus descendentes vive ainda hoje. ROELKE, Helmar Reinhard. **Descobrindo raízes: aspectos geográficos, históricos e culturais da Pomerânia**. Vitória: UFES / Secretaria de produção e difusão cultural, 1996. (Projeto: Resgate da história e da cultura alemã). p. 3, 34 e 39.

<sup>269</sup> DROOGERS, André. **Religiosidade popular luterana: relatório sobre uma pesquisa no Espírito Santo**, em julho de 1982. São Leopoldo: Sinodal, 1984. p. 53.

marca essa transição é a mãe e a criança ficarem em casa, durante certo período, não saindo do terreno de sua moradia. O batismo, neste sentido, põe fim ao período de transição. Junto do batismo da criança acontece a bênção da mãe. Droogers suspeita que a essa bênção esteja ligada uma interpretação das noções de pureza<sup>270</sup>. Conforme Roelke, para o povo pomerano, a gravidez e as primeiras semanas de vida de uma criança, envolvem preocupações especiais. Diante disso, na história pregressa desse povo, diversos costumes eram observados por causa dos perigos, aos quais as crianças estavam expostas - mau olhado, por exemplo. Para tanto, era comum as mães recorrerem ao “uso de simpatias”. Por exemplo: não deixar molhar o rosto da criança com os pingos de chuva, os quais podiam provocar sardas<sup>271</sup>. A primeira ida ao culto, da criança com a mãe, significava encerrar esse tempo de perigo, o que acontecia seis semanas após o nascimento<sup>272</sup>. Segundo o relato de Droogers, a integração da criança na vida normal é, ao mesmo tempo, uma integração à estrutura social. “Na hora do batismo, os padrinhos representam esta estrutura social.”<sup>273</sup> Os padrinhos e as madrinhas, na maioria das vezes, são parentes, mas não necessariamente. Sua escolha reforça a rede de relações sociais. Um costume relacionado ao batismo é a entrega do “cartão de batismo” (do original alemão “Patenzettel” ou “Patenbrief”)<sup>274</sup>, dado pelo padrinho e a madrinha como lembrança do batismo. Junto desse cartão havia o costume de colocar alguns objetos, através dos quais se expressavam os desejos de sorte e felicidade aos afilhados e às afilhadas (agulha de costura com fio de linha, sementes, terra, pena de aves, fios de rabo de cavalo ou burro, pele de vaca ou porco, etc., e também dinheiro)<sup>275</sup>. Há outras ações realizadas em torno do “Patenzettel”<sup>276</sup>. Paralelamente ao batismo e como rito de transição, o autor observa a prática de benzimento. Para Droogers, o batismo e o benzimento encerram a perigosa fase de transição do nascimento, tendo a função de proteger a vida em meio às situações de vulnerabilidade<sup>277</sup>.

<sup>270</sup> DROOGERS, 1984, p. 54. O autor lembra o texto bíblico de Levítico 12 como uma possível influência para tal interpretação.

<sup>271</sup> ROELKE, 1996, p. 47.

<sup>272</sup> ROELKE, 1996, p. 47.

<sup>273</sup> DROOGERS, 1984, p. 54.

<sup>274</sup> DROOGERS, 1984, p. 55.

<sup>275</sup> Conforme Roelke, “a crina de cavalo deveria assegurar sorte no trato dos cavalos, quando a criança fosse adulta. A agulha, por exemplo, significava o desejo, de que a criança/menina, quando adulta, fosse uma boa costureira. Tudo que se colocava dentro das cartas de batismo, eram objetos que deveriam garantir a sorte no futuro das crianças”. ROELKE, 1996, p. 48.

<sup>276</sup> DROOGERS, 1984, p. 55. Droogers observa que esse costume foi, muitas vezes, interpretado por alguns representantes religiosos como superstição ou ato mágico, e, como tal, condenado. Mas, no entender de Droogers, as práticas ao redor do “Patenzettel” são frutos da religiosidade popular desse povo. DROOGERS, 1984, p. 57.

<sup>277</sup> DROOGERS, 1984, p. 57.

## b) Adolescência e iniciação

Conforme Azevedo, a adolescência, iniciando entre doze e quatorze anos, “é uma idade ao mesmo tempo biológica e social (...). É um tempo de mudanças corpóreas e psicológicas que se prolonga até perto da idade adulta”<sup>278</sup>. As culturas modernas do mundo ocidental, de tradição judaico-cristã, têm na prática da confirmação ou crisma - quando se faz “a renovação das promessas do batismo”<sup>279</sup> -, uma cerimônia que acontece durante a adolescência. Essa cerimônia tem o seu equivalente, entre os judeus, no “Bar-Mitzvá”, para os meninos, e “Bat-Mitzvá”, para as meninas. Ambas as cerimônias, confirmação (ou crisma) e Bar e Bat-Mitzvá, marcam a maturidade religiosa<sup>280</sup>. No entanto, conforme o relato de Droogers, sobre os ritos de passagem na religiosidade do povo pomerano, percebe-se que, além de marcar a maturidade religiosa, a confirmação é um rito que marca a passagem para a vida adulta. Na visão dos pais e das mães dos adolescentes, segundo o relato de Droogers, a confirmação deve preceder a fase do namoro. Depois da confirmação, sim, os jovens podem participar de bailes, namorar, engravidar e casar<sup>281</sup>.

Conforme Azevedo, durante muito tempo, na sociedade urbana brasileira, de classes média e alta, os quinze anos de vida de uma adolescente foram marcados pela “noite de debutantes”. O termo “debutante”, segundo o autor, origina-se do francês “début” e expressa “começo”, “iniciação”. Conforme esse autor, a “noite de debutantes”

consiste numa aparatosa festa especialmente programada que não se confunde com qualquer outra, na qual as meninas-moças, ou as mocinhas, em vestuário de baile, longo, decotado, de tecido fino, em geral branco, maquiadas e penteadas como as de mais idade, dançam no salão de um clube ou lugar público. A primeira valsa, digamos, é com os pais ou um parente mais velho, que ‘as apresenta ou introduz’ na sociedade por esse modo. Daí por diante têm o privilégio de frequentar festas e recepções de adultos (...). Os meninos, ou rapazinhos, do mesmo grupo de idade não passam por uma iniciação assim formal, mas nessas festas participam, também, com indumentária que tem a mesma função simbólica.<sup>282</sup>

Para enfatizar a importância da indumentária que é referida por esse autor na descrição acima, cabe aqui fazer uma menção ao que é dito por Abramovich. Relembrando os diferentes períodos de sua vida, desde a infância até a fase adulta, quando já tinha uma

<sup>278</sup> A idade que marca o início da adolescência pode variar conforme os costumes de diferentes grupos culturais e de épocas. AZEVEDO, 1987, p. 29.

<sup>279</sup> AZEVEDO, 1987, p. 30.

<sup>280</sup> AZEVEDO, 1987, p. 30.

<sup>281</sup> DROOGERS, 1984, p. 58-59. No entender do autor, a interpretação da confirmação como rito que marca a maturidade religiosa é acentuada pelos representantes da visão da religiosidade oficial.

<sup>282</sup> AZEVEDO, 1987, p. 32-33.

profissão, ela conta como cada etapa da vida era assinalada pelo uso de diferentes vestimentas, penteados e cortes de cabelo, uniformes, sapatos e acessórios (entre esses, cintos, perfumes, maquiagem, meias, etc.). “O mundo ficava sabendo sobre cada passagem nossa, a partir de cada marco incorporado ou retirado da vestimenta.”<sup>283</sup>

Azevedo classifica a adolescência como um “agudo tempo de transição pela prova severa e angustiante do vestibular”<sup>284</sup>. Há diversos concursos pelos quais as pessoas devem passar, ao longo da vida, para o ingresso a um emprego (em serviços públicos, empresas estatais, bancos, etc.), contudo, o vestibular é um desses ritos de passagem caracterizado, por esse autor, como o mais espetacular e perturbador, “pelo que exige dos que se submetem às provas e pela sua repercussão em todo o país”<sup>285</sup>. Passar no vestibular e ingressar numa universidade é, sem dúvida, um passo importante e uma mudança significativa na vida de um jovem, rumo à maturidade.

A entrada na universidade é assinalada pelo trote que, segundo os autores, é um autêntico rito de passagem. O jovem passa a ser calouro, categoria essa que se caracteriza pela submissão aos veteranos, por provas de resistência física, por mudanças no corpo como, por exemplo, raspar os cabelos ou pintar a pele, pelo pronunciamento de discursos bestialógicos, desfiles caracterizados como ridículos, etc.<sup>286</sup>. Na avaliação de Vilhena, o jovem, em geral, é cheio de si, prepotente e dono da verdade e, assim que entra na universidade, ele é submetido a provas de humildade, coragem, obediência e capacidade de cooperação<sup>287</sup>. Nesse período, o jovem é chamado de “bicho”, tem os cabelos raspados, é alvo de brincadeiras e caçoadas. No trote, ele é submetido a ordens, as quais não deve contestar. Na visão dessa autora, o trote é um ritual que se desenvolve na forma de drama. Através de brincadeiras, ele visa enfatizar “como é difícil ser estudante universitário, quais virtudes ele deve desenvolver, quais comportamentos são dele esperados, bem como o que pode e deve esperar dos colegas mais experientes”<sup>288</sup>. No final do curso universitário, o jovem passa pelo rito de formatura, sendo este, desta vez, menos dramático, afirma Vilhena. A formatura é hora formal de despedir-se do tempo da juventude e entrar na maturidade. Além de despedir-se dos colegas e professores, o jovem se despede de um estilo de vida. A partir daí, ele deve enfrentar o mercado de trabalho e pôr em prova os conhecimentos adquiridos, deve garantir a própria subsistência e

<sup>283</sup> ABRAMOVICH, Fanny. Do laço de fita ao pretinho. In: ABRAMOVICH, 1985, p. 132.

<sup>284</sup> AZEVEDO, 1987, p. 31.

<sup>285</sup> AZEVEDO, 1987, p. 43.

<sup>286</sup> AZEVEDO, 1987, p. 31-32.

<sup>287</sup> VILHENA, 2005, p. 139.

<sup>288</sup> VILHENA, 2005, p. 139.

assumir novas responsabilidades, testando suas convicções e princípios na vida profissional. Desta forma, ”o rito de formatura ou colação de grau marca, no tempo da vida, um fim e um início, atestando publicamente a existência, a identidade e a competência de um novo profissional”<sup>289</sup>.

O trote nas universidades tem sido alvo de muitas críticas, em consequência de algumas práticas consideradas demasiadamente violentas que, em alguns casos, levam até à morte de jovens. Observa-se, no entanto, formas alternativas de ritualizar a entrada numa universidade. É o caso da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC) que através do seu Programa de Humanização e com o intuito de promover uma cultura de paz e não-violência, concebeu um “Rito de Passagem para Calouros”. Através desse rito, o Programa de Humanização da UNESC visa cumprir as exigências do novo ciclo da vida dos jovens que entram na universidade, “com consciência, firmeza e alegria proporcionando o crescimento integral (físico, mental e espiritual) de cada um e de todos.”<sup>290</sup> Esse rito de passagem “é realizado por um facilitador da equipe do Programa de Humanização, com auxílio de um acadêmico, durante um período de quatro aulas com cada turma, nos primeiros 40 dias letivos de cada semestre”<sup>291</sup>.

No entender de Azevedo, “os ritos de passagem, especialmente os de iniciação, funcionam como meios indispensáveis à perfeita integração social do indivíduo na sociedade tribal e, em certa medida, na sociedade moderna”<sup>292</sup>. Mas, a sociedade moderna, aparentemente, dispensou o recurso a tais ritos, diz o autor, e os substituiu por diversas provas, às quais o indivíduo é submetido a cada dia para dominar as novas e sofisticadas técnicas, para a obtenção de novos certificados, etc. Dessa maneira, o rito de iniciação, de entrada à escola, cuja dramatização mais intensa se expressa no vestibular, se repete por vários anos, estendendo-se quase por toda a vida. Somente a aposentadoria alivia a pessoa da necessidade cansativa de provar suas capacidades<sup>293</sup>.

Dos ritos que assinalam mudanças na vida do indivíduo, Azevedo lembra o serviço militar como o mais importante rito cívico. Através dele, “o jovem completa sua passagem ao

---

<sup>289</sup> VILHENA, 2005, p. 140.

<sup>290</sup> UNESC Humanização. **Rito de passagem**. Disponível em: <<http://www.unesc.net/humanizacao/>>. Acesso em: 17 mar. 2007.

<sup>291</sup> UNESC Humanização, 2007.

<sup>292</sup> AZEVEDO, 1987, p. 72.

<sup>293</sup> AZEVEDO, 1987, p. 72-73.

estado de cidadão, que no código civil é fixado, para todos os efeitos, nos 21 anos de idade quando, então, atinge-se a maioridade”<sup>294</sup>.

### c) Casamento

Uma passagem do ciclo da vida que, na maioria dos casos, coincide com a idade adulta, é o matrimônio<sup>295</sup>. Para Azevedo, “nenhum outro passo de crescimento e da realização humanos é cercado e ativado mais que o casamento, por ações rituais e cerimoniais significativas, solenes, envolventes”<sup>296</sup>, sendo tal fato observado em todas as culturas e sociedades. No Brasil, com a separação entre igreja e estado, em 1889, foi estabelecida, por lei, a obrigatoriedade do casamento civil antes do religioso. Entretanto, no decorrer dos anos, este dispositivo legal cedeu, tornando-se freqüente, sobretudo nas classes altas, a realização de uma cerimônia única de caráter religioso. Azevedo explica que a “preferência pela cerimônia religiosa está justamente no aspecto ritual solene, formal, em ambiente igualmente impressionante (...)”<sup>297</sup>. O autor destaca algumas ações rituais, carregadas de significados simbólicos, que acompanham o rito do casamento, a saber, a aspersão de grãos de arroz sobre os noivos, o bolo de noivos e o seu corte, o buquê de flores da noiva jogado ao ar e a refeição festiva. Em relação ao matrimônio, o autor lembra que nos últimos tempos surgiram diversas situações que ele denomina de “uniões livres ou consensuais” e “novas uniões”<sup>298</sup>, as quais fogem ao padrão tradicional dos ritos de passagem e, portanto, carecem de novas formas rituais.

Namoro, pedido e noivado são fases que tradicionalmente acompanharam o matrimônio. O noivado oficial (com pedido formal ao pai da namorada, etc.), conforme Azevedo, é menos freqüente na sociedade atual. É possível observar mudanças em relação às fases que antecedem o casamento, porém, sustenta o autor, embora mudem os costumes, “ainda persistem de algum modo os antigos padrões de aproximação e escolha em sua inteireza ou em novos estilos”<sup>299</sup>. Uma prática que pertence à fase preparatória do casamento, ainda comum aos dias atuais, é a do Chá-de-panela, evento organizado pelas amigas da noiva, marcado para alguns dias antes do casamento, que simboliza a despedida de solteira. É também uma ocasião em que as amigas ajudam a noiva a montar a cozinha da sua nova casa –

---

<sup>294</sup> AZEVEDO, 1987, p. 31.

<sup>295</sup> AZEVEDO, 1987, p. 48.

<sup>296</sup> AZEVEDO, 1987, p. 48.

<sup>297</sup> AZEVEDO, 1987, p. 49.

<sup>298</sup> AZEVEDO, 1987, p. 50.

<sup>299</sup> AZEVEDO, 1987, p. 54.

conforme o costume, as listas de presentes se compõem de objetos básicos de cozinha<sup>300</sup>. O Chá-de-panela, com as brincadeiras e jogos que o envolvem, mostra, na análise dos antropólogos, segundo Azevedo, “que esse rito social reproduz, em suas fases, as etapas de separação, transição ou marginalidade e integração que, no clássico estudo de Van Gennep, caracterizam os ritos de passagem”<sup>301</sup>. Como rito paralelo acontece a despedida de solteiro para os rapazes, consistindo de uma reunião com amigos para uma última “farra” antes do compromisso que fará do rapaz um “homem sério”<sup>302</sup>.

Entre os pomeranos, conforme Droogers, o casamento é a festa de maior acontecimento social e a mais característica desse povo. “A maior parte do ritual é do domínio dos leigos e tem caráter secular”<sup>303</sup>, diz o autor. A festa envolve semanas de preparo e acontece, preferencialmente, na primavera ou no outono, épocas de entressafra<sup>304</sup>. O dia da semana tradicionalmente utilizado para a festa é o de sexta-feira<sup>305</sup>. Conforme Roelke, o processo de casamento é longo. O anúncio é feito na igreja, em culto, e o convite pessoal para a festa é feito por alguém que visita casa por casa - conhecido como “Hochtiedsbirrer”. Essa função de convidar, normalmente, é assumida por um irmão solteiro da noiva e para essa ocasião há uma maneira especial de se vestir. Na casa visitada, ele recita um convite em pomerano (ou em alemão) em pé ou caminhando em círculo (atualmente existe uma versão traduzida e, em alguns casos, é proferido em português)<sup>306</sup>. Na igreja acontece a bênção matrimonial, mas nem todos os convidados e familiares acompanham os noivos. A maioria das pessoas espera na casa. É ali que acontece a festa principal (com comida, bebida, música, sessão de fotos e danças)<sup>307</sup>. A festa termina no amanhecer do dia seguinte e, conforme os costumes antigos (os quais ainda são praticados por esse povo, sobretudo nas comunidades rurais do estado do Espírito Santo), as danças marcam diversos momentos da festa. Um desses momentos é o “Brutdanz”, conhecido como “dança da noiva” que consiste em noivos

<sup>300</sup> GUIA de casamento. **Lista de Chá-de-cozinha**. Disponível em:

<[http://www.guiadecasamento.com.br/noiva\\_lista\\_de\\_cha\\_de\\_cozinha.php](http://www.guiadecasamento.com.br/noiva_lista_de_cha_de_cozinha.php)>. Acesso em: 01 abr. 2007.

Conforme as informações contidas nesse site, “o costume do chá de cozinha nasceu nos Estados Unidos com o nome de *kitchen shower*, aqui [no Brasil, sic] o famoso chá de cozinha já se tornou uma tradição entre as noivas. O encontro é organizado por uma amiga íntima ou madrinha da noiva que oferece a casa, escolhe as brincadeiras, distribui o que cada uma deve trazer (através de listas em lojas especializadas ou colocando as sugestões no convite) e marcam a data (geralmente quinze dias antes do casamento).” Outras informações em: [http://www.noivasonline.com/cha\\_de\\_cozinha.htm](http://www.noivasonline.com/cha_de_cozinha.htm).

<sup>301</sup> AZEVEDO, 1987, p. 55.

<sup>302</sup> AZEVEDO, 1987, p. 55.

<sup>303</sup> DROOGERS, 1984, p. 60.

<sup>304</sup> ROELKE, 1996, p. 66.

<sup>305</sup> Existem diferentes interpretações para a escolha desse dia, conforme DROOGERS, 1984, p. 60 e ROELKE, 1996, p. 66.

<sup>306</sup> ROELKE, 1996, p. 66-68.

<sup>307</sup> DROOGERS, 1984, p. 60-61.

dançarem com todos os convidados. Segundo os meus conhecimentos, essa dança tem a função de abrir o grande baile que inicia após o café da tarde e segue noite adentro, sendo interrompido para a “dança da grinalda” ou “dança do tira grinalda”<sup>308</sup>, a qual se dá ao redor da meia-noite. Nesta dança, conhecida como “kranzafdanz”, o noivo e a noiva dançam com todas as moças e todos os rapazes, respectivamente, despedindo-se, desta forma, da vida de solteiros, assim como dos seus amigos e amigas (uma parte dessa dança, que hoje não se observa mais, consiste no seguinte: na última rodada, todos e todas tentam tirar a grinalda da noiva ou um pedaço do véu, enquanto o noivo protege a noiva. “A moça que conseguisse tomar a grinalda da noiva, seria a próxima a marcar casamento.”<sup>309</sup>).

#### d) Funerais

Azevedo diz que, como última baliza do ciclo da vida, a morte é “assinalada pelos mais dramáticos ritos”<sup>310</sup>, equiparado somente ao casamento em termos de ritualização. Tradicionalmente, uma série de cerimônias faz parte do evento “morte”. No Brasil, na opinião do autor, havia o costume de parentes e amigos acompanharem o doente quando ele se encontrava à beira da morte, inclusive com práticas devocionais (recitação de orações, em especial). Azevedo lembra que aplicar a “extrema-unção”, colocar uma vela acesa nas mãos do moribundo “eram os primeiros gestos desse verdadeiro rito de passagem”<sup>311</sup>. Além disso,

fechar os olhos do recém-falecido, juntar-lhe as mãos segurando um crucifixo ou rosário, estender-lhe as pernas, vesti-lo com uma roupa formal, preta ou escura, cobrir-lhe o rosto com um lenço eram outros gestos desse rito de passagem. Antes de ser colocado no caixão, o defunto era exposto de pés voltados para a porta da casa, em cima de um sofá ou de uma mesa na sala de frente, rodeado de candelabros com velas acesas, tudo presidido por um crucifixo. Abriam-se as portas e janelas para “facilitar a saída da alma”. Em torno do morto começavam as orações e imprecções, por meio de ladainhas e do cântico de *Miserere* ou do *Senhor Deus, misericórdia*, em tom plangente, a pedir a Deus compaixão pelo morto, acompanhando-se o sentimento de perda e pesar expresso pelo choro das mulheres. Começava, com o cair da noite, o velório, ou sentinela, durante o qual, além da continuação da reza, de vez em quando serviam-se bolachas e biscoitos com café aos circunstantes reunidos em animados grupos de conversa.<sup>312</sup>

A saída para o cemitério e o enterro igualmente eram momentos preenchidos por ações rituais significativas e ricas em detalhes, conforme a descrição dada por esse autor<sup>313</sup>. Ele também fala sobre a fase do luto, descrevendo o comportamento das pessoas envolvidas e o uso de sinais exteriores, lembrando que tais práticas são, hoje, mais restritas.

<sup>308</sup> ROELKE, 1996, p. 73.

<sup>309</sup> ROELKE, 1996, p. 74.

<sup>310</sup> AZEVEDO, 1987, p. 60.

<sup>311</sup> AZEVEDO, 1987, p. 61.

<sup>312</sup> AZEVEDO, 1987, p. 61-62

<sup>313</sup> AZEVEDO, 1987, p. 62-63.

Sobre esse rito de passagem em meio ao povo pomerano, Droogers não nos oferece uma descrição detalhada<sup>314</sup>. Porém, ele chama atenção para alguns costumes observados por esse povo ao lidar com a morte, indicando que se trata de um momento muito significativo da sua vida e religiosidade. Droogers chama atenção para o fato de que a questão da salvação se apresenta de maneira muito mais intensa nessa transição do que nas outras passagens por ele descritas, a saber, batismo, confirmação e casamento. Para o autor, “num certo sentido, batismo e confirmação são preparações para esta última transição”<sup>315</sup>, a saber, a morte. O autor não descreve o ritual da morte e enterro, mas indica para algumas práticas a ele relacionadas, em especial aquelas que acontecem ao lado do rito oficial executado pelo ministro religioso. Por exemplo, “derrubar as cadeiras ou os cavaletes sobre os quais o caixão tinha sido colocado”<sup>316</sup> – para que o espírito do falecido não volte mais à casa. Desta maneira, segundo o autor, se marca a transição como algo definitivo, encerrando uma fase [que, conforme Van Gennep, seria um rito de separação – sic]. Neste sentido, o autor também interpreta a prática de alguém limpar a casa inteira da família da pessoa falecida durante o tempo em que todos estão no cemitério.<sup>317</sup> Ritos de separação também se expressam na despedida ao falecido, quando se coloca as próprias mãos sobre as mãos da pessoa falecida [e no mesmo sentido, quando se joga três punhados de terra sobre o caixão já baixado na sepultura - sic], bem como de ajoelhar-se ao redor da sepultura antes de voltar para casa<sup>318</sup>.

Em sua reflexão sobre as cerimônias que acompanham o evento morte, Azevedo constata o seguinte:

diversas mudanças na sociedade moderna afetam tais celebrações, sob a influência da urbanização e da secularização dos valores, dos costumes, dos sentimentos e, também, do caráter da morbidade e da mortalidade, com a redução da incidência de doenças que prolongavam agonia e renunciavam o desenlace e com o sistema de hospitalização dos casos graves, em vez do acompanhamento em casa.<sup>319</sup>

Essas mudanças que Azevedo aponta são, na opinião do autor, “menos acentuadas nos meios mais conservadores das zonas rurais e das camadas modestas e menos modernizadas das populações”<sup>320</sup>.

<sup>314</sup> Uma descrição mais minuciosa do que acontece quando alguém morre no meio pomerano é encontrada em ROELKE, 1996, p. 78–84. Muitos dos costumes antigos relatados por esse autor ainda são observados hoje no meio pomerano.

<sup>315</sup> DROOGERS, 1984, p. 62.

<sup>316</sup> DROOGERS, 1984, p. 62.

<sup>317</sup> DROOGERS, 1984, p. 63.

<sup>318</sup> DROOGERS, 1984, p. 63.

<sup>319</sup> AZEVEDO, 1987, p. 60.

<sup>320</sup> AZEVEDO, 1987, p. 61.

#### e) Outras passagens

Azevedo ainda assinala que os aniversários são festividades caracteristicamente de passagens. “Aniversários celebrados com variada solenidade são os cinquentenários ou centenários e até sesquicentenários de nascimento e morte de celebridades na política, nas letras, nas artes.”<sup>321</sup> Outros tipos de aniversários muito festejados no ciclo da vida, porque “marcam vitórias sobre o tempo e a morte”<sup>322</sup>, são os de setenta, oitenta ou até cem anos. Passagens, especialmente comemoradas, são as que recordam as datas do casamento, principalmente, as chamadas bodas de prata (para os vinte cinco anos), bodas de ouro (para os cinquenta anos), bodas de diamante (para os sessenta anos), etc. Na opinião do autor, no Brasil, essas datas têm “uma importância crescente como que a aplaudir a constância no amor, na convivência, na reciprocidade entre os nubentes por tempos tão prolongados”<sup>323</sup>.

Entre os ritos de passagem assinalados por Azevedo, os quais podem ser verificados em nosso contexto, em diversas congregações religiosas está o de ordenação para o sacerdócio, o qual inclui: aprovação no curso, graus preparatórios, consagração, unção, votos de castidade, obediência e pobreza, prostração, tonsura e uso de vestes litúrgicas<sup>324</sup>. Na mesma categoria e com procedimentos idênticos encontram-se os ingressos às ordens religiosas femininas e aos noviciados (o noviciado corresponde ao “tempo de experiência e provação moral que precede a profissão nas ordens e congregações”<sup>325</sup>).

#### f) Observações finais

Conforme Azevedo, os vários procedimentos adotados para marcar o desenvolvimento humano, biológico e social, mostram que o ciclo da vida

é um suceder quase ininterrupto de ritualizações de seus momentos mais relevantes para a solidariedade social, acentuando seu caráter litúrgico pela exigência de determinados uniformes para os militares, de traje a rigor para os civis – vestido de baile, duque ou terno de cor sóbria, tendente à escura – traje de passeio com gravata; em nossos dias, camisa esporte discreta e, conforme a importância do ato, o uso de paramentos sacros dos padres, ministros, rabinos, pais e mães-de-santo etc.<sup>326</sup>

Com base no que foi visto até aqui, pode-se verificar a persistência de diversos ritos de passagem tradicionais na sociedade atual, sendo os principais momentos de transição da vida cercados por rituais. No entanto, ainda que de forma breve, foi apontado para o fato de

<sup>321</sup> AZEVEDO, 1987, p. 34.

<sup>322</sup> AZEVEDO, 1987, p. 34.

<sup>323</sup> AZEVEDO, 1987, p. 35.

<sup>324</sup> AZEVEDO, 1987, p. 44.

<sup>325</sup> AZEVEDO, 1987, p. 45.

<sup>326</sup> AZEVEDO, 1987, p. 35.

que mudanças na sociedade atual afetam as celebrações dos ritos de passagem. Azevedo, por exemplo, fala da influência da urbanização e secularização da sociedade moderna sobre os ritos da morte e lembra que, em relação ao casamento, os novos tipos de uniões fogem ao padrão tradicional e carecem de novas formas rituais. Neste sentido, é útil acrescentar o que Borchardt tem observado no meio pomerano. Ele afirma que muito da cultura pomerana ainda é preservada na região da Mata Fria<sup>327</sup>, Espírito Santo. Contudo, o que se vê na vida diária desse povo, dos dias atuais, é a absorção gradativa de elementos do mundo globalizado, sob influência do capitalismo consumista<sup>328</sup>. Em seu trabalho pastoral junto a esse povo, Borchardt diz ter acompanhado muitas transformações na vida dos pomeranos. “Alguns aspectos da cultura pomerana se perderam ou sofreram modificações. Outros, no entanto, resistem e permanecem vivos.”<sup>329</sup> Em relação aos cultos de confirmação, por exemplo, os rapazes e as moças trocaram as tradicionais vestes de confirmação por roupas da moda dos tempos atuais. O casamento, por sua vez, embora continue sendo uma festa de grande importância social no meio pomerano, sofre alterações em sua forma. Por exemplo, muitos começam a utilizar o convite impresso; ao invés de receber os tradicionais presentes dos convidados, os noivos preferem dinheiro; a música de concertina é trocada pela eletrônica, entre outros.

Para aprofundar o assunto sobre as mudanças que se observam nos ritos de passagem tradicionais, é útil incluir algumas reflexões de Segalen que, a partir de um outro contexto, o europeu, faz observações pertinentes.

Tomando como eixo cronológico “do berço ao túmulo”, Segalen diz que hoje a entrada no mundo é pouco ritualizada<sup>330</sup>, pois o batismo, segunda ela, está em franca regressão. A ausência de ritualização dessa passagem pode ser constatada ao se observar que outras formas substituem o registro de momentos importantes do nascimento, como por exemplo, a prática de as mães anotarem no “Livro do Bebê” as “primeiras” vezes da criança (primeiro sorriso, primeiro dente, etc)<sup>331</sup>. A autora é da opinião de que novos ritos se desenvolvem no círculo familiar para celebrar a maturação do indivíduo. As festas de

---

<sup>327</sup> Mata Fria ou Distrito Mata Fria é o nome dado à área geográfica que inclui a região de Três Pontões, a bacia do Córrego Francisco Correia e a Cabeceira do Rio Santa Joana, no estado do Espírito Santo. Cf. BORCHARDT, Joaquinho. **A influência do avanço tecnológico na vida dos pomeranos da região da Mata Fria e sinais da prática da ética e da solidariedade**. Vitória: EST / IEPG, 2006. (Trabalho de conclusão de Curso de Especialização em Ética, Cidadania e Subjetividade). p. 5.

<sup>328</sup> BORCHARDT, 2006, p. 16.

<sup>329</sup> BORCHARDT, 2006, p. 16.

<sup>330</sup> SEGALEN, 2002, p. 57.

<sup>331</sup> SEGALEN, 2002, p. 57.

aniversário das crianças são cada vez mais desenvolvidas e incrementadas. O casamento, por sua vez, continua sendo celebrado sem, contudo, marcar as tradicionais passagens. Os ritos do casamento “adquirem outro sentido e, sob uma forma aparentemente intocada, conferem publicidade a um ato de compromisso que já foi estabelecido há muito tempo através de pequenas etapas, na prática das relações do casal.”<sup>332</sup> A mesma evolução se observa nos ritos mortuários. “A última passagem é agora celebrada de maneira bastante modesta, sobretudo, se comparada às maneiras de tratar a morte nas comunidades rurais ou nas pompas funerárias das burguesias ao final do século XIX.”<sup>333</sup> O tempo de luto diminui, não há mais sinais públicos, a exemplo do vestir-se de negro. O rito reduz-se a uma expressão mais simples, “sem cerimônia religiosa ou até mesmo sem palavras junto ao túmulo que permitiriam a manifestação da dor”<sup>334</sup>. A coletividade, que participa de uma emoção comum, não está mais presente no enterro. Segundo Segalen, o desmoronamento do ritual está diretamente ligado à quebra da crença na vida além da morte<sup>335</sup>. A autora diz:

Tanto o retraimento dos sinais exteriores da morte quanto o desenvolvimento da descrença num além atrapalham o trabalho do luto, de modo que novas práticas, como incineração, cada vez mais difundidas, deixam todos pouco à vontade, sem referências para realizar gestos que acalmam a tristeza dos vivos e fazem o defunto assumir o seu lugar entre os mortos, a começar por um lugar físico. De fato, como materializar a presença de um ser querido, se as suas cinzas foram dispersas num bosque sem deixar vestígios? Como honrar e pensar “nossos” mortos nos cemitérios-jardins, se neles é proibida a oferta pessoal de flores?<sup>336</sup>

A morte gera desordem e, por isso, os gestos que a acompanham, os quais são manifestados em todas as culturas, ajudam as pessoas a retomarem o curso normal da vida. Enterros desritualizados deixam os sobreviventes desamparados, diz Segalen<sup>337</sup>. Mas, conforme essa autora, novos rituais estão sendo gestados. Hoje os novos ritos focalizam mais a individualidade do defunto, as cerimônias estão mais personificadas. Nesse sentido, a autora afirma que o rito não foi erradicado, mas transformado. Ela fala de uma “privatização dos ritos da morte inscrita nos valores do individualismo do final do século XX”<sup>338</sup>. Entre nós, diz Segalen, ainda se observam ritos de festa aos mortos, com missas e visitas aos cemitérios no dia de Todos os Santos [e Finados]. Assim, a morte continua sendo celebrada ritualmente, nos dias de hoje, mesmo que de forma intimista e solitária.

---

<sup>332</sup> SEGALEN, 2002, p. 58.

<sup>333</sup> SEGALEN, 2002, p. 58.

<sup>334</sup> SEGALEN, 2002, p. 58.

<sup>335</sup> SEGALEN, 2002, p. 59.

<sup>336</sup> SEGALEN, 2002, p. 59.

<sup>337</sup> SEGALEN, 2002, p. 59.

<sup>338</sup> SEGALEN, 2002, p. 61.

Em resumo, constata-se, no estudo acima, que há ritos de passagem tradicionais que persistem na sociedade atual<sup>339</sup>, mas chama-se atenção para as mudanças que se observam no tempo atual e suas conseqüências para os ritos de passagem. Para uma melhor compreensão sobre o teor dessas mudanças e as alterações que elas causam nos ritos, cabe, neste momento, olhar mais de perto para a sociedade atual e perguntar: quês mudanças são essas?

#### 1.4.2 A modernidade e a pós-modernidade: uma mudança de época

A pergunta pelas mudanças que caracterizam a sociedade atual conduz necessariamente o nosso olhar para a passagem do novo milênio, um momento histórico relevante que assinala mudanças sociais e culturais significativas, as quais dão novos contornos à sociedade dos tempos atuais. No dizer de Queiroz, essas mudanças são saudadas por muitos como “o despontar da era pós-moderna, cujos paradigmas estariam sepultando a Modernidade”<sup>340</sup>. Para Lyon, o pós-moderno se refere, acima de tudo, ao “esgotamento da modernidade”<sup>341</sup>. Ao utilizar a expressão “pósmoderna”<sup>342</sup>, os autores visam assinalar diferenças relevantes em relação à cultura moderna, a qual caracteriza o período histórico do modernismo, cujas referências fundamentais são o renascimento, o iluminismo e a revolução francesa<sup>343</sup>. Como diz Lyon, “o pósmodernismo questiona as premissas básicas do Iluminismo”<sup>344</sup>. Com base em Lyotard, Feitosa assinala que a característica fundamental do pensamento pós-moderno é a afirmação da diferença e do pluralismo; questiona-se um

<sup>339</sup> Antes de finalizar o assunto desta seção, cabe mencionar que a reflexão sobre os ritos de passagem tradicionais é tema de uma edição da revista *Life*, de título: BIRTH, adolescence, marriage, death: the journey of our lives: a special issue in pictures celebrating the most important moments in every lifetime. *Life*, New York, outubro, 1991. Nesta edição, rica em imagens de momentos rituais, a revista enfoca aspectos dos ritos de nascimento, adolescência, casamento e morte, englobando diferentes contextos culturais, religiosos e geográficos de épocas distintas. Trata-se de uma visão geral do que existe em termos de ritos de passagens tradicionais, de ontem e de hoje.

<sup>340</sup> QUEIROZ, José J. As religiões e o sagrado nas encruzilhadas da pós-modernidade. In: QUEIROZ, José J. et al. **Interfaces do sagrado: em véspera de milênio**. São Paulo: CRE PUC / Olho d'Água, 1996. p. 9.

<sup>341</sup> LYON, David. **Pós-modernidade**. São Paulo, Paulus, 1998. p. 16. Esse autor chama atenção para a seguinte questão: o pós-moderno pode-se referir à exaustão da modernidade, contudo, isto não significa simplesmente anunciar o seu fim. Desta forma, não estaria ele abrindo espaços para uma avaliação da modernidade? Cf. LYON, 1998, p. 33.

<sup>342</sup> O termo “pós-moderno” começou a ser usado a partir da década de 1960, na literatura, pintura, música e arquitetura. Na filosofia, o termo ganha significado a partir de 1979 com o filósofo francês Jean-François Lyotard (1924-1998), segundo o qual a modernidade “era marcada por uma vontade de instauração de uma unidade de sentido para os fenômenos da realidade”, sendo o momento histórico [do pós-modernismo] marcado “pela perda de credibilidade na idéia de unidades totalizantes”. FEITOSA, Charles. Pós-Moderno (pensamento). In: TEIXEIRA DA SILVA, Francisco Carlos (Coord.). **Enciclopédia de guerras e revoluções do século XX: as grandes transformações do mundo contemporâneo**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 702-703.

<sup>343</sup> BARRACLOUGH, G. **Introdução à história contemporânea**. Rio de Janeiro: Zahar, 1966. p. 12-13.

<sup>344</sup> LYON, 1998, p. 17.

discurso único e definitivo sobre o que é bom, justo e verdadeiro<sup>345</sup>. Conforme o autor, para Lyotard o projeto dos modernos, baseado no discurso da unidade de sentido para os fenômenos da realidade, era liberar a humanidade da ignorância e da miséria, no entanto, tal projeto resultou numa sociedade que permitiu o imperialismo, a guerra, o desemprego e o desrespeito à vida<sup>346</sup>.

Segundo Queiroz, essa época pode ser descrita da seguinte forma: o avanço extraordinário da tecnologia deu à pós-modernidade a característica de era pós-industrial. “É inegável que o sistema produtivo atual marca longa distância com relação ao do século passado, que se estendeu até a primeira metade do século XX.”<sup>347</sup> O mundo, hoje, é visto como um supermercado global, cujos produtos sustentam a marca da “descartabilidade” (capitalismo de consumo). Isto se deve à conquista pós-moderna da memória eletrônica – o computador, a qual facilitou uma aceleração no ritmo de produção (assim como na oferta e venda do produto). Tornou-se muito curto o tempo entre a descoberta de um produto e a sua circulação no mercado de consumo. A descartabilidade dos produtos impõe-se como uma necessidade do mercado para que os novos lançamentos tenham lugar garantido. Mercado e consumo, portanto, “são fatores fundamentais da sociedade pós-industrial”<sup>348</sup>. A atual sociedade funda-se sobre alta tecnologia e informatização, com abundante oferta de bens e serviços. Uma das conseqüências graves desse sistema é que, com a automatização da produção, a mão-de-obra tende a ser excluída; “trabalhador e trabalho tornam-se fatores cada vez mais desvalorizados enquanto o mercado se erige como o centro nevrálgico, o coração do novo sistema”<sup>349</sup>. Cresce o desemprego, assim como o setor informal da economia. No dizer de Andrade, a exclusão que surge nesse contexto é um fenômeno novo em sua forma e extensão. “Diversos grupos humanos não têm, por diferentes razões, suas necessidades atendidas pelo mercado que se alarga. São colocados à sua margem ou fora dele, fazendo emergir uma nova forma de pobreza, em muitos casos, absoluta.”<sup>350</sup> A produção pós-

---

<sup>345</sup> FEITOSA, 2004, p. 703.

<sup>346</sup> FEITOSA, 2004, p. 703.

<sup>347</sup> QUEIROZ, 1996, p. 9.

<sup>348</sup> QUEIROZ, 1996, p. 10. Com uma produção sustentada por uma tecnologia super-avançada, novos mercados necessitam ser conquistados, o que implica a superação de antigas barreiras. No entanto, as políticas protecionistas adotadas, sobretudo, pelos países ricos, coíbem a importação de produtos dos países pobres, contribuindo com a manutenção da distância entre estes.

<sup>349</sup> QUEIROZ, 1996, p. 9.

<sup>350</sup> ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. Novos paradigmas e teologia latinoamericana. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). **Teologia e novos paradigmas**. São Paulo: Loyola / SOTER, 1996. p. 54.

moderna, portanto, é um aspecto que introduz marcas profundas na vida do ser humano contemporâneo<sup>351</sup>.

Além das transformações no âmbito econômico da vida social, os autores vêem emergir uma profunda crise da cultura. À medida que a sociedade industrial é superada, simultaneamente esgota-se a cultura a ela relacionada. Nesse sentido, diz Andrade: “A crise da modernidade é a crise de seu paradigma e dos projetos a ela associados.”<sup>352</sup> A modernidade iluminista avançou em seu projeto libertário, diz Andrade, mas não plenamente. Toda a verdade encontrava-se subordinada à razão, mas nem tudo se resolveu pela via da racionalidade. Algumas questões, hoje consideradas cruciais, não foram encaradas pela modernidade como necessidades vitais, como por exemplo, a questão ecológica e a subjetividade. A busca do progresso e a afirmação do valor do indivíduo acabam por levar “à desvalorização da natureza e de outras formas de vida, gerando a idéia de um pretensão direito de a humanidade racional dominar e subjugar sem limites o que não é racional”<sup>353</sup>. Hoje, os resultados desse modelo de desenvolvimento industrial, da sociedade moderna, no que diz respeito à ecologia, se apresentam como uma ameaça à vida global planetária (aquecimento da terra, desequilíbrio climático, poluição das águas, etc.). Embora o indivíduo esteja no centro da cultura moderna, ele é reduzido à dimensão racional e, conseqüentemente, a subjetividade lhe é negada. Afetividade, mística, espiritualidade, paixão, estão subjugadas à razão, em nome da própria felicidade humana. O que foge ao controle da razão é considerado falso ou inferior. “O processo civilizatório passou então a ser entendido como um processo de progressiva racionalização, em que homens e mulheres tornam-se cada vez mais humanos ao clarificarem-se por meio da crítica da razão e do controle de sua subjetividade.”<sup>354</sup> Com a crise da modernidade, a crítica que surge em relação a ela, na pós-modernidade, pode ser representada por três grandes tendências, indica Andrade.

A primeira tendência é encontrada nos movimentos neofascistas e fundamentalistas, os quais assumem uma posição de recuo diante da modernidade, por causa dos resultados apresentados e das frustrações experimentadas.

A segunda tendência é identificada como a de uma cultura hedonista e niilista. Essa se constitui numa reação à modernidade ao tentar esboçar um avanço nos valores por ela enfatizados, através de uma troca da razão pela subjetividade.

---

<sup>351</sup> QUEIROZ, 1996, p. 10.

<sup>352</sup> ANDRADE, 1996, p. 55.

<sup>353</sup> ANDRADE, 1996, p. 55.

<sup>354</sup> ANDRADE, 1996, p. 56.

Nega-se, nesta tendência, a possibilidade de a razão moderna levar homens e mulheres à felicidade. Caminha-se então rumo ao mais radical individualismo, no qual a pessoa se dobra sobre si mesma já que fora de si nada é seguro, objetivo ou não ambíguo. A exacerbação da subjetividade em detrimento da objetividade leva em alguns casos a uma dissociação total entre esfera pública e privada com a atribuição de valor somente a esta última e o desprestígio da política e da noção de representatividade. Este individualismo radical e a negação do valor da racionalidade moderna acabam por produzir uma identidade fragmentada e a percepção da sociedade como desprovida de qualquer historicidade, não interessando mais nem o passado nem o futuro, só o presente.<sup>355</sup>

Nesta tendência há uma relativização dos valores e das idéias. Indiferentismo, descrédito ao saber científico, desprestígio da educação formal e das instituições clássicas, falta de sentido na vida e degradação existencial, perda da capacidade de produzir sentimentos e, ao mesmo tempo, busca de sensações cada vez mais fortes, são aspectos dessa segunda tendência. Também se observa um esvaziamento do significado de duas instituições típicas da modernidade, o matrimônio e o trabalho. O trabalho perde a dimensão de vocação. “O amor e o casamento passam a ser concebidos tão-somente como fonte de gratificação pessoal e, dissociados da idéia de família e filhos, deixam de ser vividos como matriz de relações sociais”<sup>356</sup>.

A terceira tendência, sintetizada por Andrade, diz respeito à “emergência de uma nova cultura que procura superar a primeira Modernidade”<sup>357</sup>. Nessa nova cultura busca-se traçar uma nova forma de subjetividade.

Esta cultura tem como base antropológica uma compreensão da pessoa humana como ser racional, mas também como ser de sentimentos, afetos, paixões, intuições e mística, em suma um ser pluridimensional. A subjetividade humana é considerada como um valor em si, não devendo ser reduzida e dominada pela racionalidade objetiva. A razão moderna não é mais compreendida de modo exclusivo como fonte e caminho de felicidade. Esta deve ser buscada também na satisfação de dimensões humanas que se colocam para além da razão científica, vista agora como uma “razão” entre outras.<sup>358</sup>

Nesta nova cultura, as diferenças são valorizadas; surge uma nova sensibilidade com respeito à liberdade; a visão pluridimensional da pessoa é concebida em termos de unidade e não como fragmento, novas sínteses do saber e das experiências humanas são construídas e a interdisciplinaridade recebe nova ênfase. A globalização, nesta tendência, não é concebida como uniformização, mas é vista também como “possibilidade de afirmação e divulgação da

---

<sup>355</sup> ANDRADE, 1996, p. 57.

<sup>356</sup> ANDRADE, 1996, p. 58-59.

<sup>357</sup> ANDRADE, 1996, p. 59.

<sup>358</sup> ANDRADE, 1996, p. 59.

cultura local”<sup>359</sup>. Questões como solidariedade, responsabilidade perante a naureza, cidadania, são valores sustentados por essa nova cultura.

Todas essas tendências são consideradas por Andrade como possibilidades culturais que emergem no mundo atual diante da crise da modernidade. Elas, contudo, não esgotam os caminhos alternativos, diz ele.

Outra questão discutida pelos autores sobre as mudanças que se percebem na sociedade pós-moderna diz respeito ao campo das religiões. Na avaliação de Queiroz, alguns teóricos vêem a pós-modernidade como uma época em que se proclama o fim dos valores, dos ideais e de instituições tradicionais (como por exemplo, família, revolução, Estado, produção, consciência, sujeito, razão, Deus, etc.)<sup>360</sup> e, em seu lugar, outros elementos estariam surgindo, voltando-se estes mais para o indivíduo e o seu cotidiano.

Lê-se, com muita frequência, que o homem pós-moderno não é religioso. Como maioria silenciosa, ele foge do social, abandona o futuro e as utopias, torna-se apático frente à política e deserta da religião. Para alguns, o pós-moderno é o túmulo da fé. Para outros instaura uma fé sem Deus. A crença se transforma em uma busca psicológica, que não desemboca em nenhum Ser transcendente. A salvação está na mente, na iluminação, não mais na alma a caminho da condenação ou do paraíso.<sup>361</sup>

Na avaliação de Prandi, ainda não existe uma teoria sobre o lugar da religião na “sociedade do planeta global”<sup>362</sup>. Ele expressa esse seu pensamento da seguinte forma:

A melhor orientação teórica à mão está na definição da própria modernidade; é uma teoria “antiga” e ainda nos ensina que o mundo contemporâneo é um mundo desencantado. Por ela sabemos que vivemos numa época em que a sociedade se descartou em grande parte da religião e a religião, da magia.<sup>363</sup>

Mas, observa o autor, parece contraditório falar em desencantamento da religião se estamos numa época de grande vigor religioso; crenças novas e velhas se propagam e se multiplicam mundo afora<sup>364</sup>. Os cientistas da religião, na opinião de Queiroz, têm como grande desafio interpretar as inúmeras manifestações do sagrado que explodem em todos os cantos da terra, sem tachá-las superficialmente. Sem dúvida, diz esse autor, “desponta um novo caminho da religião que, em muitos aspectos, se afasta dos moldes tradicionais.”<sup>365</sup> Se, por um lado, há instituições religiosas sendo esvaziadas, por outro, surgem novas formas de

<sup>359</sup> ANDRADE, 1996, p. 60.

<sup>360</sup> QUEIROZ, 1996, p. 13.

<sup>361</sup> QUEIROZ, 1996, p. 14.

<sup>362</sup> PRANDI, Reginaldo. A religião do planeta global. In: Ari Pedro ORO e Carlos Alberto STEIL (Orgs.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 63-70.

<sup>363</sup> PRANDI, 1997, p. 63.

<sup>364</sup> PRANDI, 1997, p. 63.

<sup>365</sup> QUEIROZ, 1996, p. 15.

expressar o sagrado. “Observa-se, também, que nem todas as instituições religiosas tradicionais passam pela ‘crise demográfica’.”<sup>366</sup> Entre estas se encontram o islamismo, o hinduísmo, o budismo. “Nunca se inventaram tantas religiões como hoje, o que tem levado muitos observadores a acreditarem numa espécie de reencantamento do mundo.”<sup>367</sup>

Segundo Paleari, a modernidade quis eliminar a religião, negando a sua validade, chamando-a de alienação, ideologia ou ignorância. Ela é vista como uma era em que se travou uma batalha contra a explicação religiosa da vida. “Enraizada no princípio da razão instrumental e do cientificismo, relegou o fenômeno religioso a um segundo plano. Somente as explicações racionais e a aplicação do método experimental podiam representar a verdadeira resposta do conhecimento, e não as crenças religiosas.”<sup>368</sup> Esta idéia encontra-se na base da teoria da secularização. Berger avalia tal teoria e aponta para os seus equívocos. A expressão “teoria da secularização”, explica esse autor, refere-se a trabalhos dos anos 1950 e 60, mas a sua idéia central pode ser encontrada no iluminismo. Ela se baseia no seguinte: “a modernização leva necessariamente a um declínio da religião, tanto na sociedade como na mentalidade das pessoas”<sup>369</sup>. Essa idéia central, diz Berger, se mostrou estar errada. A secularização teve efeitos secularizantes, mas “ela também provocou o surgimento de poderosos movimentos de contra-secularização”<sup>370</sup> e, assim, fez com que crenças e práticas religiosas antigas ou novas permanecessem na vida das pessoas<sup>371</sup>. Na visão de Paleari, a modernidade “não só não eliminou o fenômeno religioso, mas multiplicou as formas religiosas, não mais controladas exclusivamente pelas religiões estabelecidas”<sup>372</sup>. As formas religiosas subsistiram nas camadas populares e surgiram novas formas de ritos nas camadas mais intelectualizadas, sendo que estes foram adquirindo características mais profanas<sup>373</sup>.

No entender de Queiroz, um fenômeno do pós-moderno, que acontece no campo religioso, é o do “nomadismo místico”<sup>374</sup>. Assim ele explica:

Mesmo permanecendo nominalmente vinculado a uma forma tradicional de culto, que em geral herdou do berço materno, a tendência religiosa do homem pós-

<sup>366</sup> QUEIROZ, 1996, p. 16.

<sup>367</sup> PRANDI, 1997, p. 63.

<sup>368</sup> PALEARI, 2000, p. 28.

<sup>369</sup> BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-24, 2001. p. 10.

<sup>370</sup> BERGER, 2001, p. 10.

<sup>371</sup> BERGER, 2001, p. 10.

<sup>372</sup> PALEARI, 2000, p. 28.

<sup>373</sup> PALEARI, 2000, p. 27-28.

<sup>374</sup> QUEIROZ, 1996, p. 16-17.

moderno é um trânsito constante pela constelação religiosa, compondo, nessas inúmeras viagens, um sentido para a existência.<sup>375</sup>

Uma das conseqüências dessa forma de religião é, sem dúvida, a ênfase no indivíduo e na objetificação da religião enquanto produto de consumo. Prandi diz que a cultura do consumo no mundo globalizado é muito condizente a um tipo de religião que reforça o individualismo<sup>376</sup>, até porque os principais meios de comunicação desse tipo de religião (a televisão e a internet) dispensam a presença da comunidade.

Muitas são as características do contexto atual que marcam não só uma época de mudanças, mas uma mudança de época<sup>377</sup>, ou seja, a passagem da modernidade para a pós-modernidade. E diante das mudanças que caracterizam essa “mudança de época”, surgem perguntas que se relacionam, em especial, com os ritos de passagem. Quê conseqüências essas mudanças têm sobre os ritos de passagem? Os ritos de passagem têm lugar e função na sociedade pós-moderna ou estariam eles em crise?

#### 1.4.3 Os ritos de passagem estão em crise?

O autor do artigo “Rituais emergentes na cultura contemporânea”, inicia com o subtítulo “Guerra contra o rito?”. Segundo Mitchell, existe uma opinião, entre especialistas da América do Norte, de que está sendo travada uma guerra contra o rito na sociedade e na igreja contemporâneas<sup>378</sup>. Por exemplo, esses especialistas constatam que a liturgia dominical típica das paróquias católico-romanas nos Estados Unidos “se caracteriza por um ‘minimalismo ritual’, com ‘poucos indícios de cerimônia e esplendor ritual’ ”<sup>379</sup>. Na análise dos especialistas, os católicos romanos americanos absorveram a cultura americana dominante e desenvolveram liturgias mais pragmáticas do que simbólicas, mais individualistas do que comunitárias. Na opinião deles, a autonomia pessoal passou a determinar o valor ético em detrimento da vida comunitária.

A conseqüência, como se queixam o sociólogo Robert Bellah e seus colegas, é uma cultura (e uma Igreja) que acreditam na inviolável sacralidade do *indivíduo* solitário. (...) Esse rígido individualismo, afirma Bellah, desemboca numa radical incapacidade para a comunidade. A pertença à comunidade é buscada apenas como

<sup>375</sup> QUEIROZ, 1996, p. 17.

<sup>376</sup> PRANDI, 1997, p. 68.

<sup>377</sup> Essa formulação é extraída do livro: DE MASI, Domenico et al. **Diálogos criativos**. Rio de Janeiro: Sextante, 2008. p. 16.

<sup>378</sup> MITCHELL, Nathan. Rituais emergentes na cultura contemporânea. **Concilium: a liturgia e o corpo**, Petrópolis: Vozes, n. 259, p. 160-171, 1995. p. 162.

<sup>379</sup> MITCHELL, 1995, p. 162.

meio de *auto-realização*, e por isso os ritos públicos – que são os meios para manter a coesão social, a identidade, os sentidos e valores – tornaram-se ocasiões para celebrar “opções de estilo de vida” pessoais, ou para fazer pressão em favor de “interesses particulares”.<sup>380</sup>

Para esses especialistas, que vêem a cultura norte-americana desprovida de ritos públicos convincentes ou mesmo “sem ritos”, os jovens, em tal contexto, são impedidos de “fazerem uma transição satisfatória para a idade adulta”<sup>381</sup>, podendo esta situação ser a responsável por uma enorme quantidade de problemas sociais, tais como o envolvimento com drogas, a formação de gangues, a tensão racial e o crime violento<sup>382</sup>. Levando em conta essas análises, Mitchell pergunta se tais queixas se justificam e se esta sociedade é realmente uma sociedade “sem ritos” ou está “travando guerra contra os ritos”<sup>383</sup>. Sobre esse assunto Mitchell se apóia num estudo de Kertzer, que defende a tese de que os ritos de transição, na sociedade americana de hoje, continuam desempenhando papel central. Ele cita o rito de formatura do colégio como um exemplo de rito que proporciona um ponto de referência muito importante para os jovens daquele país. Esse rito assinala, publicamente, uma mudança de status e celebra uma diversidade de valores<sup>384</sup>. Para Kertzer, confirma Mitchell, “*os ritos públicos tornaram-se concretamente mais apurados à medida que a cultura americana se tornou mais ampla e mais complexa*”<sup>385</sup>. Um exemplo é o Dia de Ação de Graças – uma estação festiva altamente ritualizada. O autor vê os ritos como instrumentos muito importantes para manter a solidariedade entre grupos de parentes em sociedades que se tornam cada vez mais móveis, onde os membros de uma família, por exemplo, não residem mais no mesmo lugar. Numa sociedade onde “a família ‘nuclear’ tradicional estável parece estar se desintegrando, lares desfeitos e lares monoparentais são cada vez mais comuns”<sup>386</sup>, os rituais, tais como o casamento, batizados, aniversários, funerais, natal, etc., são ricas oportunidades para a convocação da família. Neste sentido, assinala Mitchell, os eventos rituais que reúnem as pessoas se tornam um marco referencial de pertença a uma família. Ironicamente, observa o autor, “numa sociedade americana contemporânea supostamente ‘sem ritos’, os laços *rituais* tornaram-se mais fortes do que o sangue!”<sup>387</sup>.

---

<sup>380</sup> MITCHELL, 1995, p. 162–163.

<sup>381</sup> MITCHELL, 1995, p. 163.

<sup>382</sup> MITCHELL, 1995, p. 163.

<sup>383</sup> MITCHELL, 1995, p. 163.

<sup>384</sup> MITCHELL, 1995, p. 163.

<sup>385</sup> MITCHELL, 1995, p. 163. Grifo do autor.

<sup>386</sup> MITCHELL, 1995, p. 164.

<sup>387</sup> MITCHELL, 1995, p. 164. Grifo do autor.

Kertzer, no dizer de Mitchell, conclui que a sociedade contemporânea é uma sociedade “sem ritos” somente para aqueles que têm uma definição restrita de rito que, para ele, não é um conjunto limitado de características “(por exemplo: rito como algo *ligado à tradição, repetitivo, formal, refratário a mudanças, pré-crítico, não-autoconsciente, coletivo e referencial*)”<sup>388</sup>. O autor explica que os dados etnográficos e psicológicos “comprovam a atual proliferação de rituais, especialmente entre grupos de mulheres, famílias em terapias, e indivíduos ou grupos que enfrentam transições intergeracionais ou interculturais”<sup>389</sup>. Assim sendo, “o rito está vivo e forte onde quer que as pessoas busquem respostas críticas e originais ‘a configurações sociais radicalmente mudadas’ ”<sup>390</sup>. Portanto, o surgimento de novos rituais é resultado de uma nova compreensão das condições e pressões sociais, diz Mitchell<sup>391</sup>.

O que acontece na cultura contemporânea, na análise de Mitchell, é o que Grimes chama de “ritual emergente”. Segundo Grimes, as tradições rituais podem ser inventadas ou reinventadas, conforme as necessidades dos grupos sociais existentes e as novas condições a eles impostas<sup>392</sup>. Os rituais emergentes crescem na vida familiar americana e irrompem especialmente nas margens da sociedade, entre aqueles setores “muitas vezes estigmatizados como ‘moralmente’ degenerados”<sup>393</sup>, a exemplo de alcoólatras e doentes com AIDS, sustenta Mitchell. Exemplos desses rituais, conforme destaca o autor, encontram-se na associação dos Alcoólicos Anônimos (AA), os quais são classificados como “rituais de reconciliação e recuperação”<sup>394</sup>. Mitchell conclui que

não se pode sustentar a tese de uma cultura moderna “sem ritos”. Na sociedade americana, tanto os rituais “tradicionais” como os “emergentes” estão em evidência por toda a parte, quer se olhe para o nível “micro” (indivíduo, família, pequeno grupo) ou para o nível “macro” (cultura, instituição).<sup>395</sup>

Levando-se em conta a conclusão desse autor sobre a presença marcante do rito na cultura contemporânea, seja sob forma tradicional ou emergente, considera-se que dentre estes ritos estão os de passagem; sim, porque em toda cultura, em qualquer tempo e lugar, as pessoas continuam vivendo, passando e ritualizando os momentos de transição na vida. Como

<sup>388</sup> MITCHELL, 1995, p. 164. Grifo do autor.

<sup>389</sup> MITCHELL, 1995, p. 164.

<sup>390</sup> MITCHELL, 1995, p. 164.

<sup>391</sup> MITCHELL, 1995, p. 164-165.

<sup>392</sup> MITCHELL, 1995, p. 166; GRIMES, Ronald. **Reading, writing, and ritualizing**: ritual in fictive, liturgical, and public places. Washington, DC: The Pastoral Press, 1993. p. 5-7; 23-24.

<sup>393</sup> MITCHELL, 1995, p. 167-168.

<sup>394</sup> MITCHELL, 1995, p. 168. Nas páginas 168 a 171, o autor descreve como se desenvolve os rituais de reconciliação e recuperação.

<sup>395</sup> MITCHELL, 1995, p. 171.

bem expressa Boróbio: “Falta alguma coisa, algo não está em ordem quando, ao nascer, ao casar-se ou ao morrer não ‘se fazem os ritos’.”<sup>396</sup>

Na seção anterior foram apontadas questões que caracterizam o momento atual, da sociedade pós-moderna, e dentre essas se destacam as mudanças que se observam no campo das religiões. Frisou-se que a modernidade sustentou a tese do declínio da religião e da crise das instituições religiosas tradicionais e que a pós-modernidade assiste a uma multiplicação de formas religiosas e o fortalecimento de algumas religiões tradicionais. Berger, em sua reavaliação da “teoria da secularização”, conclui que ela fracassou e, ao refletir sobre a dessecularização do mundo, ele faz a importante afirmação de que: “O impulso religioso, a busca de um sentido que transcenda o espaço limitado da existência empírica neste mundo, tem sido uma característica prene da humanidade.”<sup>397</sup> Para o autor, esta é uma tese antropológica e não teológica! Considerando esta tese de Berger e o fato de que ritos e religião se associam<sup>398</sup>, pode-se afirmar que enquanto houver religião, haverá formas rituais que expressem o sentimento religioso e a busca pelo sagrado e transcendente e, nesse sentido, assim como mudam as formas religiosas, concomitantemente as formas rituais se renovam.

Pagliari, considerando o pluralismo cultural e religioso como característica da sociedade pós-moderna, compreende a nova configuração ritual-religiosa da seguinte forma:

Não existe mais um único sistema ritual que possibilite às pessoas se iniciarem num contexto homogêneo de coesão e de pertença, mas isso não significa que, naturalmente, desapareceriam os espaços de ritualização da vida. Antes de tudo, a “tradição” é substituída pela “opção” dentro de uma variedade de “ofertas religiosas” e de “agências de sentido”. O mistério da vida, desde o nascimento até a morte, continua envolvendo as pessoas também na época pós-moderna. Só que hoje não há mais uma única agência religiosa que capte e desenvolva o sentido e as aspirações da vida. Estamos diante de uma multiplicidade de agências e cada indivíduo, dentro dos parâmetros de sua história de vida, vai escolhendo e optando. Um pode ser batizado no ritual católico, aceita, mais tarde, o batismo no Espírito numa das igrejas pentecostais, casa-se, sucessivamente, num terreiro de candomblé e é enterrado de acordo com as tradições budistas.<sup>399</sup>

Esta seção foi aberta com a pergunta sobre a crise dos ritos. Para Mitchell, os ritos estão em evidência por toda a parte, seja na forma tradicional ou emergente. Há pessoas e grupos buscando respostas críticas, por meio dos ritos, para situações socialmente novas.

<sup>396</sup> BOROBIO, Dionísio. Os “quatro sacramentos” da religiosidade popular. **Concilium**: ritos de passagem e cristianismo: fundamentos antropológicos e psicológicos, [s.l.], n.132, p. 76-101, 1978. p. 91.

<sup>397</sup> BERGER, 2001, p. 9-24.

<sup>398</sup> Lembrando o que foi verificado no início deste capítulo, é Durkheim quem associa religião e rito. Como já observado por esse autor, o pensamento religioso inclui dois elementos: as crenças e os ritos. As crenças religiosas são representações que expressam a natureza das coisas sagradas e os ritos são regras de conduta que prescrevem como a pessoa deve se comportar em relação às coisas sagradas.

<sup>399</sup> PALEARI, 2000, p. 29.

Pagliari sustenta a tese de que os espaços de ritualização da vida não desaparecem na sociedade pós-moderna, antes, ao contrário, eles se multiplicam e as pessoas fazem uso daqueles rituais que lhes parecem úteis. O fato é que, no mundo pós-moderno, as pessoas ou grupos continuam a buscar respostas às crises existenciais. Esse parece ser o foco da questão. E, portanto, onde há possíveis respostas, para lá as pessoas correm, atrás dessas respostas. É nesse sentido que se pode entender a situação de trânsito religioso em que se movimentam as pessoas no mundo pós-moderno e a existência de uma multiplicidade de agências rituais-religiosas.

A questão aqui colocada pode ser ilustrada, em parte, com um relato de caso tratado por Bobsin<sup>400</sup>. O autor conta a estória de Wanise<sup>401</sup>, moradora de um dos municípios da Grande Porto Alegre e filiada à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). Seu marido, Alberto, morre, em decorrência de uma pneumonia. Ele era aposentado, mas auxiliava o filho em sua oficina mecânica. O marido de Wanise era católico e os filhos, embora batizados na IECLB, não participavam da igreja. A encomendação do corpo de Alberto foi ecumênica (uma parte foi realizada pelo padre católico e a outra pelo pastor luterano). Dias após a morte de Alberto, o pastor e um grupo de mulheres da OASE<sup>402</sup> visitaram Wanise. Esta e toda a família, durante a conversa, responsabilizavam o hospital e os médicos pela morte do marido. Meses mais tarde, o pastor visita novamente a Wanise. Ela continua se queixando dos médicos pela morte de marido. Tempos depois, o pastor soube por outras pessoas da comunidade, que Wanise procurara apoio num centro espírita ou terreiro de umbanda porque o morto havia aparecido para ela e os filhos, em casa e na oficina. A viúva queria que o marido a deixasse em paz. A partir de certo tempo, Wanise, ao participar de um estudo bíblico em sua comunidade, começou a falar de sua vida, do seu passado, das queixas que tinha contra seu falecido marido. Aos poucos, ela expressa o desejo de uma nova vida. Os diversos encontros que seguem são oportunidades para Wanise abrir seu coração e falar do seu futuro e das novas possibilidades de sua vida. Ela chegou a dizer que desejava sepultar o passado, assim como havia sepultado o marido. Mais tarde, o pastor soube que Wanise estava namorando alguém e, numa visita, ela disse ao pastor que havia decidido viver junto com seu novo companheiro e que desejava a sua bênção.

---

<sup>400</sup> BOBSIN, Oneide. O subterrâneo religioso da vida eclesial. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v.37, n.3, p. 261-280, 1997.

<sup>401</sup> Os nomes que aparecem na estória são pseudônimos.

<sup>402</sup> Ordem Auxiliadora de Senhoras Evangélicas – uma organização de mulheres na IECLB.

Ao relatar esse caso, Bobsin chama atenção para a existência daquilo que ele designa subterrâneo religioso na vida eclesial, referindo-se às fontes clandestinas onde as pessoas vão buscar sentido para a vida e respostas para os mistérios. O autor não descarta, contudo, que, nesse subterrâneo, a voz oficial da religião também se faz presente.

A partir do relato desse caso, que aponta para a existência de um subterrâneo religioso na vida eclesial, e do que os autores colocam acima sobre a presença dos rituais por toda parte, na sociedade atual, e de agências religiosas e rituais que se multiplicam, é possível tirar algumas conclusões tendo em vista a pergunta inicial, se os ritos de passagem estão em crise. Tudo indica que a pergunta não está formulada corretamente, pois o objeto da crise não são os ritos, mas, provavelmente, as agências rituais que não acompanham as mudanças sócio-culturais que afetam a vida das pessoas e geram novas situações de passagens e exigem novas modalidades de ritualização.

#### 1.4.4 A ritualização das passagens da vida: uma necessidade humana fundamental

Como já assinalado ao longo deste capítulo, os ritos de passagem estão presentes em todas as culturas humanas, marcando transições idênticas e atuando no sentido de dar sustentação às pessoas nos momentos de mudança. Ullmann sustenta que a verificação dos ritos de passagem em todas as culturas não constitui um fenômeno de difusão, mas de paralelismo cultural ou invenção independente<sup>403</sup>. Os ritos de passagem atendem “a uma necessidade básica e psicológica do ser humano, como indivíduo e membro de uma comunidade”<sup>404</sup>. Esse é, portanto, o fato fundamental que o torna um fenômeno cultural, pois todo ser humano enfrenta, em alguma fase marcante de sua vida, o novo, o desconhecido e se utiliza do rito para fazer a passagem. Essa necessidade básica é universal, no espaço e no tempo<sup>405</sup>.

Portanto, as sociedades sofrem mudanças, alteram suas formas de organização, novas tecnologias são descobertas, as relações entre as culturas são modificadas, mas a necessidade de ritualização permanece sempre, sendo que as transições da vida, seja qual for o tipo de sociedade, sempre acontecerão, e os ritos, pela função social que eles desempenham e pelo sentido que eles conferem à vida, sempre serão necessários. O rito, enquanto tal, é fundamental ao ser humano. Ele está na própria essência humana. Aliás, entre tantas

<sup>403</sup> ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Antropologia**: o homem e a cultura. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 158.

<sup>404</sup> ULLMANN, 1991, p. 158.

<sup>405</sup> ULLMANN, 1991, p. 158.

explicações do que é o ser humano há uma que o define como um ser ritual: “O ser humano sempre se comportou ritualmente, a tal ponto que não é exagero afirmar que o rito é um elemento constitutivo da existência humana. O ser humano, *social* como é, precisa de manifestações externas para se relacionar com o mundo e com os seus semelhantes.”<sup>406</sup>

Os ritos de passagem, portanto, levando em conta que o rito está na própria essência humana, continuam sendo importantes para as pessoas. Eles existem para auxiliá-las a enfrentarem crises existenciais. Evidentemente há muitas outras formas, científicas e técnicas, de se resolver uma crise. Por que, então o rito é importante? Fourez afirma que os ritos ajudam as pessoas “a se aproximarem dos acontecimentos e das passagens da vida que resistem à linguagem unívoca e fria da razão. [...], os ritos ultrapassam os discursos racionais e moralizantes. Eles levam às profundezas da vida que só se experimentam através dos rituais”<sup>407</sup>. Para Fourez, portanto, uma pessoa não vive ou resolve a tensão existencial, provocada pelas transições, apenas pela linguagem da razão. Por isso, ela se vale de rituais. “Os ritos tocam, pois, as tensões mais profundas da existência e evocam sempre as últimas dimensões; o transcendente sob uma forma ou outra. Os ritos não falam só do que se faz ou do que se tem: diante dos momentos críticos da vida eles se referem ao que chegaremos a ser.”<sup>408</sup>

O significado etimológico do rito mostra que o rito é algo que ajuda o ser humano a lidar com as “desordens” da vida ou, em outras palavras, com as tensões existenciais. O rito “restaura”, ajuda a pôr “ordem no caos”, ou seja, eles

constituem um importante canal para superar, ou pelo menos, desdramatizar as tensões entre os membros do mesmo grupo humano. (...) São uma resposta à angústia que produz no ser humano a realidade que se impõe a ele e que nem sempre ele pode controlar. Representam, por sua vez, um bom antídoto diante da rotina da vida, ao romper a uniformidade e a monotonia em que se desenrola a existência humana.<sup>409</sup>

A tendência do ser humano, segundo Tamayo-Acosta, é transcender a si mesmo e ao mundo. Esse é um dado da antropologia não reducionista, frisa o autor, e os ritos ajudam o ser humano na busca de realização do seu ser. De acordo com o autor, o ser humano tem necessidade “de encontrar uma *explicação última* da realidade, à qual confiar toda a sua pessoa – mente, corpo, sentimentos – e a uma *ética* que regule a sua vida”<sup>410</sup>. Para

<sup>406</sup> TAMAYO-ACOSTA, Juan José. **Os sacramentos**: liturgia do próximo. São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção Sacramentos hoje). p. 68.

<sup>407</sup> FOUREZ, Gérard. **Os sacramentos celebram a vida**: celebrar as tensões e as alegrias da vida. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 14.

<sup>408</sup> FOUREZ, 1984, p. 16.

<sup>409</sup> TAMAYO-ACOSTA, 1998, p. 69.

<sup>410</sup> TAMAYO-ACOSTA, 1998, p. 70. Grifo do autor.

compreender o mundo em que vive e conferir sentido à sua existência, o ser humano celebra ritualmente os acontecimentos mais relevantes da vida. A ação humana, diz o autor, não se esgota nas atividades mercantis, científicas e técnicas<sup>411</sup>.

Essa reflexão sobre o rito lembra Cazeneuve que, ao estudar o rito na vida do ser humano primitivo, percebe que na origem do rito há um desejo de o ser humano se preservar contra a angústia<sup>412</sup>. Angústia contra o insólito, o devir, o anormal, o perigo, ou seja, tudo aquilo que ameaça a sua estabilidade, a sua vida. Enfim, a consciência do limite como condição humana leva à angústia. E o rito é a possibilidade de ultrapassar essa condição, indo além dela própria. Por meio dos ritos o ser humano participa de uma realidade transcendente<sup>413</sup>.

## 1.5 Conclusão

Van Gennep definiu os ritos de passagem como atos cerimoniais que têm por objetivo ajudar as pessoas a viverem uma transição em sua vida ou a fazerem passar de uma situação determinada a outra, igualmente determinada. Os ritos de passagem assinalam mudanças e relacionam-se aos momentos mais significativos da vida das pessoas e, por assim dizer, aos mais críticos do ciclo vital, a saber: nascimento, gravidez e parto, iniciação ou entrada na vida adulta, casamento e morte. Ullmann usa uma metáfora significativa ao comparar os ritos de passagem aos “arcos de ponte que lançam o homem para um reino desconhecido. De um lado, cerra-se uma porta, a da fase da vida que passou ou está findando; de outro lado, entreabre-se outra porta sobre novo horizonte existencial”<sup>414</sup>.

No estudo dos ritos de passagem deve-se a Van Gennep a descoberta da existência de um esquema seqüencial em todos os ritos de passagem, a saber, ritos de separação, ritos de margem e ritos de agregação. O autor destaca a fase liminar dos ritos de passagem como sendo um estado muito importante dentro da ritualização, a qual merece atenção especial. A teoria dos ritos de passagem de Van Gennep e a descoberta de um esquema seqüencial contribuem, em especial, para o estudo de novas passagens e a criação de novos ritos quando estes se tornam necessários.

<sup>411</sup> TAMAYO-ACOSTA, 1998, p. 70.

<sup>412</sup> CAZENEUVE, [s.d.], p. 29.

<sup>413</sup> CAZENEUVE, [s.d.], p. 32. A relação entre rito e angústia suscita reflexões vindas da psicologia, assim como na própria teologia. Trata-se, pois, de um tema complexo que carece de aprofundamento que, neste momento e neste espaço não é possível fazê-lo. Na teologia este assunto é tratado em profundidade pelo teólogo Paul Tillich. Uma indicação é: TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2005. p. 173-218.

<sup>414</sup> ULLMANN, 1991, p. 146.

Além desses aspectos, aqui destacados, observa-se que em seu estudo Van Gennep enfatizou, sobretudo, a função social do rito de passagem. A passagem na vida de um indivíduo gera mudanças significativas não só para o indivíduo, como também para o grupo de sua relação e o rito é meio através do qual as novas configurações sociais e identitárias se legitimam. Por exemplo, o casamento implica novos relacionamentos, não só do casal entre si, mas deste com suas famílias de origem e destas entre si. O rito, entre outros aspectos, tem a função de confirmar a mudança, de legitimar a formação de uma nova família e de estabelecer relações entre novos grupos. Portanto, Van Gennep mostrou que o rito de passagem é bom para estabelecer redes de relacionamentos e ajudar as pessoas a assumirem a sua nova identidade individual e social.

Na base do estudo dos ritos de passagem encontra-se o sentido próprio do que é um rito. A busca por esse sentido leva a compreender que o ser humano é essencialmente ritual; o rito expressa valores e sentimentos humanos profundos ou aquilo que toca as pessoas mais intensamente. As passagens da vida geram angústia no ser humano, causam tensões e o ser humano busca, através dos ritos, respostas substanciais às questões existenciais. Portanto, falar da ritualização das passagens da vida como uma necessidade humana fundamental é, em última análise, levar em conta as reais crises que geram as transições da vida, tanto no nível individual quanto no social.

Ao encerrar esse capítulo permanecem perguntas que devem ser levadas em conta no capítulo que segue. São elas: a sociedade atual, pós-moderna, coloca as pessoas diante de novas situações de vida, as quais geram novos tipos de transições. Quais são essas transições e como as pessoas estão ritualizando as passagens que marcam a sua vida nos tempos atuais? Quais são as novas situações, criadas pela sociedade pós-moderna, que carecem de ritualização?

## II PASSAGENS E RITUALIZAÇÕES NA ATUALIDADE À LUZ DE UMA PESQUISA SOCIAL

### 2.1 Introdução

O relatório de pesquisa apresentado, neste capítulo, estuda as passagens e as ritualizações na vida dos tempos atuais. Levando-se em conta um dos objetivos gerais do trabalho, que é contribuir para o aprimoramento do trabalho litúrgico-pastoral na Igreja, os dados recolhidos mediante a pesquisa social qualitativa são subsídios que auxiliam na reflexão sobre o tema da ritualização das passagens da vida na perspectiva da prática litúrgica cristã, tendo como referência o caso da IECLB, objeto de estudo nos capítulos subsequentes.

Além dos resultados obtidos com a pesquisa bibliográfica sobre o tema da ritualização das passagens, optou-se pela pesquisa social qualitativa como uma forma de investigar o tema sob outra perspectiva, a qual inclui outros sentidos, a saber, o do ver, do ouvir e do sentir as pessoas que relatam e interpretam as suas experiências de vida. Ao ver e sentir as pessoas e ouvir e interpretar o que elas dizem sobre as suas experiências de vida, a pessoa que pesquisa, além de aprofundar o conhecimento científico, preenche de sentido humano o tema estudado, pois, nesse tipo de pesquisa, fala não a letra fria do texto, mas a palavra viva, carregada de vivências. Isso não quer dizer que a pesquisa social qualitativa se caracterize pela visão subjetiva dos sujeitos e objetos pesquisados. A pessoa que faz investigação qualitativa tem consciência dos riscos da subjetividade, por isso, ao mesmo tempo em que está atenta aos seus próprios sentimentos e interesses e leva em conta o estado subjetivo dos sujeitos pesquisados, tenta encarar objetivamente os dados com que trabalha. “Ainda que a idéia de que os investigadores sejam capazes de ultrapassar alguns dos seus enviesamentos possa, inicialmente, ser difícil de aceitar, os métodos que eles utilizam auxiliam nesse processo.”<sup>415</sup>

A investigação qualitativa, orienta-se por uma metodologia que “ênfatiza a descrição, a indução, a teoria fundamentada e o estudo das percepções pessoais”<sup>416</sup> e as estratégias mais

---

<sup>415</sup> BOGDAN, Robert C., BIKLEN, Sari Knopp. **Investigação qualitativa em educação: uma introdução à teoria e aos métodos**, 12. Portugal: Porto Editora, Ltda., 1994. (Coleção Ciências da Educação). p. 67.

<sup>416</sup> BOGDAN, BIKLEN, 1994, p. 11.

representativas desse tipo de pesquisa são a observação participante e a entrevista em profundidade<sup>417</sup>. Para o levantamento de dados desta pesquisa optou-se por utilizar a entrevista em profundidade, individual e do tipo “estruturada”. Este tipo é aquele em que a pessoa que entrevista segue um roteiro previamente elaborado. Segundo Marconi e Lakatos, o “motivo da padronização é obter, dos entrevistados, respostas às mesmas perguntas, permitindo ‘que todas elas sejam comparadas com o mesmo conjunto de perguntas, e que as diferenças devem refletir diferenças entre respondentes e não diferenças nas perguntas’ ”<sup>418</sup>. Na preparação da entrevista, buscou-se elaborar poucas perguntas, mas que fossem abertas e oferecessem ampla possibilidade de desdobramento do assunto, evitando-se equívocos, indução ou contaminação de respostas.

O universo pesquisado é amplo, inclui homens e mulheres, de faixas etárias diversas, independentemente da situação cultural, religiosa, social e econômica. A amostragem é de caráter “estratificado”, sendo que a própria pesquisadora constituiu o grupo de pessoas pesquisado, de acordo com a necessidade do seu estudo<sup>419</sup>. Levou-se em conta um número equivalente de homens e mulheres, de diferentes idades e formação e buscou-se incluir pessoas casadas, solteiras, viúvas, separadas e aposentadas. A amostragem também seguiu o padrão de “conveniência”, ou seja, contactou-se pessoas preferencialmente de uma mesma região geográfica, facilitando o acesso da pesquisadora às pessoas entrevistadas. A amostragem é “não-probabilista”, pois não se aplica fórmulas estatísticas, mas busca-se a opinião de determinadas pessoas da população, sem a preocupação de que estas sejam representativas<sup>420</sup>.

Dez pessoas foram entrevistadas, cada uma individualmente. As entrevistas, realizadas pela própria pesquisadora, foram gravadas e transcritas para o papel, imediatamente após cada entrevista. Cada entrevista durou, em média, uma hora e trinta minutos. Na transcrição, optou-se por um texto fiel, respeitando a forma de expressar de cada pessoa. Com o texto transcrito das entrevistas passou-se ao estudo e à interpretação dos dados; a metodologia para esse procedimento encontra-se descrita nas introduções das seções 2.2 e 2.3. As entrevistas transcritas encontram-se numeradas por linhas, e as referências às entrevistas, neste capítulo, sempre são indicadas de acordo com os nomes fictícios dados às pessoas entrevistadas e as linhas da citação. Para fins de consulta, o volume com as transcrições

---

<sup>417</sup> BOGDAN; BIKLEN, 1994, p. 16.

<sup>418</sup> MARCONI, Marina de Andrade; Eva Maria LAKATOS. **Técnicas de pesquisa**. 2. ed. São Paulo: Atlas S.A., 1990, p. 85.

<sup>419</sup> MARCONI; LAKATOS, 1990, p. 43.

<sup>420</sup> MARCONI; LAKATOS, 1990, p. 47.

dessas entrevistas encontra-se encadernado e à disposição na secretaria do PPG da EST e no CD, anexo.

As pessoas entrevistadas estão resguardadas em sua identidade e os nomes utilizados na transcrição de cada entrevista e neste relatório de pesquisa são fictícios. Os nomes de lugares geográficos, instituições e de outras pessoas, citados nas entrevistas, foram omitidos (entre parêntesis), assim como a referência a qualquer dado que possa levar à identificação da pessoa entrevistada.

Segue o perfil das pessoas entrevistadas:

Emílio, 16 anos, solteiro, cursando a 7ª série do Ensino Fundamental, é o filho mais novo de um casal separado. Ele mora com a mãe.

Angélica, 21 anos, casada (não legalmente), mãe de uma filha, cursou até a 8ª série. Está desempregada.

Geraldo, 29 anos, é pai de uma filha, casado (não legalmente), trabalha, cursou até a 7ª série.

Janete, 31 anos, casada, não tem filhos, trabalha e pretende fazer o curso técnico em enfermagem.

João Carlos, 33 anos, solteiro, fez o Supletivo para concluir o Ensino Fundamental. Está concluindo o curso de graduação.

Solange, 38 anos, casada, mãe de dois filhos, cuida dos filhos e da casa, concluiu o Ensino Médio por meio do Supletivo, deseja fazer curso superior.

Guilherme, 44 anos, casado, pai de uma filha, trabalha e faz curso de graduação.

Liana, 54 anos, solteira, fez curso superior, está desempregada.

Henrique, 56 anos, separado, trabalha, fez curso de graduação e especialização, é pai de quatro filhos.

Francisca, 84 anos, viúva, fez curso fundamental, mora num lar de idosos, mãe de duas filhas e um filho, é avó e bisavó.

Esta pesquisa social qualitativa tem como objetivo principal investigar as passagens da vida e as ritualizações que acompanham as passagens. Para se alcançar tal objetivo, elaborou-se cinco questões para o questionário da entrevista, sendo a primeira pergunta de acento biográfico, a segunda, terceira e quarta perguntas de acercamento ao assunto principal e a quinta, uma pergunta de complementação. São elas: 1) Convite informal à pessoa a apresentar-se; 2) Quais os momentos que você considera mais marcantes em sua vida (levando em conta a sua infância, a sua juventude, a sua vida adulta e o momento atual da sua

vida)? 3) Quais foram as transições ou mudanças mais marcantes da sua vida (levando em conta a sua infância, a sua juventude, a sua vida adulta e o momento atual da sua vida)? 4) Conte, bem direitinho, como foi cada uma dessas transições na sua vida. Como foi antes, durante e depois de cada transição que você mencionou? 5) Depois de uma breve explicação sobre ritos de passagem, dada pela pesquisadora, perguntou-se: você falou acima de transições marcantes da sua vida. Você poderia identificar ritos que acompanharam essas transições?

Apresentando o relatório com os resultados da pesquisa social qualitativa, este segundo capítulo traz duas partes principais, a saber, uma sobre as passagens e outra sobre as ritualizações.

## **2.2 Passagens relevantes da vida**

### **2.2.1 Introdução**

O objetivo desta seção é averiguar as passagens que sobressaem nos relatos das pessoas entrevistadas. Desta forma, busca-se caminhar ao encontro do objetivo traçado para a pesquisa social qualitativa.

Após as entrevistas realizadas, transcritas e numeradas por linhas, passou-se a ler e reler as respostas das pessoas entrevistadas. Desta maneira, percebeu-se que, de acordo com os assuntos levantados pelas pessoas, certos temas foram surgindo, espontaneamente, com maior ou menor insistência em diferentes partes dos relatos. Diante disso, fez-se, primeiramente, um levantamento dos temas que mais apareciam em cada relato e, por fim, estudando-se o conjunto de todos, fez-se uma lista dos temas mais comuns. São eles: laços familiares, estudo, lugar, laços sociais, vivência religiosa, trabalho, doença, laços conjugais, morte e tornar-se mãe, tornar-se pai. A esses temas comuns, mais destacados, encontrados no conjunto das respostas dadas, deu-se o nome de componentes culturais.

Ao realizar esse exercício que resultou no levantamento dos componentes culturais, percebeu-se que as pessoas entrevistadas estavam lidando com elementos importantes de suas vidas, os quais pode-se chamar, conforme Chupungco, de padrões, valores e instituições<sup>421</sup>.

---

<sup>421</sup> “Los valores son principios que influyen y dan dirección a la vida y actividades de una comunidad y sus integrantes. Son formativos de la actitud o conducta de la comunidad con respecto a las realidades sociales, religiosas, políticas y éticas”. Como exemplos, o autor cita valores como “hospitalidade”, “laços familiares” e

Foi através da organização e sistematização dos componentes culturais que se chegou às passagens e ritualizações. Salienta-se que os componentes culturais não estavam presentes nas perguntas aplicadas no questionário das entrevistas nem foram utilizadas, preliminarmente, pela pesquisadora para estudar as respostas dadas. As próprias respostas das pessoas entrevistadas conduziram aos temas ou aos componentes culturais.

Para uma melhor compreensão sobre o modo de como se chegou aos componentes culturais e de como se lidou com eles, segue a descrição do procedimento utilizado. Primeiro passo - codificar: a) ler todas as entrevistas; b) identificar os elementos comuns que aparecem, com maior ou menor insistência, nas respostas das pessoas entrevistadas e que foram designados “componentes culturais”; c) dar um título para cada componente cultural; d) fazer uma lista e dar um número [símbolo] a cada componente cultural. Segundo passo - sistematizar os componentes culturais: a) ler cada entrevista; b) assinalar na lateral do texto de cada entrevista o símbolo correspondente ao componente ali verificado; c) copiar e agrupar os trechos correspondentes a cada componente. Terceiro passo – fazer uma tabela de quantificação dos componentes culturais<sup>422</sup>: a) contar as unidades de informações<sup>423</sup> referentes a cada componente cultural e de acordo com cada pessoa entrevistada (essa contagem é facilitada pelos números [símbolos] de cada componente que foram assinalados na margem lateral do texto de cada entrevista); b) listar o resultado numérico de cada componente ao lado do nome de cada entrevistado; c) totalizar os resultados. Quarto passo - interpretar: a) ler os textos referentes a cada componente cultural, conforme os trechos que foram copiados e agrupados; b) interpretar os dados, por meio de relações cruzadas: sujeitos, conteúdos, quantificação.

---

“liderança”. CHUPUNGCO, Anscar J. La liturgia y los componentes de la cultura. In: STAUFFER, S. Anita (Ed.). **Diálogo entre culto y cultura**. Ginebra: FLM, 1994. p. 156.

Por “padrões culturais” (pautas culturales), o autor entende o “modo típico en que los integrantes de una sociedad piensan o forman conceptos, expresan sus pensamientos mediante el lenguaje, ritualizan aspectos de su vida y crean formas de arte”. Conforme o autor, os padrões culturais atingem áreas como pensamentos, línguas, ritos e símbolos, literatura, música, arquitetura e todas as demais expressões de arte. O padrão cultural diz respeito ao modo típico de um grupo cultural expressar seus valores e conceitos. CHUPUNGCO, 1994, p. 158.

As “instituições”, como componente cultural, são, conforme o autor, “los ritos tradicionales de la sociedad mediante los cuales celebra las diferentes fases de la vida humana, desde el nacimiento hasta la muerte. (...) Otras instituciones son las celebraciones de la sociedad para señalar el comienzo de las estaciones del año, especialmente la primavera y el verano, para pastores y agricultores respectivamente, y para conmemorar leyendas de su mitología o memorables sucesos de su historia.” Tais ritos envolvem famílias, vizinhanças ou toda a comunidade. CHUPUNGCO, 1994, p. 164.

<sup>422</sup> Esta tabela encontra-se na próxima página.

<sup>423</sup> Uma unidade corresponde, em média, a cada nova informação acrescentada ao assunto que está sendo abordado.

**Tabela de quantificação por unidades de informação de acordo com os componentes culturais**

	Laços familiares	Estudo	Lugar	Laços sociais	Vivência religiosa	Trabalho	Doença	Laços conjugais	Morte	Tornar-se mãe ou pai	<b>Total por pessoa</b>
Emílio 16 anos	<b>48 (42)</b>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>2</b>	<b>-</b>	<b>10</b>	<b>-</b>	<b>-</b>	<b>3</b>	<b>-</b>	<b>66</b>
Angélica 21 anos	<b>29 (23)</b>	<b>1</b>	<b>11</b>	<b>28</b>	<b>-</b>	<b>1</b>	<b>-</b>	<b>2</b>	<b>1</b>	<b>20</b>	<b>93</b>
Geraldo 29 anos	<b>39 (25)</b>	<b>-</b>	<b>24</b>	<b>5</b>	<b>-</b>	<b>9</b>	<b>-</b>	<b>6</b>	<b>17</b>	<b>10</b>	<b>110</b>
Janete 31 anos	<b>96 (41)</b>	<b>36</b>	<b>34</b>	<b>38</b>	<b>20</b>	<b>70</b>	<b>55</b>	<b>4</b>	<b>8</b>	<b>2</b>	<b>363</b>
J. Carlos 33 anos	<b>47 (39)</b>	<b>51</b>	<b>29</b>	<b>15</b>	<b>48</b>	<b>-</b>	<b>1</b>	<b>-</b>	<b>-</b>	<b>-</b>	<b>191</b>
Solange 38 anos	<b>57 (50)</b>	<b>21</b>	<b>6</b>	<b>17</b>	<b>35</b>	<b>4</b>	<b>9</b>	<b>5</b>	<b>1</b>	<b>17</b>	<b>172</b>
Guilherme 44 anos	<b>50 (23)</b>	<b>31</b>	<b>2</b>	<b>26</b>	<b>14</b>	<b>9</b>	<b>-</b>	<b>7</b>	<b>6</b>	<b>10</b>	<b>155</b>
Liana 54 anos	<b>47 (19)</b>	<b>49</b>	<b>32</b>	<b>39</b>	<b>14</b>	<b>28</b>	<b>2</b>	<b>4</b>	<b>9</b>	<b>-</b>	<b>224</b>
Henrique 56 anos	<b>78 (50)</b>	<b>38</b>	<b>14</b>	<b>13</b>	<b>8</b>	<b>16</b>	<b>44</b>	<b>46 (44)</b>	<b>10</b>	<b>3</b>	<b>270</b>
Francisca 84 anos	<b>125 (79)</b>	<b>4</b>	<b>39</b>	<b>3</b>	<b>17</b>	<b>-</b>	<b>28</b>	<b>5</b>	<b>22</b>	<b>-</b>	<b>243</b>
<b>Total por componente cultural</b>	616 (391)	232	191	186	156	147	139	79 (44 )	77	62	<b>Total geral 1887</b>

Obs.: Os números entre parêntesis, na parte do componente cultural “laços familiares”, representam as unidades de informações referentes a pais/mães e filhos/filhas, unidades essas extraídas do número que está fora do parêntesis. E na parte do componente cultural “laços conjugais”, eles representam as unidades de informações referentes à separação conjugal.

A referência ao termo “passagem”, neste capítulo, é feita no sentido como o termo foi utilizado no primeiro capítulo, de acordo com o estudo de Van Gennep sobre os ritos de passagem<sup>424</sup>. Conforme o autor, a vida individual consiste em uma sucessão de etapas, pois desde o nascimento até à morte, o indivíduo passa por mudanças, seja em nível biológico, seja em nível psicológico e social. A vida humana, portanto, se caracteriza pela descontinuidade e recomeço. O ser humano vive da transição de uma situação a outra, de um *status* sócio-cultural a outro, de um ciclo biológico a outro, de um ambiente social e cultural a outro, de uma religião a outra, também de uma profissão a outra. As passagens da vida humana revelam, pois, o processo dinâmico e ininterrupto da vida.

A seguir, tendo como ponto de partida os componentes culturais, elencados pela ordem de importância, busca-se descobrir o que as pessoas entrevistadas estão revelando sobre as passagens; busca-se captar quais são as passagens mencionadas por elas e busca-se perceber o que, nessas passagens, aparece como questões fundamentais.

### 2.2.2 Laços familiares

Ao ler as respostas das pessoas entrevistadas, percebe-se que o tema família é comum a todas elas, seja qual for a pergunta. Família é um assunto que perpassa o todo. Essa temática é como um pano de fundo diante do qual sobressaem outros aspectos relevantes. As respostas às perguntas “quais os momentos que você considera mais marcantes em sua vida?” e “quais foram as transições (mudanças) mais marcantes da sua vida?” sempre se relacionam a uma ou mais situações familiares (morte de pai, mãe, avô ou irmão, separação de pai e mãe ou separação de cônjuges, saída de casa para estudar ou trabalhar, nascimento de filhos, gravidez, doença própria ou de familiar, desentendimento na família, mudança de lugar, formaturas, etc.). Essas situações retratam alguma relação entre os membros da família. Foi observando essas situações e as repetidas referências à família que se chegou ao componente cultural “laços familiares”. Esse componente cultural inclui todas as menções que as pessoas fazem a pai, mãe, filhos, filhas, irmãos, irmãs, avô, avó, cônjuges, netos, bisnetos, sobrinhos, tios, padrasto, genros e sogras. E a partir do levantamento das unidades de informações do código “laços familiares”, confirma-se que o tema “família” é um foco muito importante, não só no resultado geral, mas também para cada pessoa individualmente, como se pode observar na tabela acima.

---

<sup>424</sup> Veja, acima, item 1.3.

Conforme a tabela acima, o componente cultural “laços familiares” representa um terço do total dos componentes culturais identificados, ou seja, 616/1887<sup>425</sup> unidades de informações dizem respeito a “laços familiares”. Entretanto, olhando o componente cultural “laços familiares” mais de perto, se percebe que as referências a pai, mãe, filhas e filhos são as mais frequentes! Ou seja, essa ênfase aponta para o formato básico de família chamado “família nuclear”, a qual é “constituída pelo tripé pai-mãe-filhos”<sup>426</sup>. A partir do dado apresentado, é possível estabelecer a seguinte ordem seqüencial de referências a familiares: em primeiro lugar, pai, mãe, filhos e filhas, em segundo lugar, avós, irmãos, marido, esposa, e, por último, sobrinhos, netos, bisnetos, tios, sogra e padrasto. A relação pai, mãe, filho ou filha ocupa lugar central.

Como se vê acima, o componente cultural “laços familiares” tem 616 unidades de informações. Metade dessas unidades de informações, ou seja, 391/616 dizem respeito, especificamente, a pai, mãe, filhos ou filhas. Todas as dez pessoas entrevistadas fazem referência ao pai e à mãe. Todas as que têm filhos (seis de dez) fazem referências a eles, sendo que essas mesmas pessoas também falam do marido ou da esposa. Todas se referem aos irmãos, sendo que cinco o fazem com mais ênfase e as cinco demais os mencionam, uns menos e outros mais superficialmente. Também há menção aos avôs e às avós por parte das dez pessoas entrevistadas. Mas, das menções feitas aos irmãos, irmãs, marido, esposa, avô e avó, nenhuma é tão expressiva como a de pai e mãe, filhos e filhas.

Extraindo do componente cultural “laços familiares” as unidades de informações que se referem a pai, mãe e filhos, por pessoa entrevistada, tem-se o seguinte quadro:

Emílio	42/48 <sup>427</sup>	Solange	50/57
Angélica	23/29	Guilherme	23/50
Geraldo	25/39	Liana	19/47
Janete	41/96	Henrique	50/78
João Carlos	39/47	Francisca	79/125

<sup>425</sup> 616/1887 lê-se 616 de 1887. Esse esquema de leitura vale para todos os números seguintes, apresentados na mesma forma.

<sup>426</sup> OSORIO, Luiz Carlos. **Casais e famílias: uma visão contemporânea**. Porto Alegre: Artmed, 2002. p. 15. Esse autor distingue a família nuclear de dois outros formatos, a família extensa, composta por quaisquer membros que tenham laços de parentesco e a família abrangente, a qual inclui membros não parentes. OSORIO, 2002, p. 15.

<sup>427</sup> Neste quadro, o número do lado esquerdo da barra refere-se sempre às unidades de informações “pai/mãe ou filho/filha” e o do lado direito, ao componente cultural “laços familiares” de cada entrevistada/o.

Dado este quadro de valor numérico, que aponta para uma ênfase significativa nas relações entre pai/mãe e filhos/filhas, vejamos, em seguida, alguns relatos que envolvem essa temática, observando as situações, nas quais ela aparece.

a) Situação de morte

Para Henrique, foi importante estar ao lado do pai e da mãe quando estes faleceram:

... e, por uma graça muito especial, o pai faleceu quando eu tava junto e, é, eu acho que isso foi uma coisa especial porque se ele queria alguém que tivesse com ele nesse momento era o filho dele, né. É, isso marcou muito nessa fase do pai. Da mesma forma com a mãe. [Henrique, 252-255]

Francisca ficou órfã aos nove anos. Ela perdeu a mãe que estava doente e, em seguida, o pai morre tragicamente. Ela conta que a mãe, quando doente, procurou sua tia, pedindo que ela “criasse a criança que ficaria órfã”. Hoje, aos 84 anos, ela recorda:

... quando os meus pais faleceram, eu fiquei, pequena, com nove anos. Faleceram dois meses de diferença um do outro. A minha mãe faleceu, dali a dois meses e vinte dias, dois bandidos, lá, à procura de dinheiro, mataram o meu pai. Nós éramos cinco irmãos, 4 homens e eu; filha mulher, só eu. Aí, quando a minha mãe tava doente, ela foi consultar em (.....) e tinha uma cunhada, irmã do meu pai que morava lá, e ela disse assim pra ela: “olha, eu sei que vou morrer, mas tu vais, eu só tenho uma filha, e tu vais criar, pra mim, a criança; com nove anos é órfã, pequena”. [Francisca, 12-18]

Liana também conta que ficou órfã de pai aos três anos. A mãe casou-se novamente, mas ela diz que o padrasto “não foi um pai”. Pai, para ela, foi o avô<sup>428</sup>.

Janete, que acompanhou e ajudou o pai doente, por longo tempo, diz: “o dia em que tiver que a minha mãe partir, que seja sem sofrimento ou que não seja sofrimento prolongado”<sup>429</sup>.

b) Situação de doença

Janete discorre longamente sobre a doença de seu pai. Enfatiza o seu empenho, com a ajuda dos irmãos e do marido, para que não faltassem remédios para o pai. Ela lembra que o pai não foi ao seu casamento por causa da doença.

E ele não pôde me levar ao altar, porque ele teve um AVC e não podia caminhar e, também, ele não foi no meu casamento. [Janete, 54-56]

... no início a gente teve que comprar remédios, porque ele não podia ficar sem medicações. Então, alguns filhos ajudavam, outros não podiam porque tinham a família, né. [Janete, 154-156]

<sup>428</sup> Liana, 4-10.

<sup>429</sup> Janete, 62-63.

Para Henrique, o tempo de doença do pai foi uma época de muita aproximação entre eles.

Foi uma época onde aconteceram coisas bem bacanas, (...) - eu passava todos os dias lá, (...), do trabalho pra casa, passava lá (...). Então, foi uma época muito legal, por esse negócio, por eu ta com o pai ali. [Henrique, 228-249]

#### c) Situação de saída de casa.

Sair de casa, deixar pai e mãe. Geraldo, João Carlos, Solange e Liana falam sobre esse processo. A saída de casa é momento de intensa relação entre pai/mãe e filho/filha. Liana e João Carlos saem de casa para estudar num internato; Solange e Geraldo saem de casa para trabalhar. Geraldo enfrenta a resistência de pai e mãe e João Carlos depende do consentimento do pai e da mãe para sair e estudar. Liana e a mãe se envolvem numa intensa preparação da roupa e dos demais materiais para sua ida ao internato. Solange se lembra da saudade que tinha, longe de casa, do chazinho e do carinho da mãe.

... tinha saído a primeira vez de perto deles [pai e mãe], assim, foi um choque pra eles, né, eles não queriam e eu tive que explicar, que lá não tinha emprego e eu queria fazer a minha vida, sabe, ficar lá sem recursos, não tinha futuro lá e sei que, bah, eles lutaram, lutaram pra mim não vir. [Geraldo, 31-34]

... eu teria que convencer os meus pais, porque não era só o meu querer, apesar de ter 22 anos. Se meus pais, minha mãe e meu pai, dissessem “não, nós não vamos deixar”, isso seria assim, eu não teria como fazer o curso mesmo. Muitas questões de casa, de que os pais tinham a última palavra, questão de respeito, era assim que funcionava, né! (...). [João Carlos, 158-162]

#### d) Situação de separação conjugal

Do ponto de vista de um filho a separação conjugal acarreta perdas no relacionamento entre pai, filho e mãe. Emílio diz que antes da separação, a família vivia toda reunida.

Teve aquela da separação, né, que nós vivíamos sempre juntos, saíamos todo mundo junto, prá certos tipos de lugar, se divertia, (...) ah, tava sempre aquela família toda reunida, né; daí, depois de uns quatro anos pra cá teve aquela mudança, né, (...). Daí, não tem mais aquela convivência tudo junto, almoçar tudo junto, jantar todo mundo junto. [Emílio, 49-54]

Henrique não queria separar-se de sua esposa. Como último recurso para demovê-la da idéia, ele decide reunir todos os filhos e criar um clima de família.

Aí, eu tive uma idéia, (...), então, “vamos reunir de novo os quatro filhos na casa e os dois velhos e vamos ver se nós não criamos aquele clima, se ela não muda de idéia”. [Henrique, 301-305]

e) Situação de gravidez na adolescência

O relacionamento da filha adolescente com o pai e a mãe é duramente afetado, diante de uma gravidez não esperada. Medo, desentendimento, ameaça, proibição, são marcas de um relacionamento familiar num momento como esse, novo e inesperado.

... deu que eu estava grávida, né. Na verdade, eu tinha medo de contar, contar em casa, assim, e daí, naquela parte ali foi muito difícil, (...) a mãe propôs isso também pra mim, que era pra mim tirar. (...) Se ela quisesse eu saía de casa, mas não tirava. (...) a minha mãe, ela me proibiu, eu fiquei um mês sem ver meu marido, eu fiquei um mês sem ver ele, eles me proibiram porque eles falaram que se eu voltasse né, eu, eu não podia voltar com ele, eu tinha que ficar com eles, que eles iam me ajudar, iam me sustentar, sustentar minha filha, então, eu aceitei aquilo ali, porque eu não tinha alternativa. (...) Aí, minha mãe também ficou de mal, o pai também ficou de mal comigo. [Angélica, 16-22, 83-89]

f) Outras situações de relacionamento entre pais/mães e filhos/filhas

De um lado, pais e mães falam do relacionamento com seus filhos e de outro, filhos e filhas enfatizam a sua relação com os pais.

Como já assinalado, das dez pessoas entrevistadas, seis têm filhos e todas essas mencionam esse fato; além delas, uma, casada, que não têm filhos, diz que um dia os terá e outra, solteira, menciona os sobrinhos, revelando o seu carinho de tia-mãe.

Pais e mães, quando se referem aos filhos e filhas, enfatizam fatos como: - *nascimento*: “como é que a gente podia viver antes sem ter?”, “é uma bênção que Deus mandou lá, é uma maravilha”<sup>430</sup>; - *cuidado*: “ter um tempo maior” para os filhos, “criar os filhos longe da televisão, da cidade, do apartamento, do barulho, tudo”<sup>431</sup>, - *educação*: esforçar-se para as filhas estudarem e se formarem; que cresçam “tanto físico como ser humano”<sup>432</sup>, - *relação com os avós*: manter um “vínculo” dos filhos com os avós<sup>433</sup>.

Filhos e filhas, quando se referem aos pais e mães, destacam o seguinte: - *ajuda*: Janete, por exemplo, conta que ela trabalhou, desde cedo, ajudando a sua família a adquirir terreno, construindo casa e lutando para proporcionar uma vida mais digna para o pai e a mãe<sup>434</sup>; nesse relato, ela utiliza 60/363 unidades de informações; - *reconhecimento*: Guilherme diz que sua infância foi difícil, teve uma vida dura, mas foi feliz também; seus pais

<sup>430</sup> Solange, 111; Geraldo, 131-132.

<sup>431</sup> Solange, 12-14; Henrique, 32-33.

<sup>432</sup> Guilherme, 64-65; Francisca, 72.

<sup>433</sup> Guilherme, 257-258.

<sup>434</sup> Janete, 90-182.

foram maravilhosos<sup>435</sup>; e também, - *conflito de geração*: Henrique lembra episódios de sua juventude e de como seus interesses divergiam em relação aos do pai.

... não gostava de fazer exercícios e fumar ainda por cima, bah, era uma decepção [para o pai, sic], não gostava da música que deveria gostar, o pai era chegado em música clássica e eu só rock paulera, (risos), não queria saber daquelas músicas.

(...), a mãe que contou pra mim, que o pai tava muito indeciso entre fazer o que era certo pra mim, que era estudar línguas, né, quer dizer, ele queria que eu ficasse na linha humanista, e eu queria a linha “tecnologia”, né, (...), aí ele perguntou pra um professor, que tinha seis filhos, e se aconselhou com ele. [Henrique, 396-399, 402-406]

Há também situações de conflitos familiares, de difícil solução, envolvendo pais, mães e filhos. Francisca, por exemplo, dedica 36/243 unidades de informações para relatar um triste episódio acontecido na ocasião da partilha da herança que resultou em violência do seu filho contra ela e suas filhas. Ela sofre porque esse conflito ainda pesa nas relações entre eles<sup>436</sup>.

h) Situações que envolvem relacionamentos com outros familiares, além de mãe, pai e filhos

Todas as dez pessoas entrevistadas mencionam avô e avó. Para Liana, órfã de pai, o avô assumiu a sua paternidade<sup>437</sup>. Henrique se lembra de fatos marcantes da infância ligados às histórias que sua avó contava<sup>438</sup>. Janete diz que um momento marcante da sua infância foi quando a avó foi morar perto<sup>439</sup>. Guilherme acha importante que sua filha mantenha o vínculo com os avôs<sup>440</sup> e Solange conta que os filhos adoram passar as férias com os avôs<sup>441</sup>. Angélica e Emílio destacam como fatos marcantes o falecimento dos avôs e Geraldo diz que a sua filha (de quatro anos) “é uma maravilha” para a avó e o avô<sup>442</sup>. Francisca, em vários momentos, lembra os netos e conta do nascimento recente de um bisneto<sup>443</sup>. João Carlos, ao relatar sobre uma de suas formaturas, lembra que o avô esteve presente junto com o pai<sup>444</sup>.

Assim como os avôs, também os irmãos recebem referências em todas as entrevistas, como já foi observado acima. Entretanto, as unidades de informações em relação aos

---

<sup>435</sup> Guilherme, 8, 20.

<sup>436</sup> Francisca, 220-300.

<sup>437</sup> Liana, 7-10.

<sup>438</sup> Henrique, 126.

<sup>439</sup> Janete, 20.

<sup>440</sup> Guilherme, 256ss.

<sup>441</sup> Solange, 263ss.

<sup>442</sup> Geraldo, 132.

<sup>443</sup> Francisca, 175-177.

<sup>444</sup> João Carlos, 388.

avôs/avós e irmãos/irmãs, comparativamente a pai/mãe, filhos/filhas, são quantitativamente menores.

Como se observa, o componente cultural “laços familiares” tem como referência principal pais e mães ou filhos e filhas. Avôs, avós, irmãos e irmãs também são referências importantes, porém, menos enfatizados.

Destacar as transições ou os momentos marcantes da vida significa realçar os laços familiares, sobretudo, do núcleo primário de relações. É nesse núcleo e com as pessoas desse grupo que o indivíduo vive as suas primeiras mudanças e as mais significativas ao longo da vida. Na família, ele experimenta as primeiras transições ou passagens. Ali ele nasce, dá os primeiros passos, cresce e se desenvolve. Dali ele parte para o mundo da sociedade. Em momentos críticos da vida, na doença, por exemplo, ele necessita do amparo da família. Aí volta para o colo familiar (mãe, pai ou filhos). Também na hora última, a família é o refúgio, o lugar da despedida. Portanto, as passagens estão intimamente relacionadas à família. Não é possível separar essas duas dimensões. A família, o núcleo primário de relações, é o lugar primordial de vivência das passagens da vida! Por isso, o componente cultural “laços familiares” é tão expressivo.

As passagens que acontecem ao longo da vida do indivíduo são momentos de grande instabilidade emocional, pois a pessoa enfrenta uma nova situação, até então desconhecida, e isto gera crise, insegurança, medo. À medida que a pessoa vai mudando, ela também vai reajustando a sua identidade (por exemplo, uma mulher que passa a ser mãe ou um homem que se torna pai, alguém que, com o casamento, muda de estado civil, outros que, ao especializarem-se por meio do estudo, tornam-se engenheiro ou enfermeira ou professora, etc.). Além de outros motivos, talvez essa seja uma razão porque a família (filiação), assim como o lugar das origens, são referências tão importantes nas passagens. Esses elementos fixos da identidade (filiação e origem geográfica) ajudam o indivíduo naqueles momentos em que ele necessita reajustar a sua nova identidade.

### 2.2.3 Estudo

Estudar, formar-se ou empenhar-se em prol de conhecimento é um tema muito presente no relato das pessoas entrevistadas. De dez, apenas uma pessoa não faz referência alguma a esse assunto. São 232/1887 unidades de informações que encontram-se sob o componente cultural “estudo”; isso mostra que este é o segundo tema mais reforçado. Das

nove pessoas que discorrem sobre o assunto, seis o fazem com mais ênfase. Dessas seis, quatro pessoas apontam a retomada dos estudos como algo muito importante para elas. Essas pessoas haviam interrompido o estudo em determinado momento da vida porque precisaram trabalhar e não tiveram chance de continuar o estudo ou porque não havia recursos escolares no lugar onde moravam. Conforme se pode constatar na tabela de quantificação acima<sup>445</sup>, para duas pessoas o componente cultural “estudo” é o que recebe mais unidades de informações (Liana, com 49/224, e João Carlos, com 51/191). Liana esperou ansiosamente a conclusão do seu curso para que ela, finalmente, alcançasse uma profissão e, desta forma, a sua autonomia financeira e sua saída definitiva de casa. Para João Carlos, o estudo é muito importante, é um assunto recorrente em suas respostas. Está presente no início, no meio e no fim do seu depoimento. No início, ele diz: “Eu sou o filho mais velho, e sou o único que, por enquanto, saiu da roça, do contexto da roça, pra estudar, e ir atrás, talvez um pouco dos meus sonhos, assim, fazer uma coisa diferente, trabalhar mais com pessoas, (...)”<sup>446</sup> Através do estudo, portanto, João Carlos pôde investir na sua vocação. Ele conclui o seu depoimento contando sobre a sua formatura na graduação e fala da sua grande expectativa em iniciar uma atividade na área que ele escolheu para sua profissão.

A partir do que as pessoas dizem em seus depoimentos, é importante esclarecer o seguinte: falar de “estudo” não significa referir-se a apenas uma etapa na vida. O estudo pode acontecer em diversos momentos ou idades; pode referir-se a um curso com tempo de duração maior ou menor; a pessoa pode realizar diversos cursos ao longo da vida. Por exemplo, Guilherme, de 44 anos, diz que fez diversos cursos, mas a graduação foi concluída só recentemente. Henrique fez graduação, mestrado e cursos de especialização. João Carlos e Solange fizeram o curso fundamental básico, interromperam, por diferentes motivos, e mais tarde fizeram o Supletivo para, então, continuar com outros cursos. Janete, aos 31 anos, após trabalhar vários anos com serviços gerais e estando agora, atuando como assistente de gerontologia, descobriu sua vocação através do seu atual emprego e diz, então, que quer aperfeiçoar-se nessa área, fazendo o técnico em enfermagem.

Uma questão que aparece nos depoimentos de três pessoas no tocante ao estudo é o aspecto da mudança, da transformação que o estudo causa nas pessoas. Quer dizer, o estudo transforma! As pessoas percebem mudanças em si próprias, proporcionadas pelo estudo.

---

<sup>445</sup> Cf. página 91.

<sup>446</sup> João Carlos, 7-10.

Talvez este seja um motivo porque esse assunto é apontado como uma transição importante na vida! Como essas pessoas explicam este aspecto da mudança?

Elas dizem:

estudar te abre muito a tua mente, o teu conhecimento, o teu modo de ver a vida, de ver os problemas, de ver a sociedade, como um todo; é estudando que tu tem muito mais chance de tu conversar com alguém (...). [Janete, 321-323]

a gente começa a enxergar as coisas de outra forma, começa a entender melhor certas coisas; (...) eu mudei bastante como pessoa, né; (...).

A gente tem que aprender a lidar com pessoas, né; então acho, assim, que foi muito bom pra mim, como pessoa, comecei a ver melhor, a entender melhor as pessoas, sabe; a ver melhor o outro, não pensar só na gente e não olhar muito pro lado, né; [Solange, 61-61; 174-178]

Então, é, eu tinha uma visão de mundo, assim, não que diferisse do que penso hoje, nas suas linhas principais, né, mas a formação acadêmica, creio que me trouxe algumas melhorias, né. [Guilherme, 187-189]

A mudança que o estudo causa não se relaciona apenas com o crescimento pessoal, mas também com o profissional. Quer dizer, investir em formação significa abrir portas para mudanças na vida profissional. Janete e Solange entendem que a formação é uma exigência da sociedade atual e por isso vêm a retomada dos estudos ou a conclusão de um curso como uma transição significativa em suas vidas<sup>447</sup>.

É sempre era aquela vontade, aquela vontade de, né, de estudar, de ter uma vida um pouco mais fácil, porque quem não estuda não é fácil de conseguir emprego, de trabalhar, né. [Solange, 159-161]

Guilherme, que só conseguiu fazer a sua graduação com quase quarenta anos, vê o estudo como uma maneira de acompanhar o mundo atual que exige um ser humano que sabe e faz de tudo um pouco.

... uma coisa que me marca, né, essa, essa vida agitada, né, essa, essa, como se diz, - Bauman gosta de usar -, a “modernidade líquida”, né; tem que ta em tudo que lugar, fazendo de tudo, um pouco de tudo, sabendo um pouco de tudo, né, isso me marca, isso está muito presente na minha vida hoje. Eu até estou estudando sobre isto também porque, enfim, pra dar conta disso, né. [Guilherme, 44-48]

<sup>447</sup> Confira o depoimento de Janete sobre o seu estudo: “Então quando eu vim pra cidade e os meus irmãos, não todos, mas a maioria, se formaram, fizeram o segundo grau, - um até vai se formar agora, no fim do ano, né. Isso tudo são mudanças, são coisas que vão mudando até seu ambiente, né, do interior pra cidade, tu vê a grande necessidade de tu ter o estudo, o conhecimento, os cursos, tu crescer em termos de conhecimento, também, porque isso, é, no período que eu fiquei desempregada e chegava num lugar pra entregar currículo, eles já perguntavam qual era o teu grau de escolaridade e uma das coisas que me fez muito, ... foi essa senhora onde fiquei sete anos trabalhando. Ela foi uma das pessoas que, eu não digo que me abriu os olhos, porque eu já tinha uma vontade de voltar e retomar os estudos, né, mas ela foi uma grande incentivadora, assim, sabe. Até porque a minha mãe era analfabeta, né. Então, ela não tinha assim noção de como faz falta saber, ter conhecimento, ter uma formação, na escola, tudo assim. Então isso foi uma mudança, e foi ainda uma das barreiras que se encontrou nos primeiros momentos, a falta de estudo, de não se ter o primeiro grau ou de não estar estudando, sabe. Então, quando eu comecei a trabalhar aqui, eu estudava à noite. [Janete, 302-317]

Das dez pessoas entrevistadas, três delas enfatizam não só a própria formação, mas também a de seus familiares. Francisca, 84 anos, diz que lutou para que suas filhas estudassem e se formassem, pois “essa felicidade” [estudar] lhe foi tirada quando ainda jovem. Ela fala da emoção que sentiu quando participou das formaturas das filhas, dos netos e dos genros. Henrique deixou um bom emprego no Brasil para acompanhar a esposa em sua pós-graduação no exterior e Guilherme conta que apoiou sua esposa a investir na formação acadêmica e ficava feliz em vê-la estudando.

Enfim, o estudo é importante porque ajuda as pessoas a crescerem pessoal e profissionalmente e porque é uma exigência do mundo atual, tanto em termos de trabalho quanto para “entender melhor o mundo em que se vive”. O estudo é caminho para a profissionalização; mesmo as pessoas que conseguem um emprego sem ter uma formação concluída, tentam retomar os estudos, com o passar do tempo, ou fazem cursos específicos, pois entendem que sem o estudo não há como manter-se na profissão e atualizadas com o mundo. Por tudo isso, o estudo marca uma etapa ou diversas etapas da vida, representando, assim, um ou mais momentos de passagem. O estudo marca, sobretudo, a fase jovem. O estudo acadêmico, em especial, sinaliza uma passagem importante, a preparação para a vida adulta, justamente porque aí o jovem se prepara para uma profissão e já inicia a realização de estágios no mercado de trabalho. O final do curso acadêmico, neste sentido, é um momento de grande apreensão, pela expectativa de assumir uma profissão.

#### 2.2.4 Lugar

O componente cultural “lugar” representa o que as pessoas dizem em relação ao lugar onde elas moram, ao lugar de sua origem, de suas raízes ou onde residem pais e mães, ao contexto urbano ou rural, à mudança de lugar geográfico ou de uma casa para outra, à aquisição de casa própria. Sob “lugar”, portanto, foram incluídas referências como “sair de casa”, da casa dos pais e mães, mudar de casa, cidade, estado ou país, ter um lugar para morar, comprar uma casa ou apartamento, ter nascido no interior ou na cidade.

O componente cultural “lugar” está presente nas respostas de todas as pessoas entrevistadas. Algumas discorrem sobre ele com mais ênfase, outras menos. Há 191/1887 unidades de informação sobre “lugar”. Isto significa que ele é o terceiro que apresenta mais unidades de informações.

O que as pessoas dizem sobre as situações codificadas como componente cultural “lugar”? Em que momento de suas vidas a questão do “lugar” tornou-se relevante?

a) Sair de casa

A saída de casa, da casa de pai e mãe, é destacada como um momento significativo. Das dez pessoas entrevistadas, sete fazem referência ao “sair de casa”. Em alguns depoimentos, esse momento é narrado como um verdadeiro drama. A saída de casa se dá, para a maioria dessas pessoas, ao redor dos dezoito anos de idade e se relaciona a trabalho (três pessoas), estudo (três pessoas) e “casamento”<sup>448</sup> (uma pessoa). Pode-se dizer que a saída de casa assinala a passagem para a vida adulta.

Ah, momento marcante, assim, que eu acho, foi quando eu saí de casa. Saí de casa lá, tinha dezoito anos e lá no município onde que eu tava não tinha emprego. Eu queria trabalhar, né, meus pais trabalhavam na roça e eu, bah, aquilo ali foi um aperto pra eu saí de junto dos pais, pra procurar um emprego longe. Eu vim pra cá, e esse momento foi um dos marcantes ... [Geraldo, 19-23]

... conseguir estudo, de repente, a (.....), que foi um grande passo no sentido, assim, “eu vou sair de casa agora”, né, aquilo foi, assim, bem um rompimento, digamos, longe e o primeiro passo a sair da família; enfim, ir pra um internato. E, depois, vir pra (.....), foi uma mudança bem grande, assim, “eu vou sair de casa agora, mudar de região, de estado, ir para o outro canto do Brasil”. Então, eu acho, assim, que esses foram os momentos cruciais, bem marcados na vida. [João Carlos, 115-120]

b) Mudar

Todas as dez pessoas fazem alguma referência à questão do “mudar”, seja mudar de casa (seis pessoas), de cidade (cinco pessoas), de estado (uma pessoa) ou de país (uma pessoa). Esse assunto é mencionado por pessoas de diferentes faixas etárias e em situações bem diversas. Alguns exemplos: Angélica, 21 anos, fala do momento em que ela e o “marido” tentam construir o próprio lar e mudam de um lugar para outro até construir a própria casa<sup>449</sup>; Henrique, 56 anos, destaca a sua mudança de país para acompanhar a esposa no seu estudo de pós-graduação e conclui dizendo que foi uma época bastante difícil para ele em termos de profissão<sup>450</sup>; Guilherme conta que, em decorrência de uma crise na agricultura, no final da década de setenta e início de oitenta, ele saiu da roça e foi para uma fábrica de calçados<sup>451</sup>. O componente cultural “lugar” é bastante acentuado no depoimento de Francisca. São 39/243 unidades de informações sobre “morar”. É o segundo componente cultural mais destacado em seu relato. Francisca, 84 anos, desde criança, quando se tomou órfã de pai e mãe, ficou à

<sup>448</sup> A palavra “casamento”, entre aspas, quer dizer que a união do casal não tem vínculo legal.

<sup>449</sup> Angélica, 111-128.

<sup>450</sup> Henrique, 38ss.

<sup>451</sup> Guilherme, 23-25.

mercê do acolhimento de terceiros (tios e irmãos). Quando casou, morou na casa da sogra. Quando o marido faleceu, ela mudou de cidade, morou sozinha, mas ao adoecer, foi morar com a filha e agora, com a filha doente, ela está morando num lar de pessoas idosas. Francisca sonha em voltar para a casa da filha. Ela reza para que a filha sare logo e, assim, ela possa “voltar pra casa”<sup>452</sup>.

#### c) O “lugar” das origens

Observa-se que, das dez pessoas entrevistadas, todas morando no contexto da cidade, sete são oriundas do interior e todas elas mencionam o fato de “ser do interior”: “eu vim do interior” (Geraldo); “porque a gente vivia, assim, no interior, né” (Janete); “sou do interior (...), meus pais continuam lá” (João Carlos); “me criei no interior” (Solange); “nasci no interior” (Liana); “sou filho de agricultor” (Guilherme); “isso tudo é no interior” (Francisca). As outras três pessoas não dizem o lugar de nascimento, nem que são da cidade. No entanto, Henrique diz que ele e a esposa decidiram morar numa chácara, fora da cidade, para criar os filhos longe da televisão, da cidade, do barulho<sup>453</sup>. Emílio diz que o pai e a mãe são separados, mas eles moram um em frente ao outro, na mesma rua<sup>454</sup>; e Angélica diz que ficou marcado o fato de ela ter saído da casa da mãe. Quer dizer, também as pessoas da cidade falam de “um lugar” referencial. Este lugar é o que está ligado à casa do pai e da mãe, ou aos filhos. Portanto, tanto as que nasceram na cidade, quanto as que nasceram no interior, têm em comum que o “seu lugar” está relacionado às suas famílias, às suas raízes. O lugar das origens, das raízes e da família é tão importante que Francisca, por exemplo, mesmo morando atualmente na cidade, mostra, em seu relato, que já tem o seu “lugar definitivo” pronto. Ela quer ser sepultada no lugar de onde saiu, na cidade onde criou a sua família.

Esses dias eu disse pra ela, “mas se eu morro aqui, como é que eles vão fazer?” (Risos). “Mãe, não pensa isso, isso não acontece!”. Ah, claro que um dia a gente tem que morrer, mas eu não quero ficar aqui abandonada, eu quero ir pra lá, porque eu tenho em (.....) um jazido muito bom, de granito natural, eu tenho minha casinha lá. Então, o dia que eu morrer eu já sei pra onde é que eu vou. Daí, eu não vou rolar mais, porque até agora, eu sempre fui mudando, pra lá, pra uma casa, pra outra. [Francisca, 109-114]

#### d) Aquisição de casa própria

Quatro pessoas se referem à questão da casa própria. Angélica fala de como ela e o marido, com a ajuda do seu pai e da sua mãe, se “viraram” até conseguir um espaço próprio

<sup>452</sup> Francisca, 106-109.

<sup>453</sup> Henrique, 30-33.

<sup>454</sup> Emílio, 10-12.

para morar. Liana diz que o avô a ajudou a comprar o seu apartamento e que isso foi uma transição muito importante. Francisca, quando casou, queria saber do marido, se ela ia ter a própria casa e Janete conta, com muitos detalhes, como ela ajudou, com seu trabalho, a comprar parte da casa do pai e da mãe.

E, depois dali eu trabalhei, né, fiz as minhas economias, ajudei a comprar a nossa casa que, agora, a minha mãe mora, né, parte da casa, eu trabalhei pra pagar. Então, isso foi uma coisa, assim, que também marcou, né, pelo fato de tu poder ajudar a adquirir uma coisa que, até então, nunca tínhamos, né, e tu ter uma parcela de contribuição, porque os outros irmãos já tinham casado, então só tinha três em casa, né, além de eu tá trabalhando fora, fora que eu digo é assim, fora da cidade, né, lá pras fronteiras, assim. Eu deixei eles, eles ficaram no interior, e fui trabalhar nessa casa da minha tia. [Janete, 110-116]

O componente “lugar” indica, na fala das pessoas, uma importante relação com as mudanças que as pessoas experimentam em suas vidas, ou seja, as questões referidas ao “lugar” apontam para diversas situações de passagem: sair da casa do pai e da mãe, mudar de casa, cidade, estado ou país, adquirir casa própria. Como visto acima, um aspecto relacionado ao “lugar” é a indicação do lugar das origens. A origem está ligada à identidade da pessoa. Portanto, lembrar-se do lugar das origens (das raízes) torna-se fator relevante em situações de passagens. Transições são momentos que geram insegurança, por isso os elementos de identidade são referências tão importantes. A família, o lugar de origem, são estruturas que asseguram identidade ao indivíduo.

### 2.2.5 Laços sociais

De todos os componentes culturais identificados nas entrevistas, apenas três estão presentes em todas elas, sendo “laços sociais” um deles. Este tema representa o quarto mais enfatizado, com 186/1887 unidades de informações.

De que maneira o assunto “laços sociais” se relaciona às passagens? O que dizem as pessoas sobre os laços sociais?

Vimos acima que as passagens estão diretamente ligadas à família, mas há passagens na vida que também envolvem as relações de amizade, de colegas ou de outras pessoas que se tornam referenciais nesses momentos. Há passagens na vida em que a presença de amigos ou amigas é fundamental.

Amigos e colegas são de fundamental importância quando se sai de casa para ingressar num ambiente de vida completamente novo, como numa faculdade, numa nova cidade, num novo ambiente de trabalho, num lar de idosos.

Por exemplo, João Carlos, saiu de casa para estudar e encontrou apoio no grupo de colegas da mesma turma da faculdade.

Quando cheguei na faculdade, o meu apoio fundamental foi o dos colegas que vieram comigo do internato. Pelo menos, no primeiro semestre, a gente se reunia, quase todo dia; íamos no quarto um do outro, conversávamos; era interessante, a gente sempre se reportava pro passado; era importante lembrar aquilo que a gente tinha vivido, falar dos pais, falar dos irmãos, é, a gente não falava que estava com saudade, mas o próprio assunto indicava; falávamos que estávamos com saudade da família, dos pais. Pra nós era um consolo conversar sobre isso. Esses colegas que vieram foram fundamentais nesse primeiro momento, nesse primeiro semestre de vida, de faculdade. Depois já fui me estruturando mais. Hoje a gente tem uma relação de amizade, mas cada um seguiu uma vida um pouco diferente, mas foi importante ter pessoas, que estavam passando por aquele mesmo processo e que, naquele momento, era a minha nova família, os meus amigos. (Pausa). Isso foi importantíssimo, mas foi um processo, assim, que, com certeza, marcou pelo lado emocional, psicológico. (Pausa). [João Carlos, 280-293]

Geraldo saiu de casa para trabalhar. Ele morou um tempo com a tia; em seguida, decidiu alugar uma casa e morar com amigos.

E eu aluguei uma casa e saí lá da minha tia e vim morar sozinho. Daí depois daquilo ali, veio mais dois amigos meus morar junto comigo, daí foi mais fácil, nós, esses dois amigos nós se conhecemos, acho que foi trabalhando com o (...). Daí, foi ficando cada vez mais fácil, não as primeira vez porque eu que convidei eles pra vim morar comigo por causa de aluguel, né, pagar aluguel sozinho e depois daquilo ali eu, conheci eles, e foi, nós tava entre quatro morando numa casinha, aqui pertinho aqui. [Geraldo, 177-182]

Francisca saiu da própria casa quando doente, foi morar com a filha e, em seguida, ingressou num lar de idosos. Trata-se de uma mudança com fortes impactos para a vida emocional. Ela conta como foi importante encontrar pessoas boas e amigas neste seu novo lar.

Daí, vim conhecer primeiro. Cheguei aqui, senhor (...), muito educado, a esposa também, gente muito boa, qualquer um dos dois me tratam como filha. Eu sou muito bem tratada, as enfermeiras, também, são todas minhas amigas. Eu tenho muita prática de morar junto! Por isso, aonde eu vou, onde eu estou, estou bem. Porque eu também sei tratar as pessoas. Já faz cinco meses que eu estou aqui. [Francisca, 98-102]

Sair de casa significa não só deixar a família para trás, mas também amigos. O novo lugar de moradia e o trabalho são espaços para novas amizades nascerem.

... foi também difícil no começo, né, morar longe da família, dos amigos, né. Tem que começar de novo, fazer outras amizades, né, ficar longe, longe de casa, mas, com isso, a gente vai crescendo, né, fiz muitas amizades aqui, na churrascaria, têm muitas pessoas que saem do interior, né, pra trabalhar aqui, né. A gente fez muitas

amizades, com pessoas que agora a gente nem vê mais, né. Então, cada uma vai pra um lado, trabalham uns anos, depois vai embora, casam, né. Fizemos muitas amizades bonitas, às vezes a gente consegue se vê ainda. [Solange, 192-207]

A presença de amigos e amigas pode ser fundamental também em situações de fragilidade, como a doença e na internação para uma cirurgia. Janete, por exemplo, conta que ela recebeu palavras de apoio e abraços das colegas de trabalho no momento em que ela se encaminhava para o hospital para realização de uma cirurgia<sup>455</sup>.

Em momentos decisivos na vida, há pessoas que se tornam referência-chave, que ajudam a abrir caminhos para outras. João Carlos, por exemplo, conta que o pastor da sua comunidade e suas professoras foram pessoas que o ajudaram a refletir sobre a sua retomada dos estudos<sup>456</sup>. Da mesma forma, Liana conta que ela e sua mãe tiveram o apoio de um professor quando decidiu estudar num internato<sup>457</sup>.

A falta de apoio de amigos ou amigas em momentos de mudança também pode tornar uma passagem mais difícil e dolorosa, principalmente quando nesses momentos as relações familiares são conflituosas. Angélica, por exemplo, conta que suas amigas a abandonaram quando souberam da sua gravidez e isto lhe causou grande sofrimento. Ela sentiu falta delas, inclusive, no “Chá-de-fraldas” que ela própria organizou. Angélica registra 28/93 unidades de informações para o código “laços sociais”, sendo todas elas referências às amigas. Essa quantidade de informação mostra o quanto o afastamento das amigas representou para Angélica no momento da sua gravidez.

que todos, todos saíram, na verdade, saíram de perto, de perto de mim, depois que engravidei; eu perdi todos, então, isso aí foi uma, todo mundo me deixou de lado. Eu fiquei no mundo distante do deles, né. Como eu engravidei, eles podiam sair, se divertir, eu não, eu tinha que ficar em casa, né. Então, isso aí, eu acho que foi uma transição, ter abandonado uma parte, uma parte de um divertimento, né, eu podia sair com elas, podia pra qualquer lugar, né, depois aquilo ali foi abandonado. [Angélica, 66-71]

Em suma, os laços sociais, sobretudo de amizade, são importantes em passagens como sair de casa, gravidez, ingressar em contextos novos (lar de idosos) e em situações de fragilidade como cirurgia. Os amigos são referenciais, em especial, quando a família está ausente, seja porque a família está longe ou porque ela falha em sua função de apoiar o seu membro numa situação de crise.

---

<sup>455</sup> Janete, 521-523; 568-573.

<sup>456</sup> João Carlos, 21-24; 28-33.

<sup>457</sup> Liana, 329-338.

### 2.2.6 Vivência religiosa

O que, das entrevistas, foi codificado como “vivência religiosa”? E qual a relação dessa temática com a das passagens?

O componente cultural “vivência religiosa” representa aquelas situações, nas quais as pessoas entrevistadas fazem alguma referência à experiência com Deus (pessoal ou comunitária) ou à comunidade religiosa. Das dez, sete pessoas fazem referências a uma ou mais situações denominadas “vivência religiosa”. São 156/1887 unidades de informações, representando, dessa forma, o quinto componente cultural com mais unidades de informações. Curiosamente, as três pessoas que não registram nada desse componente cultural são as mais jovens (16, 21 e 29 anos de idade).

As referências, designadas de “vivências religiosas”, relacionam-se, em especial, com as situações limítrofes (doença e morte). Cinco pessoas fazem referência a Deus em situação de morte, sendo que duas delas também o fazem em situação de doença. As pessoas não enfatizam qualquer doença, mas as doenças prolongadas ou aquelas associadas ao medo da morte. Nos dois casos que envolvem doença, as duas pessoas oram a Deus por cura da própria doença ou da de um familiar.

Em relação à morte, as pessoas manifestam diferentes sentimentos: medo, angústia, protesto, mas também certeza da morte e sua aceitação. Com esses sentimentos, as pessoas chegam a Deus de alguma forma. Henrique, quando conta da morte da irmã, cita uma palavra bíblica que lhe serve de consolo; Janete, quando se preparava para uma cirurgia (e com medo da morte) orou junto com o marido; Liana, diante da morte inaceitável do irmão, numa conversa pastoral, manifesta o seu protesto a Deus; Francisca, diante da certeza da morte, entrega seus dias nas mãos de Deus; e Solange, após uma hemorragia que sofreu logo depois do parto, passou a encarar a vida, a morte e Deus de um jeito diferente.

Além das experiências com Deus na doença e na morte, encontra-se sob o componente cultural “vivências religiosas” a experiência de duas pessoas em relação à mudança de comunidade religiosa. Para Janete, a mudança de comunidade religiosa é vista por outros através da forma de como ela se veste e fala. Ela diz: “eu era luterana, né, agora sou da Assembléia de Deus. Então isso foi um momento marcante, uma mudança na minha vida e muitas vezes, as pessoas questionam, ‘ah, porque tu anda assim’, ‘porque tu fala

assim’ ”<sup>458</sup>. Solange também relata a sua experiência com uma nova comunidade religiosa. Depois de casada, ela assumiu a “religião” do marido.

Outras situações denominadas “vivências religiosas”, relacionadas à comunidade religiosa referem-se à participações em cultos. Quatro pessoas destacam a participação em cultos especiais<sup>459</sup> como algo que lhes foi marcante. Desses cultos, sobressai a menção ao culto de confirmação ou crisma (quatro pessoas) e ao de bênção matrimonial (uma pessoa). Duas pessoas falam do gesto da bênção, com imposição de mãos, sobre elas, como algo muito especial, uma que o experimentou no culto de confirmação<sup>460</sup> e outra, no de bênção matrimonial.

Conforme o relato de duas pessoas, o componente cultural “vivência religiosa” encontra-se relacionado a situações de crise, uma em caso de conflito conjugal e outra de conflito entre irmãos. Henrique relata que ele e a esposa enfrentaram uma forte crise conjugal (que, mais tarde, resultou em separação) e que, então, num determinado momento encontrou amparo numa terapia pastoral, a qual incluía conversação e oração. Francisca acompanha um conflito entre o filho e as filhas, o que se estende por anos, desde a partilha da herança. Ela sofre muito com isso e sempre ora, pedindo a Deus pelo filho, para que ele mude de atitude e se reconcilie com as irmãs.

A partir do que foi descrito, o componente cultural “vivências religiosas”, no relato das pessoas entrevistadas, encontra-se relacionado a diversas passagens da vida, em especial, à morte e doença, mas também a casamento, mudança de comunidade religiosa, maturidade e a conflitos e crises profundas. O apelo a Deus é, sobretudo, uma forma de encarar e enfrentar as crises existenciais.

### 2.2.7 Trabalho

Oito das dez pessoas entrevistadas dão destaque ao componente cultural “trabalho”. Registram-se 147/1887 unidades de informações para esse componente cultural, sendo, portanto, o sexto mais destacado. Quase a metade dessas unidades de informações (70/147) é decorrente do relato de uma só pessoa.

---

<sup>458</sup> Janete, 39-42.

<sup>459</sup> Cultos especiais, neste caso, são aqueles cultos que acontecem em momentos ocasionais, diferentes dos cultos dominicais.

<sup>460</sup> Para a teologia cristã, o culto de confirmação marca uma passagem importante da vida cristã, assinalando a maturidade da pessoa crente, e antropológicamente, devido a idade em que ela acontece (por volta de 15 anos), a confirmação é associada à transição da adolescência para a vida adulta.

Acento especial é dado ao primeiro emprego, o qual é associado ao “sair de casa”. Quatro pessoas lembram que saíram de casa em busca de emprego e todas elas recordam que isto aconteceu aos dezesseis (três pessoas) e aos dezoito anos (uma pessoa). Além dessas, uma quinta pessoa menciona a idade de dezesseis anos como o momento em que teve o seu primeiro emprego. Neste sentido, é possível dizer que o trabalho, sobretudo o primeiro emprego, assinala uma mudança significativa na vida e isto ocorre a partir dos dezesseis anos de idade. Assumir um emprego significa que uma nova fase na vida está iniciando e com ela as responsabilidades da vida adulta começam a ser encaradas: autonomia financeira, administração de horário e dinheiro, planejamento financeiro, preocupação com as contas da família, etc. Isto se depreende de depoimentos como o abaixo<sup>461</sup>:

No início, eu fui com dezesseis anos, - nós morávamos no interior, né, mas nós nunca tinha a nossa propriedade, nós sempre trabalhávamos para os outros. Eu nunca tive, até os dezesseis anos, a possibilidade de ir na loja, de ir no mercado, e eu comprar aquilo que via, porque eu nunca tive dinheiro, até então, né -. Aí eu fui morar com a minha tia, fui trabalhar na casa dela; então isso foi uma coisa, assim, que marcou, foi uma mudança. Eu comecei a trabalhar, a ter o meu dinheiro, do meu trabalho, né. Então, isso foi uma mudança que ocorreu, lá pelos dezesseis anos, né. Aí, comecei a economizar, fiz uma poupança, coisas que, até então, não tinha como ..., nunca ia acontecer, um dia ter o meu dinheiro. [Janete, 90-98]

No relato de Janete, o componente cultural “trabalho” é o segundo mais acentuado. Ele recebe 70/363 unidades de informações. Janete é uma das que destacam o primeiro emprego e a sua saída de casa, aos dezesseis anos, para trabalhar. Mas, em seu depoimento, ela discorre longamente sobre o seu atual emprego, de assistente gerontológico, possivelmente, porque nesse emprego ela descobriu a sua verdadeira vocação e decidiu, aos trinta e três anos de idade, investir na sua formação com vistas ao aperfeiçoamento na área em que atua. Ela deseja fazer o curso técnico em enfermagem. Por isso, Janete dá tanta ênfase a esse trabalho, em suas respostas. Esse emprego, em especial, marca uma mudança muito significativa em sua vida: a escolha da sua profissão!

Mas, o importante é que tu escolhe aquilo, aquela profissão porque tu realmente gosta, porque tu realmente tem amor por aquilo que tu vai fazer, porque não adianta tu só ter uma profissão e tu não saber porque a escolheu. Eu penso assim comigo, porque, às vezes, as pessoas querem, só pensam na parte material e não pensam assim o quanto elas podem ajudar ou o que elas estão fazendo ali, realmente, para quê elas foram escolher essa profissão. [Janete, 414-419]

Das oito pessoas que discorrem sobre o componente cultural “trabalho”, três fazem referências ao “desemprego”. Duas delas apenas mencionam o assunto superficialmente, mas a terceira pessoa fala sobre a questão como algo que a toca profundamente. Trata-se de Liana.

<sup>461</sup> Outros exemplos podem ser conferidos nos depoimentos de Emílio, 92-101 e Geraldo, 20-22.

Ela discorre rapidamente sobre a sua saída do emprego, que para ela ainda é recente, e como ela expressa “é uma coisa que eu estou resolvendo ..., ainda, não tá ... Tem hora que eu estou super bem, tem hora que eu não to bem, mas no mais, assim, ..”<sup>462</sup>. Em relação ao desemprego, Liana chama atenção para a questão do “sair de repente”. Sair do emprego, de repente, sem estar preparada, causa choque, desestabiliza.

Tem também aqueles momentos de tristeza, assim, o mais recente é ..., que eu saí do meu trabalho. Talvez, se fosse .... Eu não estava preparada, pra sair, de repente. Vamos dizer assim, se, aos poucos, “oh”, “tem que sair”, assim, tudo bem. Mas, assim, cortar uma árvore, né, e isso abalou toda a minha estrutura. [Liana, 110-113]

“Trabalho” é um tema relacionado a momentos especiais na vida porque assinala mudanças importantes. Em relação a esse componente cultural, as pessoas entrevistadas destacam passagens importantes como primeiro emprego, saída de casa, descoberta da vocação e mudança de setor de trabalho. Além disso, destaca-se o desemprego como uma mudança ocorrida na vida, que intensifica a crise.

### 2.2.8 Doença

No relato das pessoas entrevistadas o componente cultural “doença” encontra-se relacionado às situações de doença própria, de pai e mãe, marido e irmãos. Mais especificamente, a doença como fato marcante é aquela que está ligada à morte de alguém da família ou aqueles casos de doença própria que lembram a morte ou provocam seqüelas físicas, assim como os casos de doença de tempo prolongado. Ao todo, seis pessoas mencionam a doença em seus depoimentos, mas três delas enfocam-na com mais insistência. Registram-se 139/1887 unidades de informações, sendo que 128/139 pertencem as essas três pessoas. Duas, dessas três, dedicam um bom tempo da entrevista para discorrer sobre a doença de pai e mãe. Cinco, das seis pessoas, falam de doença própria e para quatro dessas, a doença está relacionada à morte (morte de pai, mãe, marido e irmão) ou ao medo da morte. Alguns exemplos:

Janete, quando constatado que deveria fazer uma cirurgia por causa de uma lesão no rosto, com o prognóstico de câncer, além da preocupação com uma possível deformação muito visível, ela teve medo, pois se lembrou do pai que morrera de câncer<sup>463</sup>.

---

<sup>462</sup> Liana, 114-115.

<sup>463</sup> Janete, 46-51, 447ss, 552-557.

eu achava que não estava preparada [para a cirurgia, sic.] (...) pelo fato do meu pai ter falecido, né, porque o meu pai faleceu por causa do câncer, né, não foi por causa do AVC, porque o médico disse que, pelo AVC ele teria muitos anos, muito bem; então aquilo ali, no primeiro instante, aquilo veio na mente, né, e também tem esse fato de eu fazer todo aquele tratamento pós, ... [Janete, 552-557]

Liana ficou doente logo após o enterro do irmão:

Depois que passou, todo o ritual, enterro, porque velório a gente nem fez, a gente só ficou alguns ..., com o caixão, porque a gente não podia abrir e ver nada. Daí eu fiquei sem poder caminhar, o sistema nervoso bateu todo em minha coluna e eu não podia levantar, se ficasse deitada eu não podia levantar, se eu ficasse sentada, não podia caminhar; então eu tive que ..., nós fomos ao médico; foi, é, ... uma contração que deu. E isso foi muito dolorido, porque a gente se dava muito bem. A gente sempre tem um irmão com quem a gente se dá, a gente tem uma afinidade maior. E eu tinha muita afinidade, nós dois éramos muito, assim, afinadinhos, né. [Liana. 143-150]

Outro enfoque sobre esse componente cultural é dado ao caso de doença prolongada e impossibilidade da pessoa viver sozinha, passando a depender de outras. Pessoas idosas que se encontram nessas condições são, normalmente, encaminhadas a lares de serviços especializados. Uma das pessoas entrevistadas (Francisca) se encontra em tal situação. Ela fala de sua doença, mas sempre com a perspectiva de curar-se e poder voltar para a casa da filha. A doença, neste caso, representa um tempo intermediário na vida de Francisca, um período de transição que ela espera “passar” para, então, curada, retornar à vida normal. Neste sentido, a doença pode ser encarada como uma passagem ou transição, especialmente aqueles casos de doenças que implicam em parada no ritmo normal da vida, impossibilitando o trabalho ou qualquer atividade que a pessoa exerça. Essa representação da doença como uma passagem também pode ser vista no caso de Janete, que relata sobre sua cirurgia. Ela necessita interromper o seu cotidiano para investir na sua cura e, depois, retornar à vida normal.

E as doenças que são seguidas de morte? Elas também podem ser encaradas como um tempo intermediário que separa a vida da morte, tornando-se um tempo de despedida entre as pessoas, mesmo que isso não seja tão evidente. Num dos relatos, esta questão aparece assim: Henrique conta que seu pai tinha 97 anos quando desenvolveu um câncer e entrou em processo de radioterapia. Henrique acompanhou o pai durante todo o seu tratamento. Por fim, o pai, ainda em tratamento, ficou internato numa casa especializada para pessoas idosas e Henrique o visitava diariamente. Assim foi até o falecimento do pai. Henrique, ao descrever detalhadamente esta experiência de acompanhamento do pai no período de sua doença,

constata que esse foi um tempo de uma relação muito proveitosa com o pai, assim como de despedida<sup>464</sup>.

A doença, em especial, os casos de doenças prolongadas e as doenças que levam a internações hospitalares, é uma passagem marcante, pois implica mudanças na vida. As mudanças provocadas pela doença acontecem em nível de trabalho ou profissão (interrupção, licença), mas também em nível psicológico (expectativa de cura, medo da morte ou medo de alterações no aspecto físico, por exemplo). O destaque das pessoas dado à doença também encontra-se, muitas vezes, associado a outra passagem, a morte.

### 2.2.9 Laços conjugais

Sob o componente cultural “laços conjugais” encontram-se referências a três itens, a saber, namoro, casamento (este inclui a união oficial – legalizada e a não oficial – popularmente conhecida como “morar juntos”) e separação. Oito pessoas, das dez entrevistadas, fazem menção ao assunto e reúnem 79/1887 unidades de informações. Porém, dentre os três itens do componente cultural “laços conjugais”, há um acento maior em “separação”. Este, sozinho, contém 44/79 unidades de informações, sendo elas partes de um só depoimento.

#### a) Namoro e casamento

Do componente cultural “laços conjugais”, 35/79 unidades de informações se referem aos itens “namoro e casamento”. Namoro e casamento estão intimamente relacionados, ou seja, não se fala de namoro como fase independente a não ser um caso. Das oito pessoas que tratam do componente cultural “laços conjugais”, três discorrem mais detalhadamente sobre namoro. Duas delas o fazem, possivelmente, porque o namoro ao qual se referem resultou em gravidez. Do namoro com gravidez, passa-se ao “morar juntos”. Em nenhum desses dois casos aparece a palavra “casamento”; uma delas fala de um momento em que “começaram a morar juntos”. Outra referência a namoro que recebe um pouco mais de destaque é dada por Liana. Ela tem 54 anos e não casou, mas faz referência a um namoro, em especial. Ela diz que gostava muito do namorado, mas ele foi embora para outro país e ela

---

<sup>464</sup> Detalhes da experiência de Henrique com o pai, podem ser conferidos em: Henrique, 191-195; 237-249.

não quis ir junto e perder a independência, ter que começar do zero ou ir para uma coisa bem nova<sup>465</sup>.

Das pessoas entrevistadas, cinco são casadas<sup>466</sup>, uma é separada, uma é viúva e três são solteiras. O item “casamento” é abordado por cinco pessoas (nessas cinco pessoas estão incluídas a viúva e a separada).

Duas pessoas destacam o casamento como um fator de mudança concreta na vida, porém, não se entra em muitos detalhes. Uma delas explica que a mudança de solteiro para casado lhe imputou novas responsabilidades: oferecer segurança e manter o sustento de uma família. Casar, para ele, significou criar um novo núcleo ou “um pequeno clã”.

Então, vamos dizer assim, a transição de solteiro pra casado ela me trouxe uma certa, é, - preocupação eu não digo -, mas, é, ela fez com que eu, evidentemente, mudasse os meus hábitos, né, ou então buscasse algo a mais, mas com o intuito de conforto, de segurança, acho que nem tanto de conforto, mais de segurança para esse novo núcleo que eu criei, porque, na verdade, o que acontece? Na medida em que, com o casamento você cria um pequeno clã, né, e, a partir daí você, querendo ou não, nós vivemos numa sociedade machista, né, vivemos nela e onde o homem ainda é considerado como chefe e cabeça de família ou chefe de casa e busca, tem que buscar o sustento e tem que prover toda a, né, então, isso realmente me causou uma certa, não digo, não posso encarar isso como angústia, mas eu creio que um buscar permanente para promover isto, né, e até já pensando em filhos enfim. [Guilherme, 102-113]

#### b) Separação

O item “separação” do código “laços conjugais” é um assunto tratado com muita ênfase por Henrique. Ele fala da própria separação. Duas outras pessoas mencionam o assunto, apenas superficialmente. Uma delas é Francisca, dizendo que sua filha se separou e outra é Janete, dizendo que os irmãos são separados. Para elas, a menção da separação de alguém na família parece apenas indicar que esse é um fato presente nas famílias de hoje. Para Henrique, contudo, a separação é crise, é um processo que traz implicações para a vida.

Henrique tem 46/79 unidades de informações do código “laços conjugais”, sendo essas informações quase totalmente dirigidas ao assunto “separação” (44 de 46). Trata-se de algo marcante em seu relato. Ao discorrer sobre o assunto, ele se refere à separação como um fato traumático em sua vida. E, no entender de Henrique, enquanto processo traumático, a separação necessita de meios para sua superação. Ele diz que buscou o apoio na terapia, na família (filhos) e no esporte, sendo que foi o esporte que lhe rendeu bons resultados.

<sup>465</sup> Liana, 104-109.

<sup>466</sup> Dessas cinco pessoas, duas não são casadas oficialmente, mas adotaram o sistema de “morar junto”.

... essa bicicleta me ajudou muito a sair disso, porque digo que, nessa situação de separação alguns homens começam a beber, caem na bebida, outros se esfolam trabalhando e outros se atiram com mulheres e diversão e tudo, e eu me atirei na bicicleta, né. Então, essas provas de longa duração têm feito muito bem pra cabeça, tem me aliviado e tudo e tem sido muito bom isso aí. [Henrique, 72-77]<sup>467</sup>

O componente cultural “laços conjugais” traz à tona passagens importantes da vida como namoro, casamento e separação. O casamento e a separação, em especial, são situações que acarretam mudanças significativas na vida pessoal e familiar e alteram o *status* social (de solteiro para casado ou de casado para separado). Trata-se de passagens que dão início a novos momentos no ciclo da vida. Como toda passagem, elas são seguidas por grandes expectativas, entre elas também a da insegurança em relação à nova e desconhecida situação. A separação, além da crise que acompanha qualquer mudança, é uma passagem, sobretudo, traumática. O sentimento de perda e de um relacionamento fracassado sobrecarrega a crise a ponto de tornar essa passagem mais difícil e temerosa.

#### 2.2.10 Morte

Nove pessoas das dez entrevistadas referem-se a algum caso de morte e todas as referências estão ligadas a familiares (pai, mãe, avô, avó, irmãos, irmã, marido). Três delas abordam o assunto mais superficialmente; as demais, porém, são mais enfáticas. Há 77/1887 unidades de informações sobre esse componente cultural e apenas uma pessoa não faz menção alguma ao tema.

Duas pessoas, as mais jovens (16 e 21 anos), falam da morte dos avôs como algo que os marcou: “o falecimento do meu avô (...) foi uma perda grande na família”, diz Emílio<sup>468</sup>. Quatro pessoas se referem à morte de familiares como perdas traumáticas: morte de irmão por afogamento; de irmão por suicídio; de jovem irmã por doença; de mãe, ainda jovem, por doença e de pai como vítima de assalto. O tempo de luto é necessário para que as pessoas “elaborem” a perda sofrida. Esse tempo, em alguns casos, sobretudo naqueles de mortes

<sup>467</sup> Confira outros detalhes do depoimento de Henrique:

“Bem, depois disso, veio o terceiro trauma de adulto, né. Foi a separação da minha mulher, uma mulher de quem eu gosto, gosto até hoje, não é nenhum segredo e, digamos, não entendi o que aconteceu, por que nos separamos, tudo. Primeiro, eu fui primeiro muito pro lado de buscar terapia, buscar apoio, de profissionais. Nós contratamos, fomos logo numa psicóloga em (...), especializada nisso, e tal; uma baita picareta, assim, pensando bem. Não resolvemos nada, não conseguimos dar a volta, até agora, não sei o que houve direito, mas nós acabamos nos separando. Aí, eu tive uma idéia, (...), então, “vamos reunir de novo os quatro filhos na casa e os dois velhos e vamos ver se nós não criamos aquele clima, se ela não muda de idéia”. Não mudou! Isso era a última chance. Bem, depois disso, nós nos separamos. Foi uma época bem difícil, onde eu me atirei na bicicleta, né, ... “[Henrique, 294-306]

<sup>468</sup> Emílio, 27-29.

traumáticas, pode ser muito longo. Francisca, por exemplo, com 84 anos e órfã aos nove anos, diz que sente ainda hoje a tristeza da morte do pai e da mãe. O pai foi vítima de assalto e sua mãe morreu em consequência de doença. Quando perguntada pelos momentos marcantes, ela afirma:

Os momentos que eu mais marquei, claro que foi a morte dos meus pais. Que a minha mãe morreu dia quatro de novembro; dia dezessete de fevereiro mataram o meu pai. Daí isso foi um choque pra mim, o dia mais triste. Porque, já pensou? Ficar cinco crianças desamparadas. O meu irmão mais velho tinha 15 anos, depois os outros todos eram pequenos. Foram muito marcantes, aí que eu fui pra (.....), tal, como eu já te contei. Foi o momento mais triste, demais, até hoje, eu sinto. [Francisca, 128-133]

Geraldo tem vinte e nove anos e aos dezesseis perdeu o irmão mais velho, que praticou o suicídio em razão do abandono da namorada. Treze anos se passaram e, conforme o que ele relata, a família, até hoje, não conseguiu superar o luto. A mãe e o pai, por exemplo, não conseguem sair de onde moravam porque o filho está sepultado lá, conta Geraldo. As fotos do irmão estão guardadas porque eles não conseguem olhá-las. Também ele, Geraldo, não gosta de ver as fotos do irmão.

E daí, depois daquilo ali, dentro de uns cinco mês, minha mãe e meu pai envelheceram uns quatro, cinco anos. Isso aí, olha, depois daquilo ali ... . Nessa parte, eu queria que o meu pai e a minha mãe viessem embora pra cá, também. Só que eles não conseguiram sair de lá. Meu irmão ta enterrado lá. Daí ela diz que de lá, de perto dele, ela não queria sair. E daí, olha que eu lutei, lutei pra eles vim morar pra cá, todo mundo, mas não tem jeito, lá eles não largam, de lá eles não saem; eles têm a terrinha deles lá, agora. Pra cá, é difícil. Difícil, difícil, trazer eles. Isso aí é até hoje, foto dele sempre, as foto dele tão tudo guardado, não consegue ver as foto dele. Imagine pro pai e pra mãe, pra mim, assim, irmão, não gosto. Quando eu vou pra lá, eu tento desviar das fotos do meu irmão, porque, ta loco. Esse momento aí, foi cruel. [Geraldo, 106-115]

Um sinal de mudança, ligado à passagem “morte”, entre outros, é o que aparece no depoimento de Geraldo quando ele diz: “até os meus dezesseis anos, nós era entre seis irmãos. Daí tava tudo bem com a nossa família e tudo (...)”<sup>469</sup>. Quer dizer, a morte é uma passagem que também implica mudanças na identidade de uma família (antes eles eram seis irmãos, depois são cinco).

A morte sempre causa impacto, mas as mortes prematuras, provocadas por acidentes, por exemplo, são, sobretudo, traumáticas. Os traumas causados pela morte podem se manifestar de muitas maneiras; uma delas é a manifestação física da dor. Assim foi com

---

<sup>469</sup> Geraldo, 46-47.

Liana. Ela, ao lembrar a morte do irmão, por afogamento, diz que, após o enterro, ficou imobilizada por uma contração (se deitada, não podia levantar-se)<sup>470</sup>.

Já foi feita referência, no componente cultural “doença”, aos casos em que a doença, como tempo intermediário entre a vida e a morte, é também um tempo de despedida das pessoas que convivem mais proximamente. E, conforme o depoimento de Henrique, já observado acima, essa pode ser uma experiência salutar. Henrique, como parte de sua experiência, destaca a importância de estar junto com o pai e a mãe na hora da morte.

(...) por uma graça muito especial, o pai faleceu quando eu tava junto e, é, eu acho que isso foi uma coisa especial porque se ele queria alguém que tivesse com ele nesse momento era o filho dele, né. É, isso marcou muito nessa fase do pai. Da mesma forma com a mãe. [Henrique, 252-255]

Vimos acima, no item “vivência religiosa”, que aparece a questão do medo da morte e, conforme o depoimento de Solange, a sua experiência de confronto com a morte a ajudou a encarar tal situação com menos sofrimento. Num outro depoimento, esse aspecto também é trazido à tona. Francisca se reporta à idéia de que ela vai morrer, revelando aceitação da morte. Ela diz, por exemplo, “Eu, agora, estou esperando chegar o dia”<sup>471</sup>. Ela diz isso com muita naturalidade, tanto que numa conversa com a filha, ela manifestou o desejo de quando morrer, ser conduzida ao lugar de onde veio, pois lá ela já tem jazigo. E complementa: “Então, o dia que eu morrer eu já sei pra onde é que eu vou”<sup>472</sup>.

A morte, como outras passagens, é acompanhada de crise, mas, diferentemente das outras passagens, ela gera um sentimento de perda irreparável. A aceitação da morte é um sentimento pertinente ao ser humano, pois sabe-se que a morte é o destino natural de cada ser vivo; ela é parte do ciclo da vida; mas, este não é o caso da morte prematura que, por isso, causa traumas tão profundos. Há situações de morte em que o luto acontece dentro de um tempo ou limite considerado normal. Em outros, porém, como nos casos de mortes traumáticas, o processo é mais demorado e, muitas vezes, prolonga-se pela vida afora. Para Geraldo, por exemplo, a ferida, causada pela morte do irmão, há treze anos, ainda permanece aberta.

---

<sup>470</sup> Liana, 143-147.

<sup>471</sup> Francisca, 207.

<sup>472</sup> Francisca, 113.

### 2.2.11 Tornar-se mãe, tornar-se pai

De dez pessoas entrevistadas, cinco fazem menção à experiência de ter filhos/filhas; uma mulher, casada e não tendo filhos, fala dos filhos que ainda terá. As outras cinco pessoas não falam da experiência de tornar-se pai ou mãe porque não são mães ou pais, mas é interessante observar que Liana, de 54 anos, não sendo mãe, fala do nascimento dos sobrinhos como algo marcante para ela. Francisca, 84 anos, sendo mãe, não menciona especificamente o fato de tornar-se mãe. Pode-se entender isso pelo fato de que a sua fase de vida atual é outra. Ela fala dos netos e bisnetos! Ao todo, há 62/1887 unidades de informações sobre o componente cultural “tornar-se pai, tornar-se mãe”. De todos os componentes culturais, esse é o que apresenta o menor índice por unidades de informações.

O que dizem as pessoas sobre o “tornar-se mãe ou pai”?

O tornar-se mãe ou pai é destacado como uma experiência muito marcante na vida. Trata-se de uma passagem com sinais de mudanças muito concretos. A partir do momento em que os filhos nascem, o dia-a-dia da vida muda radicalmente. Solange e Angélica explicam bem o significado dessa mudança. Considerando o que elas dizem, “tornar-se mãe” implica mudar totalmente o foco de atenção de si para o outro. Solange, por exemplo, deixou de trabalhar fora para dedicar-se ao cuidado dos dois filhos<sup>473</sup> e Angélica diz que a filha é tudo o que ela tem no pensamento:

Eu só penso nela, eu só pensava nela e me marcou muito, assim, me marcou desde o começo até hoje, o que me marca sempre. É difícil de dizer, assim, mas pra mim, no meu, no meu, no caso, no meu pensamento, tudo é ela, se ela ta bem, ta ruim. Eu também fico ruim, se ela ta ruim. Acho que é isso. [Angélica, 47-51]

Pais e mães falam da alegria e da emoção que sentem com o nascimento dos filhos, ao mesmo tempo, eles e elas também falam das responsabilidades que esse novo *status* acarreta. Filhos dão trabalho, mas é compensador. Guilherme diz que sua filha o “fez muito feliz” e lhe “trouxe uma energia muito grande”<sup>474</sup>. Geraldo não tem palavras para definir seu sentimento. Ele diz: “A primeira vez, ser pai a primeira vez, assim, é um dos momentos que mais marca a vida dum pai e duma mãe, a primeira vez, assim. (...). Ela é um brinquedo pra nós, ela é assim, bah.”<sup>475</sup>.

---

<sup>473</sup> Solange, 11-14.

<sup>474</sup> Guilherme, 59-60.

<sup>475</sup> Geraldo, 129-133.

Conforme Solange, pensar na vida antes de ter os filhos, é ver um “vazio muito grande”.

Eu falei antes do nascimento dos meus filhos, né; é uma diferença bem grande, né, na vida da gente; uma alegria muito grande sentir aquele bebezinho ali, né, junto da gente e a responsabilidade, tem que cuidar e ficar, praticamente, o tempo inteiro junto do bebezinho; exige bastante da gente, né, período integral, né, dia e noite, mas muito, muito bom. Até, depois que a gente tem o primeiro filho, às vezes eu comentava com meu marido, “como é que a gente podia viver antes sem ter?”. Que ter um bebezinho em casa, né, a diferença; a diferença que é muito grande né; não dá nem pra imaginar o que é ter uma criança dentro de casa. É muito bom. Dá bastante trabalho, né, filhos dão muito trabalho, mas é uma coisa maravilhosa, né. Sem eles não sei, é um vazio muito grande, né, pensar antes de ter eles é como se fosse um vazio. Ter meus dois filhos foi uma coisa muito boa. [Solange, 106-116]

Outro aspecto ligado ao tema “tornar-se pai e mãe” é trazido por uma das entrevistadas, Angélica. Conforme ela, a gravidez, o nascimento, sobretudo do primeiro filho, implica perdas. E no seu caso, cuja gravidez não foi planejada e aconteceu na sua adolescência, essas “perdas” se tornam ainda mais marcantes. É necessário frisar que toda a entrevista de Angélica gira em torno dessa gravidez, dos conflitos familiares daí decorrentes e das perdas que ela sofreu. São 67/93 unidades de informações para assuntos que envolvem a sua gravidez. Conforme enfatiza Angélica, a gravidez aos dezesseis anos significou, para ela, “largar” a adolescência, “perder toda uma etapa”, “ter que parar os estudos”, “deixar as amizades de lado”. Além de tudo, Angélica experimentou muitos conflitos em casa, com a mãe, em especial, e com o pai e diz que perdeu os seus direitos em casa.

Em torno de três meses, assim, se resumiu essas duas transições, que foi no momento que engravidei e que perdi tudo que eu tinha, que eu tinha de amigos, que eu tinha de companheiros, assim, e depois, da, dos direitos que eu tinha em casa, né. Que daí eu tive que construir os meus direitos dentro da minha casa, né, das minhas coisas, de lutar pelas minhas coisas. (Silêncio) [Angélica, 99-103]<sup>476</sup>

Tornar-se mãe e pai é passar para um *status* totalmente novo (e irrevogável). Como diz Solange: “é uma diferença bem grande, né, na vida da gente”. Exige dedicação, tempo integral, responsabilidade, “mas é muito bom”. Tornar-se mãe e pai é uma passagem na vida que implica mudanças significativas, traz satisfações e alegrias, mas também perdas, como

<sup>476</sup> Detalhes do depoimento de Angélica sobre a sua gravidez, podem ser conferidos no texto que segue: “Também por causa da minha gravidez, né, que foi, tive que largar minha adolescência, né, com dezesseis anos engravidar, perder toda uma etapa, né, na verdade, eu perdi uma etapa, podia tá lá, né, ter feito outras coisas, parei de estudar, né, isso daí também foi; daí eu tive que parar meus estudos, daí pra seguir outro lado, né, deixar, deixar as amizades, no caso, de um lado; que todos, todos saíram, na verdade, saíram de perto, de perto de mim, depois que engravidei; eu perdi todos, então, isso aí foi uma, todo mundo me deixou de lado. Eu fiquei no mundo distante do deles, né. Como eu engravidei, eles podiam sair, se divertir, eu não, eu tinha que ficar em casa, né. Então, isso aí, eu acho que foi uma transição, ter abandonado uma parte, uma parte de um divertimento, né, eu podia sair com elas, podia pra qualquer lugar, né, depois aquilo ali foi abandonado.” [Angélica, 62-71]

acentuou Angélica. No seu caso, a crise da passagem foi acentuada pela não aceitação da sua nova condição, na família e no grupo de amigas. Também aqui se constata uma ênfase numa passagem cuja crise parece não ter sido resolvida satisfatoriamente. Enquanto as demais mães e pais falam da sua experiência de tornar-se mãe ou pai enfatizando a alegria e a satisfação, Angélica enfatiza a sua experiência de perda e frustração.

#### 2.2.12 Sistematização dos resultados

O objetivo desta seção foi estudar as passagens que sobressaem nos relatos das pessoas entrevistadas. Para se chegar a esse resultado, a seção foi organizada de acordo com os dez componentes culturais que foram identificados no conjunto das respostas das pessoas entrevistadas, como temas comuns, mais destacados. Lendo os textos referentes a cada componente cultural, conforme os trechos que foram copiados das respostas de cada pessoa, e interpretando os dados por meio de relações cruzadas, foi possível perceber que as pessoas destacam fatos importantes da sua vida, ressaltando sempre de novo os conflitos ou as crises por elas vividos. Constatou-se que, ao falar das dores, dos sofrimentos, das angústias, assim como também das alegrias, satisfações e realizações, as pessoas entrevistadas estavam, na verdade, descrevendo passagens significativas das suas vidas. Portanto, a partir do estudo minucioso dos componentes culturais chegou-se a passagens relevantes como as que seguem descritas abaixo.

*Saída de casa e ingresso em outro contexto:* a saída de casa para estudar e trabalhar (transferindo-se para outra cidade ou estado), para morar junto ou casar-se implica, tanto para quem sai quanto para quem fica vivenciar um processo emocional novo (novas responsabilidades psicológicas e financeiras, novos papéis familiares e sociais, novos relacionamentos familiares e sociais, reconfigurações familiares). Não há dúvida de que a saída de casa e o ingresso em outro contexto sejam passagens relevantes na vida. Na vida de jovens, a saída de casa marca, em especial, a passagem para a vida adulta. Pais e mães também vivem mudanças em suas vidas com a saída dos filhos. Essa mudança pode lhes trazer um forte sentimento de perda, de “ninho vazio”, depressão, mas também pode ser um momento em que se dão novos rumos para as suas vidas<sup>477</sup>. Quer dizer, uma passagem na vida oscila entre passado e futuro, ontem e hoje, perdas e ganhos, parada e recomeço, morte e vida!

---

<sup>477</sup> CARTER, Betty; MCGOLDRICK, Mônica. As mudanças no ciclo de vida familiar: uma estrutura para a terapia familiar. In: CARTER, Betty; MCGOLDRICK, Mônica (Orgs.). **As mudanças no ciclo de vida familiar**: uma estrutura para a terapia familiar. 2. ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995. p. 21.

*Namoro, noivado, casamento e morar juntos:* conhecidos como passagens tradicionais em diversas sociedades, namoro, noivado e casamento também recebem destaque nos relatos das pessoas entrevistadas, embora o noivado pareça não ser tão relevante. Em seu lugar aparece o “morar juntos”, como uma nova modalidade de união conjugal.

*Gravidez e nascimento:* a gravidez e o nascimento, igualmente vistos como passagens tradicionais, são apontados pelas pessoas entrevistadas como um marco muito importante de suas vidas, em especial quando se trata da primeira gravidez ou do nascimento do primeiro filho ou primeira filha. São passagens rodeadas de expectativas diante do mundo totalmente novo que se abre. As pessoas entrevistadas falam dos sentimentos de alegria e satisfação que as acompanham nessa nova fase da vida, assim como também das responsabilidades e preocupações. Ao contar sobre o nascimento dos filhos, pais e mães deixam transparecer em seus relatos que a partir do nascimento dos filhos, deixa-se um mundo bem diferente para trás e recomeça-se uma nova etapa na vida (fala-se em perdas e ganhos). No relato de uma das entrevistadas, a gravidez na adolescência é destacada como uma passagem cuja crise é redobrada, pois, além de enfrentar as mudanças psicológicas decorrentes da própria gravidez, a jovem necessita elaborar as perdas inerentes à sua adolescência. Por isso, pode-se dizer que as passagens geram graus de ansiedades diferentes.

*Ingresso e conclusão de estudo:* o estudo também é caracterizado por diversos momentos de passagem, tais como, a entrada no mundo do estudo, a retomada aos estudos, os estágios intermediários, mas, sobretudo, a conclusão dos estudos é referida como momento de grande ansiedade, especialmente quando se trata da conclusão final do estudo, pois, aí é também momento de iniciar a carreira profissional. Para os jovens, entra em jogo, por exemplo, a tarefa do reconhecimento do seu estado de adulto, tanto por parte da família, como de outros grupos de relacionamento social, da sua independência e autonomia.

*Ingresso e mudança na vida profissional e desemprego:* no mundo do trabalho, as pessoas entrevistadas apontam para passagens importantes como entrada numa profissão ou primeiro emprego, mudança de emprego e também desemprego. Fala-se da expectativa de iniciar uma carreira profissional, alcançar independência e ser reconhecido como pessoa adulta (Liana, por exemplo, falou da sua ansiedade em conseguir seu primeiro emprego para, finalmente, sair de casa e se libertar do controle do padrasto); mudar de emprego significa, às vezes, abandonar algo e recomeçar coisas novas, como por exemplo, deixar um círculo de amizades para trás e estabelecer novas redes de relacionamentos. Na área do trabalho, o desemprego também pode representar uma passagem muito significativa, visto que a pessoa

muda de condição social (empregado versus desempregado). E essa passagem é acompanhada de grande instabilidade emocional, crises e traumas, a exemplo de Liana que, ao passar pela experiência de perder o emprego, sentiu-se como uma “árvore cortada”.

*Separação conjugal e separação de pai e mãe* (na perspectiva de um filho): a separação conjugal, uma ocorrência cada vez mais presente nos dias atuais, é uma passagem cujo processo traz implicações para a vida não só dos cônjuges que se separam, mas de toda a família, principalmente dos filhos. Os/as filhos/as também enfrentam crises próprias decorrentes da separação de pai e de mãe. Como se referiu Emílio, um entrevistado, ao optar em morar com a mãe, sentiu medo de perder o amor do pai.

*Ingresso em um lar de idosos*: pelo que se percebeu no relato de uma entrevistada, o ingresso em um lar de idosos é uma passagem de elevado grau de ansiedade. Relembrando o relato de Francisca, ao contar sobre o dia em que se transferiu para o lar, afirma: “Foi muito dolorido. (...), aquele dia o meu coração, se é que fica preto, ficou”<sup>478</sup>. Dor e morte são os sentimentos que a marcaram nessa hora, além do medo de abandono que a acompanha no dia a dia.

*Doença e saída para o hospital* conforme o que as pessoas entrevistadas enfatizaram, a enfermidade é uma experiência importante na jornada da vida das pessoas, caracterizando-se como uma passagem significativa, em especial, nas situações em que a pessoa interrompe o ritmo normal cotidiano por causa da doença e se afasta de funções, como o emprego. A crise causada pela doença é intensificada quando a pessoa se vê diante da necessidade de internação hospitalar. A saída para o hospital, portanto, é um momento de elevado grau de estresse emocional.

*Morte*: a morte consta como um dos eventos mais citados entre as passagens da vida, em geral, e também o é para as pessoas entrevistadas. Trata-se de um acontecimento único e irrevogável. É passagem que exige elaboração de perdas, às vezes, muito traumáticas, como nos exemplos trazidos pelas pessoas entrevistadas: suicídio de um jovem (Geraldo), assassinato de pai e morte prematura de mãe (Francisca), morte de irmão por afogamento (Liana), morte prematura de irmã (Henrique).

*Mudança de comunidade religiosa*: como parte da experiência de vida das pessoas entrevistadas a mudança de comunidade religiosa também é identificada como uma passagem significativa para as pessoas. Mudar de comunidade requer das pessoas envolvidas a

---

<sup>478</sup> Francisca, 370-371.

integração em novos grupos com valores eventualmente diferentes, com novo corpo de doutrina e ritos, com novos símbolos de fé, etc. Lidar com tudo isto exige da pessoa equilíbrio emocional para enfrentar situações adversas.

*Iniciação religiosa:* a fase adolescente é, sobretudo, um estágio de crises. Entre as pessoas entrevistadas destaca-se a passagem para a maturidade cristã ou a iniciação religiosa como algo que está relacionado a essa fase.

*Mudança de lugar geográfico e aquisição de casa própria:* entre as situações de vida que se caracterizam como passagens, encontra-se também a mudança de lugar geográfico e a aquisição de casa própria. Ambas situações apontam para uma passagem relacionada à categoria “lugar”. Mudar de lugar geográfico, por exemplo, exige o enfrentamento do novo e desconhecido, o que gera insegurança e expectativas (“outro tipo de vida, outra casa, tem que se adaptar. (...) todo mundo desconhecido, o que a gente vai viver, com quem tu vai conviver”<sup>479</sup>). Mudar para casa própria, como diz uma das entrevistadas, é mudar de *status*, é passar de moradora de aluguel para proprietária! Essa passagem traz consigo um sentimento de libertação e autonomia muito grande (“agora essa parede aqui eu posso pintar ou não pintar”<sup>480</sup>).

Resumindo, as pessoas entrevistadas deixam transparecer em seus relatos passagens muito significativas da vida, algumas das quais são tradicionalmente classificadas como passagens do ciclo da vida e outras comumente não reconhecidas como tal. Nesta pesquisa, portanto, aparecem as seguintes passagens: nascimento, gravidez, namoro, noivado, casamento, iniciação religiosa, morte, ingresso e conclusão de estudo, saída de casa e ingresso em outros contextos, doença, saída para o hospital, morar juntos, separação conjugal, separação de pai e mãe (na perspectiva de um filho), ingresso na vida profissional, mudança de vida profissional e desemprego, ingresso em um lar de idosos, mudança de comunidade religiosa, mudança de lugar e aquisição de casa própria.

É necessário ressaltar que essas são passagens identificadas a partir do que as pessoas relataram de suas experiências, não significando, porém, que essas sejam as únicas passagens existentes na vida das pessoas na atualidade. As passagens que aqui aparecem são importantes para a vida das pessoas entrevistadas. Outras pessoas, com experiências diferentes podem fazer referência a essas ou a outras passagens relevantes da vida. Importa que as passagens são partes da vida, pois a vida humana é cheia de discontinuidades e recomeços. A vida

---

<sup>479</sup> Liana, 159-161.

<sup>480</sup> Liana, 233-234.

humana se caracteriza por um processo rítmico-biológico e social, de nascimento, crescimento e morte e as passagens são inerentes ao ciclo da vida humana. Neste sentido, é interessante ressaltar que estudiosos da área das ciências humanas têm elaborado esquemas referentes ao ciclo da vida tentando estabelecer padrões de um ciclo de vida “normal”<sup>481</sup>. Destaca-se, segundo Hoffman, como estudo de importância maior dessa área, a obra de Erikson sobre os oito estágios de vida individuais<sup>482</sup>. Outras contagens sobre as fases da vida foram propostas pelos pesquisadores, porém jamais se chegou a um consenso sobre um número de estágios, diz Hoffman<sup>483</sup>. Questiona-se, inclusive, até que ponto pode-se falar de um ciclo de vida normal, pois fatores sócio-culturais devem ser considerados nesse estudo<sup>484</sup>. Exemplo disso, assinalam Schneider-Harpprecht e Streck, é que “há uma diferença significativa entre o ciclo de vida de família de classe média e famílias pobres, o que exige que a abordagem de cada fase considere as mudanças no ciclo da vida causadas pela pobreza”<sup>485</sup>. De modo geral, diz Hoffman, “o namoro, o casamento, a chegada dos filhos, a adolescência, a partida dos filhos, o reajustamento do casal, o envelhecimento e o enfrentamento da morte são as maiores categorias”<sup>486</sup> presentes nas fases do ciclo da vida de um indivíduo. Como se percebe, em comparação com as passagens mencionadas na pesquisa social, a maior parte das passagens estudadas, nesta pesquisa, coincide com as principais categorias dos estágios do ciclo da vida, arrolados por Hoffman.

Chama atenção, no contexto da presente pesquisa social, que dentre os componentes culturais identificados no conjunto das respostas das pessoas entrevistadas, “laços familiares” recebe maior destaque. Esse fato é um indicativo para a íntima relação entre família e passagens. Essas são duas dimensões que se entrelaçam. A vivência das passagens está diretamente relacionada à família, pois a família acompanha o indivíduo em sua trajetória de vida e nas mudanças. Nesse sentido, cabe lembrar, conforme Osório, que entre outras, a função psíquica da família é:

servir de continente para as ansiedades existenciais dos seres humanos durante seu processo evolutivo. A superação das chamadas “crises vitais” ao longo do périplo existencial de cada indivíduo é indubitavelmente favorecida por um adequado suporte familiar à desestabilização que tais crises acarretam.<sup>487</sup>

<sup>481</sup> SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph; STRECK, Valburga Schmiedt. **Imagens da família: dinâmica, conflitos e terapia do processo familiar**. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p. 63.

<sup>482</sup> HOFFMAN, Lynn. O ciclo de vida familiar e as mudanças descontínuas. In: CARTER; MCGOLDRICK, 1995, p. 87. ERIKSON, Erik H. **O ciclo de vida completo**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.

<sup>483</sup> HOFFMAN, 1995, p. 88.

<sup>484</sup> SCHNEIDER-HARPPRECHT; STRECK, 1996, p.63-64.

<sup>485</sup> SCHNEIDER-HARPPRECHT; STRECK, 1996, p.64.

<sup>486</sup> HOFFMAN, 1995, p. 88.

<sup>487</sup> OSORIO, 2002, p. 20.

Também é importante assinalar que as passagens têm implicações existenciais não só para o indivíduo, mas para toda a família. A família, às vezes, nega a passagem de um dos seus membros, pois tem dificuldade de “negociar” uma determinada transição, assim como ela aceita, participa e festeja alegremente outra determinada passagem; há situações em que toda a família sofre com perdas ocasionadas por uma passagem. Exemplos: a saída de um jovem de casa pode significar perda não só para quem sai, mas também para quem fica; a conclusão de um curso, no processo de formação, não é só o encerramento de uma etapa importante na vida de um indivíduo, mas também é superação de uma fase de intensa participação da família nesse mesmo processo (inclusive, financeira); a gravidez na adolescência acarreta forte crise para a família a ponto de esta recusar-se a aceitar a filha em sua nova condição (maternidade) ou ao filho (paternidade). O casamento implica, entre outros, um entrelaçamento de famílias, não só dos cônjuges entre si, mas das famílias destes, entre si. Doença, morte, separação conjugal são passagens que envolvem não só o indivíduo que enfrenta tais situações, mas implicam mudanças na vida dos familiares. O desemprego de um membro da família traz implicações para toda a família, exigindo adaptações a uma nova situação, e assim por diante.

A família, portanto, ocupa papel tão central nos processos de passagens, quanto o próprio sujeito que está implicado na transição. Pode-se afirmar que uma passagem significa não só a mudança para outro estágio de vida individual, mas também de vida familiar. Exemplo disso aparece claramente descrito no relato da entrevista dada por Emílio. Tudo mudou na vida de sua família, diz ele, após a separação dos seus pais (o almoço em família, as brincadeiras, os passeios, as comemorações de eventos familiares, como aniversário, por exemplo). Na nova realidade, configurada após a separação dos seus pais, Emílio assume a responsabilidade de ajudar a mãe e faz sua primeira experiência de trabalho, alterando, desta forma, a sua posição de apenas filho dependente.

Foi afirmado acima que as passagens apontadas nessa pesquisa coincidem, em boa medida, com os estágios de vida de um indivíduo. É interessante observar que assim como o indivíduo, também a família possui um ciclo vital, sendo que os dois ciclos coincidem em seus estágios. Conforme Osório, os estágios ou momentos críticos de uma família podem ser resumidos da seguinte forma: “1. Formação do casal para a construção de uma nova família. 2. Nascimento dos filhos. 3. Adolescência dos filhos. 4. Saída dos filhos da casa paterna. 5.

Morte dos avós. 6. Envelhecimento, doença e morte dos pais.”<sup>488</sup> Portanto, a semelhança entre os ciclos de vida do indivíduo e da família é mais um indício de que a passagem de um estágio a outro na vida de uma pessoa não deve ser vista fora do contexto de sua família. Como constatado na pesquisa social, nos exemplos de João Carlos, Geraldo e Angélica, a saída de casa de um jovem envolve toda a família, causando estresse emocional nos que saem e nos que ficam. Conforme João Carlos e Geraldo, a sua saída de casa provocou um intenso diálogo (negociação) entre eles e seus pais e mães. Tanto as pessoas que saem quanto as que ficam necessitam de tempo para adaptar-se à nova situação ou realidade. Afinal, uma família é uma unidade social onde se desenvolvem diferentes tipos de relações (de casal, de filhos e de irmãos, ou seja, de aliança, de filiação e de consangüinidade, respectivamente<sup>489</sup>), onde cada qual assume papéis determinados (papel materno e paterno – de nutrição, proteção e orientação; papel fraterno – de rivalidade, de solidariedade; papel filial – de dependência).

É importante esclarecer que, conforme Osório, os papéis familiares nem sempre correspondem aos personagens que convencionalmente são designados como seus depositários. Por exemplo, o papel fraterno pode, às vezes, ser acoplado ao papel do avô ou da avó que se tornam confidentes de um neto ou neta; o papel nutrício de uma mãe pode ser desempenhado pelo pai ou pela avó<sup>490</sup>. Enfim, “um mesmo membro da família pode assumir, simultaneamente ou em tempos alternados, papéis diferentes”<sup>491</sup>. Portanto, quando há alteração no quadro familiar, provocada pela mudança na vida de um dos seus membros – por exemplo, na saída de casa para estudar, trabalhar, casar ou mesmo pela morte -, todo o grupo familiar é afetado, pois a pessoa, de acordo com o papel desempenhado no grupo, deixa uma lacuna que será ou não preenchida por outra pessoa. De outro lado, ao encontrar-se fora do ambiente familiar e deixar de lado uma função exercida na família, a pessoa que sai também necessita reestruturar a sua identidade e firmar-se diante dos novos grupos nos quais ele se integrará. Por isso, as passagens geram ansiedades existenciais nos indivíduos e nas suas famílias, pois as passagens provocam situações que levam à redefinição de papéis nas relações familiares e fora dela e reestruturação de identidades, e essas situações nem sempre são fáceis de serem encaradas.

---

<sup>488</sup> OSORIO, 2002, p. 22. O autor ressalva que o “ciclo vital da família é algo dinâmico e que não pode estar rigidamente contido num esquema descritivo como os acima referidos”. Como exemplo, ele cita o divórcio, uma ocorrência freqüente hoje em dia, o qual promove alterações significativas no ciclo vital de uma família. OSORIO, 2002, p. 22-23.

<sup>489</sup> OSORIO, 2002, p. 15.

<sup>490</sup> OSORIO, 2002, p. 16. A definição dos papéis familiares (conjugal, parental, fraternal e filial) encontra-se às páginas 16-19.

<sup>491</sup> OSORIO, 2002, p. 19.

Ao relatarem sobre fatos significativos de suas vidas os quais envolvem as passagens, as pessoas entrevistadas sempre apontam para o aspecto da crise gerada pela mudança. Seja na saída de casa para trabalhar ou estudar, seja no ingresso a um lar de idosos, seja na gravidez e no tornar-se mãe e pai, seja no casamento, no ato de “morar juntos” ou na separação conjugal, seja na doença ou na morte, a passagem de uma situação a outra sempre gera inquietação, tensão, angústia, temor, pois uma passagem implica a entrada em um mundo novo e desconhecido; significa encerrar uma etapa e iniciar outra. Diante disso, as pessoas, individualmente ou em família, são assaltadas por sentimentos mesclados de curiosidade e medo pelo que acontecerá. Em meio a isso, surge a pergunta, se existem mecanismos sociais e culturais que ajudam as pessoas a enfrentarem as crises geradas pelas passagens. O que dizem as pessoas entrevistadas a esse respeito?

Assim, tendo em vista o resultado sobre as passagens, obtido nesta parte do segundo capítulo, seguir-se-á perguntando pelos resultados que a pesquisa social qualitativa oferece em relação às ritualizações que acompanham as passagens.

## **2.3 Ritualizações nas passagens: aspectos que se destacam na pesquisa social**

### **2.3.1 Introdução**

Na continuação dos trabalhos, objetiva-se fazer referência aos rituais mencionados pelas pessoas entrevistadas no contexto das passagens por elas vivenciadas ou, na falta deles, ressaltar a importância atribuída a eles.

Tendo como base de orientação o resultado da primeira seção deste segundo capítulo, fez-se uma nova leitura das respostas das pessoas entrevistadas, verificando se há indicação de ritos que acompanham as passagens; nos casos onde eles são identificados, busca-se perceber a função que eles exercem. É importante lembrar que os componentes culturais que aparecem na primeira seção, os quais foram extraídos do conjunto das respostas das pessoas entrevistadas, são padrões a partir dos quais se conseguiu identificar e definir as passagens. Agora, com as passagens definidas, volta-se aos textos das entrevistas em busca de indícios de ritualizações dessas passagens, tentando, por fim, alcançar o objetivo traçado pela pesquisa social qualitativa, que é investigar as passagens e as ritualizações da vida.

Nesta seção não se observará a seqüência hierárquica das passagens, tal como estão organizadas na primeira parte do capítulo.

Tendo a ritualização das passagens como objeto de verificação nesta seção, convém lembrar aspectos relevantes da definição de rito e, mais especificamente, rito de passagem, os quais foram tratados no primeiro capítulo. Conforme Claude Rivière, “os ritos devem ser sempre considerados como conjuntos de condutas individuais ou coletivas, relativamente codificadas, com um suporte corporal (verbal, gestual, ou de postura), com caráter mais ou menos repetitivo e forte carga simbólica para seus atores (...)”<sup>492</sup>. Eles estão presentes no cotidiano da vida, marcando e celebrando momentos especiais e significativos. Ritos de passagem, conforme Van Gennep, são atos cerimoniais que marcam as transições vividas pelo indivíduo ao longo da vida. Eles assinalam as mudanças que acontecem na vida de indivíduos quando estes passam de um estado a outro<sup>493</sup>. Os ritos ajudam as pessoas a vivenciarem, estruturarem ou a organizarem<sup>494</sup> a sua vida diante de um novo momento ou de uma nova etapa a ser cumprida, tendo em vista o contexto social onde elas se encontram inseridas.

### 2.3.2 Ritualização na saída de casa e ingresso em outro contexto

A saída de casa, como já observado anteriormente, é um momento que gera forte estresse emocional familiar. Trata-se de uma passagem que marca, em especial, a fase jovem. Jovens saem da casa dos pais para estudar ou trabalhar ou para formar uma nova unidade familiar através da união conjugal. Nestes casos está em jogo a passagem de uma vida de dependência para uma vida de emancipação da pessoa. Há duas necessidades básicas nessa passagem. É preciso separar-se, de casa, da família e, em alguns casos, do círculo de amizades ou até mesmo do lugar onde se vive. De outro lado, é necessário agregar-se a um novo grupo e adaptar-se a um novo contexto. Insegurança, angústia, medo, expectativa, são sentimentos com os quais as pessoas lidam em tal passagem.

Geraldo conta que sair de casa foi difícil. Ele decidiu ir em busca de emprego numa outra cidade e seus pais lutaram contra essa decisão. Muita conversa foi necessária entre eles até seu pai e sua mãe concordarem. Além de destacar o intenso diálogo com o pai e a mãe, Geraldo não menciona nada a respeito de algo que marcasse a sua saída de casa. Sobre a sua

---

<sup>492</sup> RIVIÈRE, 1997, p. 30. Com base na obra de Rivière, Motta diz que os ritos se encontram nas seitas, igrejas e movimentos, mas também nos ritmos do cotidiano da vida social. Neste sentido, podem ser encontrados microrrituais na vida diária da criança, dos quais ela adquire hábitos e valores e é educada. A ritualidade também pode ser reconhecida nos trotes estudantis e nos grandes espetáculos musicais; ela encontra-se associada à prática do esporte, loterias, caças, espetáculos teatrais, ritos do judiciário e a refeição e apresentação regulada do corpo. Cf. MOTTA, Roberto. Prefácio à edição brasileira. In: RIVIÈRE, 1997, p. 7-10.

<sup>493</sup> GENNEP, 1978, p. 26-27.

<sup>494</sup> Este pensamento está ligado ao sentido etimológico do rito, já mencionado, conforme capítulo um, página 19.

chegada ao novo contexto, ele explica que foi muito importante ser bem recebido pela sua tia, com quem morou por um tempo, e receber dela apoio. Mas, Geraldo conta que não foi fácil chegar e conviver com o tio. Levou tempo até se acostumar, mesmo porque ele não o conhecia até então. Com o passar do tempo, conta ele, o seu tio foi “ficando chato, chato”, queria controlá-lo; então, Geraldo saiu de lá e foi morar com outra tia, até ela também começar a complicar, diz ele. Então ele alugou uma casa para morar sozinho e, em seguida, convidou uns amigos para morarem com ele. Geraldo morou com os amigos até ter sua própria família (filha e companheira) e formar uma nova unidade residencial e familiar.

Conforme João Carlos, a saída de casa para cursar faculdade foi o momento em que ele sentiu mais forte o corte dos laços familiares, pois ele se transferiu para outra região do país e viveria longe de sua família. Na saída, ele abraça o pai, a mãe e os irmãos; “deu vontade de chorar”, diz ele. Enquanto seu pai o levava para a rodoviária, ele ficou um bom trecho em silêncio, refletindo. Ele diz que foi muito dolorido interromper esses laços e sair do seio da família. O abraço da família marcou a sua saída, conta João Carlos. Entretanto, ao chegar à faculdade<sup>495</sup>, seu novo local de moradia, a recepção foi muito fria. Foi-lhe dito “aquí tá sua chave, lá é o seu quarto”<sup>496</sup>. João Carlos enfatiza que o acolhimento, num ambiente novo, desconhecido, é muito importante, pois ajuda a pessoa a encarar a nova realidade com mais firmeza<sup>497</sup>. Além dos gestos calorosos de despedida, na saída de casa, João Carlos menciona algo que lhe foi muito significativo no primeiro semestre na faculdade. Ele afirma:

Chegando na faculdade, o meu apoio fundamental foi o dos colegas que vieram comigo do internato. Pelo menos, no primeiro semestre, a gente se reunia, quase todo dia; íamos no quarto um do outro, conversávamos; era interessante, a gente sempre se reportava pro passado; era importante lembrar aquilo que a gente tinha vivido, falar dos pais, falar dos irmãos, (...). Pra nós era um consolo conversar sobre isso. Esses colegas que vieram foram fundamentais nesse primeiro momento, nesse primeiro semestre de vida, de faculdade. Depois já fui me estruturando mais (...), mas foi importante ter pessoas, que estavam passando por aquele mesmo processo e que, naquele momento, era a minha nova família, os meus amigos. [João Carlos, 280-291]

É possível que João Carlos, assim como seus colegas (novos estudantes), tenham sido apresentados à comunidade acadêmica em algum momento formal, com gestos de acolhimento, mas é interessante observar, conforme o relato de João Carlos, que o processo de ritualização de saída de casa e ingresso num novo contexto não se encerrou com a despedida

<sup>495</sup> “Chegar na faculdade” pra João Carlos significa chegar a um local que, além de ser um ambiente de estudo, também é um lugar de moradia, pois a faculdade à qual ele se refere oferece quartos de locação para alunos que vêm de outras localidades.

<sup>496</sup> João Carlos, 360.

<sup>497</sup> João Carlos, 367-368.

de casa e da família e com a recepção no novo ambiente. João Carlos levou um semestre para, segundo ele, se estruturar, se organizar. Sua experiência mostra que as pessoas que estão vivenciando um processo de mudança necessitam de espaços para se expressarem, elaborarem suas perdas para, então, formularem uma nova identidade (falar de si, da sua história, da sua família, sua saudade e suas expectativas). Nesses espaços, a identificação com outras pessoas, que vivem situações semelhantes, faz brotar um sentimento de *comunhão*, solidariedade, criando novos laços. Reunir-se todo dia, durante um semestre, conversar, falar dos pais, irmãos, talvez até, fazer uma refeição em conjunto. Esse ato de reunir-se, com um grupo de pares, parece indicar para a necessidade de um rito complementar, que complete o processo que inicia com a separação (da família, do estado anterior) e encerra-se com a reagregação (à comunidade acadêmica, ao novo estado). Esse rito identifica-se com o da fase intermediária dos ritos de passagem, o qual Van Gennep chama de ritos de *margem*. No caso de João Carlos, um rito de *margem* foi forjado pelos estudantes que viviam uma mesma situação.

A comunidade do mundo acadêmico, em geral, atribui ao grupo dos novos estudantes o nome de “*novatos*”. É um termo que caracteriza a condição desses estudantes nessa nova comunidade. Os estudantes recém-chegados ainda não conhecem bem as regras do mundo acadêmico e devem se adequar ao novo contexto e ao seu novo papel, o de um estudante universitário, livre e independente e com novas responsabilidades; uma delas é dar conta de suas tarefas, sozinho, sem monitoramento. Por isso, é forte a necessidade, dessas pessoas, de se despedirem do seu passado e da sua condição anterior, de dependência e tutela, e formularem a sua nova identidade. Muitos jovens, ao saírem de casa passam a viver em repúblicas, sobretudo quando ingressam em contextos universitários. Essa é, sem dúvida, uma fase transitória da vida, um tempo para o jovem se formar ou se estruturar na vida profissional e estabelecer relações afetivas e de intimidade. Nessa fase, o jovem deseja autonomia, vida própria e independente e é comum que ele se junte a outros que vivem situações semelhantes. Turner chamou os grupos que surgem no período liminar de *communitas*; formados por pessoas que vivem uma situação de vida em comum, à *margem da sociedade*<sup>498</sup>.

Geraldo também viveu um processo semelhante ao de João Carlos, embora o período de transição vivido por ele fosse mais demorado. Ele saiu da casa dos pais para a casa das tias e daí para uma república, com amigos. Ele também necessitava se separar do seu estado anterior (desprender-se da “*barra da saia da mãe*”, diz ele); porém, as tias e os tios substituíram a autoridade dos pais, ao tentarem controlá-lo. Na realidade, a sua separação de

---

<sup>498</sup> TURNER, 1974, p. 119.

casa não ocorre tão facilmente. Ele tem que lutar para efetuar esse corte; em primeiro lugar, de seu pai e sua mãe e, em segundo lugar, de suas tias e seus tios. Isso acontece quando ele decide morar sozinho. Aí ocorre, de fato, a separação. Semelhantemente a João Carlos, na nova moradia, Geraldo e os amigos formam um grupo de apoio e solidariedade. Ali eles criam um espaço livre e podem elaborar a nova identidade, a de jovens independentes, em busca de auto-sustentação.

Outro exemplo de saída de casa é o de Angélica, porém, sua motivação é outra. Grávida, ela e o namorado decidiram morar juntos. Como visto acima, no item sobre as passagens, a gravidez de Angélica foi motivo de fortes conflitos na família, com o pai e a mãe. Num primeiro momento, em reação à repreensão da mãe à sua gravidez, ela sai de casa, mas por uma pressão do pai, retorna, logo em seguida. Eles a obrigam a ficar em casa, mas sem ter contato com o namorado. Depois de um mês, diz ela, o namorado consegue se aproximar da sua família e conversar com seu pai e sua mãe. Eles combinam que irão morar juntos a partir do momento em que a criança nascesse. Mas, Angélica diz que com seis meses eles se juntaram. Para ela, o “morar com ele” significou uma passagem e um corte com a sua vida anterior. Ela não menciona nenhuma cerimônia especial que marcasse essa passagem, mas acentua o fato de eles planejarem a construção da casa, de colocarem as coisas no lugar e de toda a família se unir em torno da arrumação do lugar de sua nova moradia. Talvez esse também tenha sido um momento em que ela sentiu-se aceita por seu pai e sua mãe em sua nova condição (não mais como apenas filha adolescente, mas como mulher grávida e adulta). Angélica não menciona um rito propriamente dito que tivesse marcado a sua saída de casa para formar uma nova família, a não ser a própria construção da sua nova residência, o envolvimento de todos em torno disso e a mudança para esse espaço. Esse foi, na verdade, o ritual que marcou a sua saída de casa e, ao mesmo tempo, foi isso que simbolizou a sua união conjugal e a formação de um novo núcleo familiar<sup>499</sup>. Van Gennep garante que há diversas situações sociais em que a identidade da passagem se dá através da passagem material, entre outros, a entrada numa casa. Isso acontece, por exemplo, na ocasião do casamento, quando um dos cônjuges ou os dois mudam de residência<sup>500</sup>.

---

<sup>499</sup> Na verdade, a construção da casa de Angélica aconteceu mais recentemente, depois de cinco anos de vida conjunta com o seu parceiro. No início, seus pais, num primeiro momento, dividiram a própria casa em dois compartimentos, ficando um deles para a filha. Mais tarde, Angélica e seu parceiro se transferiram para um lugar aos fundos da casa dos pais. Num outro momento, eles viveram de aluguel, longe da casa dos pais e agora os pais aumentaram o prédio da casa onde moram e fizeram uma moradia para a filha.

<sup>500</sup> GENNEP, 1978, p. 159-160.

Portanto, na situação de saída de casa e no ingresso a um novo contexto, percebe-se uma forte necessidade de as pessoas realizarem ações que representem a separação de um estado anterior e a agregação a uma nova condição social. Porém, como se observa, os ritos que acompanham as pessoas em suas despedidas de casa e no ingresso aos novos contextos parecem insuficientes. Percebe-se uma lacuna, em especial, na fase intermediária, ou seja, não existem ritos de margem que ajudem as pessoas a elaborarem suas perdas e construïrem sua nova identidade. Esse é, efetivamente, um tempo de angústia e crise, pois o jovem tem diante de si um mundo desconhecido o qual precisa enfrentar sozinho. João Carlos apontou para a importância da reunião do grupo de colegas durante o primeiro semestre de faculdade. Quer dizer, à medida que o jovem tem espaços ou grupos que o ajudam a olhar para trás, para sua família, para sua comunidade de origem, para as experiências que deram certo em sua vida, ele vai identificando valores, aprendidos até então, os quais lhe são referenciais importantes diante das novas situações que surgem no seu novo mundo.

Geraldo, por exemplo, afirma que ele vem do interior e não sabe fazer mal a ninguém; tem muita coisa na cidade, diz ele, que gente como ele, lá no interior, não faz. Ao mencionar isso, Geraldo faz referência a valores que ele aprendeu com sua família e com sua gente, do interior. João Carlos conta que aprendeu muitos valores em casa com o pai e que estão presentes em sua vida: ter respeito, ser justo para com os outros, não roubar, não ser falso. Elaborando as perdas, o jovem também percebe o quanto a família ou outros grupos de sua referência anterior, de quem ele se separou, estão presentes em sua vida e o acompanham e que, por isso, a separação não é, definitivamente, uma separação. A separação também pode representar aproximação. Portanto, um rito de saída de casa e ingresso em outro contexto é muito mais do que uma simples despedida e um simples acolhimento ou anúncio de boas vindas. Essas ações são importantes, sim, mas não completam o ciclo necessário de ritualização dessa passagem que inclui separação, margem e agregação e, como enfatizado, é preciso forjar ritos que valorizem, sobretudo, o período de margem ou liminaridade.

Como ficou flagrante, no caso de Angélica, a falta de ritos que a ajudassem a enfrentar a difícil transição da vida de adolescente para a vida de adulta, fez com que ela se apegasse a um rito de passagem material (construção e arrumação da moradia). A entrada numa república de jovens igualmente pode representar uma passagem material e, conseqüentemente, funcionar como rito de agregação. É muito comum, inclusive, os jovens fazerem festas de inauguração de repúblicas ou realizarem o “batismo” de novos integrantes, praticando, assim, ritos de agregação.

### 2.3.3 Ritualização no ingresso em um lar de idosos

O ingresso em uma instituição de cuidado ou um lar de idosos é resultado de um processo que a pessoa enfrenta: a passagem de uma vida autônoma para uma vida de dependência. É momento de se lidar com grandes perdas: deixar para trás a própria casa, os móveis e as coisas pessoais, enfim, abandonar um ambiente familiar e particular. Essa passagem exige não só adaptação a um novo contexto, mas aceitação de um estágio caracterizado como sendo o último da vida. Sem dúvida, é uma transição que gera forte crise existencial.

Francisca, uma das pessoas entrevistadas, que está num lar de idosos há três meses, diz que uma de suas grandes preocupações é morrer ali e ficar abandonada. O abandono é um sentimento que acompanha essas pessoas, mesmo que a família esteja presente, fazendo visitas e acompanhando-as de perto.

Francisca lembra que o dia da sua chegada ao lar não foi fácil. As filhas a levaram ao lar, com todas as suas coisas, arrumaram o seu quarto, mas ela se sentiu muito mal naquele dia, embora não o tivesse demonstrado. Após o jantar, sozinha no quarto, Francisca diz ter chorado e desabafado “até não poder mais”. Visitar as filhas nos finais de semana significa, para Francisca, voltar chorando para o lar. No lar, diz ela, não falta cuidado, atenção e carinho. Todos a tratam bem. Também por parte das filhas, ela recebe o que necessita: visita, remédios, alimentos; mas, ela enfatiza: “não tem agrado que chega”.

No seu dia-a-dia, Francisca se apóia, sobretudo, no rito da oração. Na mudança para o lar, ela levou diversos rosários e imagens sacras; mais tarde, sua neta lhe trouxe o oratório que havia ficado na casa da filha. Sobre o oratório, Francisca conta que o senhor que administra o lar a ajudou a arrumá-lo. Ela informa: “ele arrumou tão bonitinho, e de noite, fico horas lá rezando”<sup>501</sup>. Uma das coisas importantes para Francisca é o seu apego a Deus, pela oração, através dos rosários e imagens sacras. Mesmo que, para ela, a sua estadia ali seja temporária, percebe-se que o fato de o administrador do lar ter arrumado o seu oratório, num aposento da casa, foi um rito de agregação muito especial para Francisca. O seu oratório também serve a outros moradores da casa. Ele não ficou em seu quarto particular, mas num espaço coletivo. Isso mostra que Francisca foi recebida no lar também com o seu modo específico de expressar a fé e de se dirigir a Deus. A separação de casa, das filhas, netos e netas foi difícil, dolorida, com choro, mas, ao menos, Francisca está no lar com algo que para

---

<sup>501</sup> Francisca, 326-327.

ela é muito precioso, ou seja, ela tem seus instrumentos de devoção e um espaço para orar e se consolar.

Na verdade, o administrador do lar soube transformar os instrumentos da devoção particular de Francisca em elementos de agregação dela ao lar. Porém, levando em conta que Francisca espera ansiosamente a sua recuperação e, conseqüentemente, a sua volta à casa da filha, demonstra que ela ainda não aceitou, efetivamente, aquele lugar como seu novo lar e as pessoas de lá como sua nova família. Tudo indica que a separação (do estado anterior) permanece um fato em aberto. Talvez o tempo que Francisca está no novo lar ainda não foi suficiente para que ela aceitasse a sua nova condição, mas isto é um indício de que a separação é um ponto crucial a ser trabalhado nesse tipo de passagem. Aliás, a separação é algo que inicia no lar anterior, com a família. Isso mostra que essa passagem tem espaços diferentes de ritualização. No lar de idosos a ênfase deve estar na agregação. Esses elementos não são suficientes para perceber que, na transição de um lar a outro, deve-se investir em ritos de margem? As visitas da família, nesse sentido, são muito importantes. Francisca acentuou isto. Ela falou, principalmente, das visitas que ela fez às filhas. O trajeto de volta dessas visitas era sempre um momento para ela chorar. Não estaria o choro representando o luto e as perdas de Francisca? Além das visitas, Francisca valoriza muito os momentos em que fica no quarto orando (rosários), cantando (cantando baixinho, diz ela) e ouvindo música.

Como se vê no exemplo de Francisca, a ritualização de ingresso em um lar de idosos também requer atenção especial ao rito de margem, uma fase de luto e de elaboração das perdas e, conseqüentemente, de preparo para aceitar a nova condição. Nesta fase, há que se valorizar elementos da vida individual anterior, que no caso de Francisca pode ser representado pela experiência do oratório, dos rosários, da religiosidade própria, da música (aparelhos para ouvir música) e a relação com a família. Esses elementos podem ser bem aproveitados pelas pessoas que administram tais lares, incorporando-os em ritos de agregação, tal como demonstra a experiência de Francisca com o seu oratório.

#### 2.3.4 Ritualização na união conjugal

A união conjugal, nessa pesquisa, é caracterizada por três situações, a saber, namoro, morar juntos e casamento.

a) Namoro

O namoro é pouco destacado pelas pessoas entrevistadas, mas ele se torna relevante em situações como a de Geraldo. Seu namoro leva à gravidez. A gravidez leva à formação de um núcleo familiar através do “morar juntos”. Neste caso, passar de uma vida independente para uma vida comprometida com outra pessoa e formar uma nova família, passa por três momentos: namoro, gravidez e morar juntos. Essa é uma modalidade muito presente na sociedade atual, que substitui o tradicional ciclo “namoro, noivado e casamento” ou ocorre paralelamente a ele.

Geraldo conta que o namoro começou “meio escondido”. Mas, provavelmente, o pai e a mãe da namorada sabiam, diz Geraldo, apenas não o revelaram. Ao suspeitar que Geraldo poderia estar enganando a filha, o pai da sua namorada resolveu intimá-lo para uma conversa. Imediatamente, Geraldo foi à casa do pai da namorada. Ele conta: “ele me apertou, né, ele disse assim que era pra eu namorar a (...) [a filha] ou essa guria [uma amiga do trabalho], (...). Daí eu peguei, desde aquele dia, eu comecei a namorar a (...) em casa”<sup>502</sup>. A partir da conversa, na casa da namorada, com o futuro sogro, o namoro ficou oficializado. Concluindo, Geraldo diz: “Daí, pra mim, foi uma maravilha, pra mim, começar a namorar ela em casa”<sup>503</sup>. A oficialização do namoro para Geraldo lhe trouxe estabilidade no relacionamento, não só com a namorada, mas também com a família dela. Sem dúvida, foi um rito que ajudou a atenuar as tensões no relacionamento, em especial, com a família da namorada. “Para mim, foi uma maravilha”, diz Geraldo; em outras palavras, ele quer expressar que dali em diante foi tudo bem, tudo tranquilo. No caso de Geraldo, que estava vivendo uma fase de vida instável (em termos de afirmação na vida profissional, adaptação a um novo contexto, saída de casa dos pais, morar com as tias), o namoro, enquanto relacionamento afetivo e afirmação da identidade, também lhe significou estabilidade emocional. Através da oficialização do namoro e a possibilidade de frequentar a casa da namorada, Geraldo vislumbrava uma nova perspectiva de vida familiar, ou seja, ele estava se integrando a uma nova família. Neste caso, o namoro também preenche a função de rito de agregação (ser acolhido numa nova família).

#### b) Morar juntos

Das pessoas entrevistadas que constituíram famílias, ao todo sete, duas não mencionam nenhum ato de oficialização da união matrimonial, seja civil ou religioso. Uma delas é Geraldo, que, como vimos, destaca a oficialização do namoro como momento significativo, seguido de gravidez. Ele vive com a filha e a mulher, mas não descreve nenhum

---

<sup>502</sup> Geraldo, 81-84.

<sup>503</sup> Geraldo, 85-86.

rito de passagem para a sua união matrimonial. Para Angélica, a gravidez foi o impulso para “morar junto” com o pai da criança. Ao tomar conhecimento da gravidez de Angélica, os pais a proibiram de encontrar-se com o namorado. Depois de um mês, no entanto, ele se aproxima da família de Angélica. Então, eles conversam, acertam as coisas e combinam morar juntos depois que a criança nascesse. Entretanto, com seis meses eles passam a viver juntos. Como Geraldo, também Angélica não menciona um ato de oficialização de união matrimonial.

### c) Casamento

Cinco, das dez pessoas entrevistadas, são casadas oficialmente e passaram pelo rito tradicional do casamento civil e religioso. Eles mencionam que esse foi um ritual importante, que marcou a sua transição de solteiro para casado. Janete lamenta que seu pai, por motivo de doença, não esteve presente no dia do seu casamento. Para ela, o casamento é um rito de separação, em especial da mãe. No início de vida matrimonial, diz Janete, quando visitava a mãe, ao se despedir, tinha muita vontade de chorar; parecia que nunca mais ia ver a mãe. Para Solange, o ritual do casamento religioso foi muito significativo. Ela dá um destaque especial à bênção dada pelo pastor. Ela diz o seguinte:

(...) aquela “bênção”, né, que o pastor dá; acho que é, até eu acho que deveria de acontecer mais vezes, eu sempre digo pro meu marido que esse ritual, assim do casamento, aquela bênção, é uma coisa tão gostosa, né; eu acho que a gente deveria fazer isso mais vezes. [Solange, 325-328]

Ao enfatizar o desejo de ter mais ritualizações na vida matrimonial e receber a “bênção” mais vezes, Solange lembra que o aniversário de vinte e cinco anos de casamento (Bodas de Prata) é uma boa oportunidade de o casal receber a bênção divina, mas o seu desejo é que essa bênção aconteça mais frequentemente e não só nessas datas especiais.

Francisca, ao relembrar fatos marcantes da sua vida, também destaca a fase do seu namoro, noivado e casamento. Dentre as pessoas entrevistadas, ela representa a geração mais antiga, sendo uma das que passou pelo tradicional rito de casamento ou, como se costuma dizer, “casamento à moda antiga”. Eis, a seguir, a descrição que ela faz do rito do seu casamento.

(...) eu conheci meu esposo, namorei, namorei. Um dia, ele comentou, “vamos noivar?”, “vamos se casar?”, “vamos!”. Daí, vamos, ta, ele foi fazer pergunta, assim, pedir licença pro meu irmão. “Quer casar-se comigo?” Daí, marcamos o prazo. Casei. Mas, antes do casamento, eu perguntei pra ele aonde que eu ia morar, porque eu já tava, assim, enjoada de morar em diversas casas, mas aí ele disse, “nós vamos morar com a minha mãe”, porque a mãe dele era viúva, e eu disse, “gostaria de ter uma casa”, “não, lá vai ser tu, a dona da casa, tu vai morar com a mãe, porque ela ta velha e, bem, não tem quem faz o trabalho da casa”. Daí, eu já vi que tava perdida [risos]. Fui. Daí marcamos o prazo, foi aquela festa de casamento e tal; daí, no dia

do casamento eu já fui pra lá, de manhã fomos pra lá. Daí chegamos por lá, foi aquela festa, tinha bastante gente em casa, me esperando [risos] e eu bem encabalada. [Francisca, 38-49]

Algo que chama atenção no processo do casamento, destacado pelas pessoas entrevistadas e relacionado ao rito que acontece em torno dessa passagem, é a menção da casa ou moradia do novo casal. Francisca, por exemplo, quando o marido a pede em casamento, pergunta a ele “onde vamos morar”? Para Angélica, uma das marcas de sua passagem para a vida de casada foi a construção da sua própria casa. Janete diz que ela e seu noivo se uniram na compra do terreno e construção da casa. “Quem casa, quer casa”, diz o ditado popular. A casa, a moradia do novo casal é, sem dúvida, um dos símbolos centrais do casamento. A casa marca o início de uma nova fase, de um novo *status*. Em muitos casos, a construção da casa ou a compra de um apartamento dá início ao processo de casamento. Nos rituais religiosos de bênção matrimonial pouca atenção é dada a esse elemento de passagem material, embora a bênção ou inauguração de um novo lar seja expectativa de muitas famílias.

Enquanto a tradicional seqüência namoro-noivado-casamento se conserva como modalidade ritual que marca a união conjugal de uma parte significativa das pessoas entrevistadas, ao seu lado se configura outra seqüência, a saber, namoro-gravidez-morar juntos. E para essa modalidade nenhuma ritualização, além da organização de uma moradia para a nova família, foi descrita como significativa. Em conversa informal com a mãe de Angélica obtive a informação de que, após cinco anos passados, Angélica ainda conserva o sonho de casar-se oficialmente, no civil e no religioso. Isso mostra que não houve uma ritualização que marcasse satisfatoriamente a sua união conjugal.

### 2.3.5 Ritualização na gravidez e no nascimento

As pessoas entrevistadas que se tornaram pais e mães (ao todo seis) mencionam o nascimento de filhos ou filhas ou a gravidez como algo marcante em suas vidas. Elas destacam a mudança que esse evento acarretou para elas. Ter filhos ou filhas, além da alegria e satisfação que traz, também implica perdas. Em alguns casos, a mulher abandona ou adia a atividade profissional, assim como o estudo. A mudança no ritmo diário do casal exige adaptações. Nas situações de gravidez na adolescência, a crise é dupla. Aos conflitos próprios da adolescência, acrescentam-se os da gravidez, e não raro, geram-se fortes atritos entre filhos pais e mães.

Mesmo que o nascimento dos filhos implique fortes mudanças na vida de um casal e provoque inseguranças diante do novo momento a ser enfrentado, percebe-se, pelo depoimento das pessoas entrevistadas, que as crises relacionadas a essa mudança são menos impactantes para uns e mais fortes para outras. Por exemplo, Guilherme relata que o nascimento da filha foi muito esperado. Ele destaca o fato de que, além dele e da esposa, avôs e avós também se reuniram em torno da filha esperada, a única neta, do lado paterno. Ele menciona o rito do batismo da filha como um momento especial em que a família se uniu para festejar o nascimento. Solange conta que no nascimento do segundo filho ela deixou o trabalho fora de casa para dedicar-se exclusivamente ao cuidado dos filhos, mas isso foi uma opção dela e do marido. Para ela, um bebezinho exige tempo integral e no seu entender foi mais importante dedicar-se à maternidade. Como Guilherme, ela também ressalta o batismo das crianças, assinalando o fato de que, pelo batismo, a criança está mais próxima de Deus e é mais abençoada.

Guilherme e Solange, assim como Henrique e Francisca, vivenciaram mudanças que marcam a vida adulta - tais como namoro e casamento -, com ritualizações reconhecidamente tradicionais. Essas ritualizações, suficientes ou não, mais significativas para uns e menos para outros, assinalam fases e mudanças importantes da vida das pessoas e, desta forma, pode-se dizer, ajudam a tornar menos impactantes as novas mudanças que irão se apresentar mais adiante, como, por exemplo, tornar-se pai e mãe.

As crises decorrentes das mudanças de estado ou condição social, na falta de ritos, podem se prolongar e tornar mais sofrida uma passagem. Isso se demonstrou na experiência de Angélica que teve medo de contar em casa sobre a sua gravidez e manteve o assunto em segredo. Tentou o aborto; escondeu a barriga, viveu um tempo de isolamento, sofreu o abandono das amigas. Ao invés de viver a gravidez como tempo gradativo de despedida do seu estado anterior, de adolescente, ela representou um corte muito forte com o seu passado, um rompimento brusco e violento, pode-se dizer.

Diante dessa mudança em sua vida e da necessidade de elaborar a sua nova identidade, Angélica se agarra ao rito do Chá-de-fraldas que ela mesma organizou. Foi no colégio e todos os colegas participaram, “menos elas, que eram minhas amigas desde, desde que vim morar aqui, desde meus cinco anos”<sup>504</sup>, enfatiza ela. É interessante notar que o Chá-de-fraldas, normalmente, é organizado pela melhor amiga da mulher grávida. Neste caso, na omissão e ausência das amigas, a própria Angélica trata de preencher o vazio no qual ela se

---

<sup>504</sup> Angélica, 45-47.

encontra e se apega ao único rito que lhe resta. Desta forma, o rito do Chá-de-fraldas foi a forma que Angélica encontrou para afirmar a sua nova identidade num grupo social de sua referência e obter ajuda para realizar a difícil travessia. Através dos e das colegas de turma do colégio ela recebe o atestado de reconhecimento social, o de uma jovem que se prepara para a difícil tarefa de ser mãe. Sua família falhou, suas amigas falharam, mas outro grupo surge para ajudar Angélica a lidar com as crises da sua mudança. Aí se vê a importância e o papel do grupo social nos ritos de transições ou passagens.

Angélica também destaca como uma parte muito significativa da sua gravidez o fato de ela ter arrumado tudo para a sua filha. Isso indica que arrumar as roupas do bebê, o quarto, o berço, assim como o preparo para o parto através dos exames pré-natal, são ações significativas que marcam o período que antecede ao nascimento. São ações que também ajudam a pessoa a se despedir da condição anterior e preparar-se para o próximo estágio. Ao mesmo tempo em que a futura mãe prepara as roupas do bebê ela também se prepara emocionalmente para ser mãe. A mesma função têm os cursos de preparação para o parto e primeiros cuidados do bebê, onde futuros pais e futuras mães aprendem a dar banho no bebê, trocar fraldas, segurar o bebê, entre outros.

No caso de Guilherme e Solange, o tornar-se pai e mãe aconteceu dentro de um clima de festa: diálogo, preparo, espera e envolvimento da família, inclusive avós. Angélica ficou sozinha num momento de grande crise. A sua mudança para a vida adulta é forçada pela gravidez e os grupos de apoio mais próximos a ela, família e amigas, falharam no momento em que ela mais necessitou. Com o uso de recursos rituais existentes e reconhecidos pelo seu mundo cultural, no caso o Chá-de-fraldas, Angélica tem a possibilidade de ritualizar a sua gravidez e, assim, amenizar os impactos da crise vivenciada.

### 2.3.6 Ritualização no ingresso e na conclusão do estudo

Como visto acima, o estudo é um tema muito presente no depoimento das pessoas entrevistadas. Ele marca, em especial, um estágio da vida, mas também acompanha as pessoas ao longo da vida, assinalando outras etapas de formação. O estudo, enquanto atividade que prepara a pessoa para alcançar uma profissão, é um estágio preliminar da vida profissional e adulta, mas como atividade que especializa um profissional ou aperfeiçoa uma profissão, ele funciona como estágio intermediário à atividade profissional ou acontece paralelamente a ela. Evidentemente, há fases mais marcantes no estudo do que outras. Por exemplo, o final do

ensino médio e a entrada na universidade. Esta é uma fase que coincide com o fim da adolescência e início da juventude<sup>505</sup>. Nesta fase, estão em jogo elementos muito importantes da identidade, sendo a vocação ou escolha da atividade profissional um fato dos mais estressantes para o jovem e sua família. Como já referido acima, esse é também, para muitos, o momento marcante da saída de casa e busca de autonomia.

De acordo com as pessoas entrevistadas, é possível destacar alguns momentos-chaves dentro do estudo que assinalam essa etapa marcante da vida, período esse no qual a pessoa é preparada para entrar no mundo adulto através da profissionalização. São os exames de entrada em cursos (de nível médio, supletivo e superior), sendo o vestibular o mais dramático, pela forte concorrência que ele representa, em especial, nas universidades federais; são os exames finais dos cursos, principalmente nas graduações e, finalmente, as formaturas, como festas solenes que marcam a conclusão e o coroamento de fases importantes do estudo. Também os estágios representam momentos especiais dentro do estudo, pois ajudam o estudante a se defrontar com o mundo do trabalho.

Exames e vestibulares possuem características de ritos de margem, pois situam-se entre um mundo e outro, entre uma condição social e outra (passagem do ensino fundamental para o médio, do médio para curso superior, por exemplo). Apenas com o resultado de um exame e de um vestibular, e após a matrícula e entrada em determinado curso ou universidade, a pessoa, de fato, recebe seu novo *status*, como por exemplo, o de estudante universitário. João Carlos, por exemplo, diz que ter passado no vestibular foi um indício de que uma nova fase estava iniciando em sua vida. Daí ele fez as malas e saiu definitivamente de casa (seus pais moram no interior e para fazer faculdade ele muda-se para outra cidade).

As provas, exames, bem como a preparação para o vestibular, possuem semelhanças às provas a que são submetidos os neófitos nos ritos de iniciação das sociedades que Van Gennep denominou “semicivilizadas”. Essas iniciações são realizadas longe do grupo social geral, em cabanas, nas florestas, por exemplo, e nesses rituais de iniciações há forte ênfase no aprendizado. O cursinho, como preparação para o vestibular, é um típico exemplo de rito de iniciação da sociedade moderna e pós-moderna ocidental. É um tempo de preparação, de

---

<sup>505</sup> As classificações das idades são complexas. Conforme Griffa e Moreno, a idade de 18 a 25 anos é distinguida como juventude ou segunda adolescência e 25 a 30 anos eles identificam como vida adulta jovem ou precoce. GRIFA, Maria Cristina; MORENO, José Eduardo. **Chaves para a psicologia do desenvolvimento**, tomo 2: adolescência, vida adulta, velhice. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 75. Conforme Teixeira França, pelo Estatuto da Criança e do Adolescente, a puberdade e o fim da adolescência vai de 12 a 19 anos. FRANÇA, Maria Ignez Teixeira. Ritos de passagem: como é difícil virar adulto. **Planeta**, edição 403, ano 33, abril, p. 78-82, 2006. p. 80.

estudo intensivo que, aliás, é encarado pelos estudantes, e por seus familiares, como uma época de muito sacrifício, pois muitos deles se privam, neste período, de festas, de férias, e de outros programas da vida dos jovens, e se dedicam exclusivamente ao estudo para o vestibular. O rapaz que passa no vestibular logo é reconhecido pela raspagem da cabeça, ação típica de um rito de passagem, conforme Van Gennep. Além da marca física, os termos “novato” e “calouro” simbolizam a situação daqueles que entram na universidade e o trote, em muitos locais, ainda é um rito marcante nesta fase.

A finalização de um curso, qualquer que seja o nível, é marcada pela formatura. Contudo, a formatura que acontece no final do curso universitário é a mais relevante, pois ela também coincide com o fim da juventude e entrada para a maturidade. É momento de o jovem não só despedir-se de colegas, professores e da sua condição de estudante, mas, sobretudo, é deparar-se com um novo e estranho *status*, o de adulto, sendo a colocação profissional e início de carreira uma das principais preocupações. O rito de formatura é um dos mais lembrados pelas pessoas entrevistadas, talvez porque, além de preencher a função de ritualização da conclusão de um curso, ele também coroa solenemente a passagem da juventude para a maturidade. É interessante observar que, em geral, os rituais de formaturas são longos, com algumas partes mais solenes e outras mais festivas e menos formais. Em muitos casos as etapas até se dividem em dias diferentes. Isso demonstra o quanto a ritualização dessa passagem é dramática, pois, afinal de contas, não é fácil encerrar uma etapa da vida, como a da juventude, e iniciar outra, como a da vida adulta, ou despedir-se de uma condição tão familiar e assumir outra tão desconhecida.

João Carlos destaca a formatura do ensino médio e saída do internato como a mais emocionante que ele viveu. Ele diz assim:

No internato, também, foi muito,..., no dia da formatura, assim, foi a mais emocionante que eu já tenho vivido, pois lá, como eu era interno, a gente convivia 24 horas com os colegas da turma, então, de repente .... No dia da formatura a gente chorava bastante, a gente tinha necessidade de ficar se abraçando e dizer assim: “ai, tudo de bom contigo, escreve, liga, né!” [João Carlos, 379-383]

Francisca discorre longamente sobre as formaturas de suas filhas, genros e netos. Ela até lembra (e repete) as palavras ditas pelo diretor do curso no momento da colação de grau (“confirmo sua vocação”) e conclui, dizendo: “Mas aquilo, pra mim, foi muito emocionante, foi muito feliz, era uma emoção feliz!”.

É importante enfatizar que o estudo, com suas diversas fases, seja marcado por rituais, a exemplo do vestibular, do trote e da formatura. Tais ritos parecem substituir os

antigos ritos de iniciação. Hoje, as crianças, desde tenra idade, iniciam a jornada escolar e vivenciam passagens de um grau a outro, sendo cada grau, geralmente, marcado por formaturas. Escolas e universidades são, portanto, espaços privilegiados para a promoção de ritos de passagem e, nesse sentido, enquanto instituições que lidam intensivamente com esses grupos num período tão extenso, elas poderiam assumir o objetivo de ajudar crianças, adolescentes e jovens a enfrentarem as crises decorrentes de suas faixas etárias. Para tanto, faz-se necessário um debate multidisciplinar nessas instâncias educativas com o objetivo de orientar a criação de ritos que respondam às reais necessidades desses grupos na sociedade atual.

### 2.3.7 Ritualização no ingresso ao mundo do trabalho

Constatou-se na pesquisa social que as pessoas entrevistadas, ao fazerem referência ao trabalho, apontam para questões como: primeiras experiências de trabalho, vocação profissional, promoção dentro do setor de trabalho e também saída do trabalho e ingresso em um novo trabalho. Essas referências ressaltam momentos significativos de mudança na vida pessoal. Qualquer que seja a situação, por tratar-se de um momento novo e diferente, a mudança gera expectativas, tensões, alegrias e também conflitos.

Liana, por exemplo, ao encaminhar-se para o estágio de professora, para um lugar totalmente novo, fala de suas expectativas: como chegar lá? Como são as pessoas de lá? Em que casa ficará? Como será a família? Como vai ser o relacionamento? Como será a escola? E os alunos, sua turma? Irá conseguir realizar um bom estágio? Ao tomar o ônibus e partir para o seu local de estágio, Liana diz que sentiu-se totalmente perdida, mas, para sua alegria, chegando ao local, ela é recebida, ainda na rodoviária, por uma professora que, inclusive, tinha estudado na mesma instituição que ela. Como se vê, a tensão da chegada a um novo lugar é aliviada mediante a recepção dada por alguém do lugar e do grupo social ao qual Liana iria se integrar. Sem dúvida, reconhece-se aí um gesto de um rito de agregação. Não há novidade nesse gesto de acolhida, pois ele, normalmente, é repetido em situações como esta. Dar as boas-vindas a alguém é um gesto muito comum, mas a iniciativa do grupo da escola, onde Liana estava se integrando, ao planejar uma recepção de boas vindas, na própria rodoviária, demonstra que os ritos podem ajudar a criar solidariedade entre as pessoas num momento de fragilidade e insegurança.

A partir do que descrevem as pessoas entrevistadas e do que se conhece do mundo do trabalho, a entrada para esse setor da vida social é assinalada por certas regras e requisitos pré-estabelecidos, tais como: procura de vagas, envio de currículo, espera de seleção, chamado para entrevista, entrevista, resultado da seleção, anúncio do resultado para as pessoas aprovadas, apresentação das pessoas ao local de trabalho, exames médicos, encaminhamento de documentação para a efetivação do contrato empregatício, contrato de trabalho, encaminhamento da carteira de trabalho (documento símbolo da pessoa empregada), início do trabalho (primeiro dia!), apresentação aos colegas, conhecimento das tarefas a serem realizadas. Esse é um esquema básico de ingresso ao trabalho, o qual é conhecido e seguido por qualquer pessoa que deseja empregar-se; por isso e pelas características que tal esquema apresenta, pode ser chamado de rito de ingresso ao mundo do trabalho. É possível identificar esse conjunto de ações como um rito, pois trata-se de ações que envolvem um ou mais indivíduos, é repetitivo, seguindo sempre o mesmo esquema, possui símbolos e gestos determinados, tipo de linguagem específico, perguntas e respostas, papéis definidos. O ambiente de reunião das pessoas que se apresentam para concorrer a uma vaga de emprego e o desenvolvimento das ações ali ocorridas também contêm elementos típicos e comuns a outros locais. São eles: chegar, cumprimentar, apresentar-se à recepção, fazer perguntas e receber respostas alusivas ao momento, receber informações, sentar, esperar, olhar com desconfiança e curiosidade para as outras candidatas ou candidatos, conversar sobre as expectativas, quem sabe, sobre as dificuldades de empregar-se ou, simplesmente, silenciar-se.

Levando em conta o esquema dos ritos de passagem, pode-se reconhecer nas ações do rito de ingresso ao mundo do trabalho elementos de separação, margem e agregação. Procurar vagas, enviar currículo e esperar por seleção, ser selecionada e ser chamada para entrevista são características de transição ou margem; ser aprovada e ser chamada para se apresentar e encaminhar a documentação para o contrato, fazer exames médicos e assinar contrato de trabalho, indicam separação; primeiro dia de trabalho, apresentação aos colegas de trabalho, conhecer o local de trabalho e as funções, iniciar o trabalho, são ações de agregação.

Esse esquema de rito de ingresso ao mundo do trabalho pode ser percebido no relato de Janete. Porém, Janete, após ingressar no seu novo emprego, mudou de setor dentro da própria instituição onde atuava. Ao relatar essa experiência, ela faz referência a uma questão muito importante do rito. Vejamos.

Janete fazia faxina em residências particulares, mas procurava um emprego fixo. Tomando conhecimento de uma vaga em serviços gerais, numa determinada instituição, ela

enviou seu currículo. Aguardou e foi chamada para uma entrevista. Ela se apresentou no dia marcado. Conversando com uma das candidatas, Janete soube que ela já tinha experiência em lugares como aquele. Fez a entrevista e foi para casa pensando que, diante de concorrentes com mais experiência, suas chances seriam mínimas. À tarde retornou para uma nova etapa da entrevista. Na certeza de que fizera tudo direitinho, foi para casa aguardar. Continuou em sua rotina, com suas faxinas diárias. Para sua alegria, ela foi selecionada e chamada para se apresentar ao local de trabalho. Apresentou-se, fez todos os exames solicitados e começou a trabalhar. Passado algum tempo, Janete foi convidada por uma das coordenadoras da instituição a mudar de setor, ou seja, sair dos serviços gerais e passar para o atendimento gerontológico. Janete confessa: “Na hora, assim, me deu aquele choque. Pensei, “mas eu?” “E será que eu vou conseguir?”<sup>506</sup>. Conta que a sua passagem de um setor a outro foi muito difícil porque ela não recebeu apoio das suas colegas, nem da chefe, do setor onde estava trabalhando. Suas colegas se revoltaram contra ela, pois, segundo Janete, elas sempre desejaram fazer essa mudança e concluíram que Janete havia articulado, silenciosamente, a sua promoção. Após um tempo de negociação entre os setores, Janete, finalmente transferiu-se de área. Mas, nessa transição, conta Janete, muitas perguntas e dúvidas a acompanhavam, como por exemplo, “se eu não fizer a coisa certa, será que vou voltar pro meu lugar”<sup>507</sup>. Certo dia, a coordenadora lhe deu o seu novo uniforme e lhe disse que começaria no dia seguinte. Ao dirigir-se ao seu novo local de trabalho, no primeiro dia, o coração batia diferente, mas ao chegar e ver a alegria das novas colegas, aí tudo mudou. Ela foi saudada pelas colegas, que diziam: “seja bem-vinda”, “nós realmente te queríamos aqui”. Janete diz que isso foi realmente diferente do que aconteceu no setor anterior. De lá ela saiu triste, sem, ao menos, conversar com as colegas.

Ao ressaltar a alegria das colegas do novo setor, em contraposição à tristeza provocada pelo desprezo das colegas do antigo setor de trabalho, Janete, na verdade, está apontando para um elemento muito importante do rito, o celebrativo, o festivo ou comemorativo; em outros termos, trata-se do aspecto transcendental contido no rito. Esse aspecto, aliás, assinala uma das funções relevantes do rito: revelar simbolicamente o oculto, apontar para o mistério ou para uma realidade diferente da que se apresenta, confirmar valores. Por exemplo, o abraço de “boas-vindas” ou a frase “nós realmente te queríamos aqui” são gestos e palavras que revêdam uma infinidade de coisas, tais como, amizade, solidariedade, respeito, dignidade, justiça; são palavras e gestos que apontam para um mundo

---

<sup>506</sup> Janete, 372-373.

<sup>507</sup> Janete, 628-629.

onde as relações entre as pessoas são diferentes; elas dizem que a realidade da vida pode ser outra. O mesmo pode-se dizer da experiência de Liana, que foi bem recebida na rodoviária, no seu ingresso a uma escola. A falta de um rito de despedida entre as colegas do antigo setor deixou um vazio que, aos poucos, com o tempo, talvez até seja preenchido, mas, possivelmente, com seqüelas e mágoas não resolvidas.

Portanto, não basta observar friamente um rito com seus passos e regras. As pessoas são partes do rito; elas são as protagonistas principais. É em função delas que o rito é executado. Assim, há que se levar em conta a dimensão subjetiva do rito como um aspecto subjacente. A dimensão subjetiva do rito, por sua vez, está intimamente relacionada ao social. É a necessidade da pessoa de ser aceita e reconhecida socialmente, em sua nova condição, que está em jogo. Dito de outra forma, aceitar uma pessoa e reconhecê-la em seu novo *status* é alegrar-se com ela, é festejar!

### 2.3.8 Ritualização na separação de casal e na separação de pai e mãe

A questão da separação de casal, trazida à tona na pesquisa social por duas pessoas, de dez entrevistadas, é tratada sob pontos de vista diferentes, a de um filho que sofre com a separação do pai e da mãe e a de um marido que se separa da mulher. Segue, em primeiro lugar, a descrição da experiência do filho e, depois, a do marido. No fim, verificar-se-á se há pontos em comum.

a) Emílio, um rapaz de 16 anos, mostra, em seu depoimento, o quanto a separação de seus pais o afeta. Ele descreve a vida familiar antes e depois da separação de seus pais e aponta para diversas perdas. São perdas, em especial, no nível da convivência familiar. São elas: sair juntos, divertir-se juntos, brincar juntos, comemorar o aniversário juntos, comemorar o Dia dos Pais juntos, comemorar o Natal e Ano Novo juntos, fazer férias juntos e também almoçar e jantar todos juntos. Emílio lembra tanto os eventos que unem a família no dia-a-dia, tais como almoçar e jantar juntos, quanto os que marcam datas e momentos especiais. É digno de nota que Emílio, ao destacar as suas perdas, menciona justamente os ritos que marcam a vida familiar, ou seja, ele assinala aqueles momentos, os quais são ritualizados, que conferem sentido à vida, ao dia-a-dia. Todos os momentos e os eventos que ele realça podem ser chamados de ritos familiares, porque unem e reúnem a família em torno de momentos e datas especiais da vida e, entre esses ritos, encontram-se também ritos de passagem, como, por exemplo, o aniversário e o Dia dos Pais.

Também vale a pena registrar que, ao falar do processo de separação do pai e da mãe, Emílio menciona um ato de reunião da família. Ele conta que o pai e a mãe, tendo se decidido pela separação, reuniram os filhos, sentaram ao redor da mesa e contaram a eles sobre a decisão que haviam tomado. Após isso, vieram a mudança de casa (Emílio e a mãe ficam juntos, numa moradia e o pai noutra) e a separação de bens. Por meio de advogado, a mãe conseguiu que o pai dividisse tudo certinho, explica Emílio. Ao discorrer sobre a nova fase de vida, Emílio volta a lembrar eventos e datas especiais. Ele diz que todo final de ano o pai o leva para um lugar que eles gostam, mas o Natal ele passa com a mãe. Entretanto, lamenta que o pai e a mãe não festejem juntos o seu aniversário. A partir dessa opinião de Emílio, é possível dizer que eventos de passagens, enquanto ritualizados, são boas oportunidades para pais, mães e filhos, em situação de separação, buscarem uma convivência harmoniosa. Pais e mães separados podem se orientar por essa experiência de Emílio.

b) Henrique, com 56 anos, depois de trinta anos de casado, enfrenta a separação da sua mulher. Segundo ele, foi sua mulher quem tomou a iniciativa e afirma: “uma mulher de quem eu gosto, gosto até hoje, (...), não entendi o que aconteceu, por que nos separamos”<sup>508</sup>. Henrique conta que, ao instalar-se a crise no casamento, a primeira providência do casal foi procurar apoio de profissionais da área psicoterápica, mas isso não ajudou. Eles acabaram se separando e ele não entendeu bem o que houve. Mesmo com a separação já consumada diante do juiz, Henrique fez mais uma tentativa de reconciliação. A separação oficial saiu e no mês seguinte, o casal completaria trinta anos de casados. Na ocasião, Henrique reuniu todos os filhos e tentou se aproximar da mulher novamente<sup>509</sup>. Mesmo tendo acontecido a separação, eles comemoraram os trinta anos de casados. Então, estando todos ali reunidos, Henrique perguntou para a mulher: “ ‘escuta, ..., o que tu acha?’. ‘Não, não tem volta’. Então tá”<sup>510</sup>. Diante daquele “não”, Henrique entendeu que aquela tinha sido a última chance e que, a partir dali, a separação era definitiva. Ele entende que não foi a separação diante do juiz que valeu, de fato, mas o “não” definitivo dela, na reunião da família, que marcou a separação.

Nota-se que, tanto na experiência de Emílio quanto na de Henrique, a reunião da família é destacada como um elemento de junção antes da separação definitiva.

A experiência de Henrique na separação de sua mulher mostra um fato curioso. Por que a separação oficial, legal, não significou a separação definitiva? É interessante observar

---

<sup>508</sup> Henrique, 295-296.

<sup>509</sup> Henrique, 301-305.

<sup>510</sup> Henrique, 310-311.

que Henrique criou uma situação semelhante àquela que tradicionalmente ocorre no momento do casamento (um grupo social está reunido para a cerimônia, há um clima especial, há testemunhas, pergunta e resposta são feitas ao casal) para, então, definir ou não a separação do casal. A separação tem etapas. Tudo indica que a etapa da separação diante da família, ou do grupo social mais importante para o casal em separação, seja uma das principais. O casamento, a união do casal, também foi um processo de várias etapas. Por que não fazer o caminho inverso na hora da separação?

### 2.3.9 Ritualização na doença

A doença é uma realidade que ameaça a vida. Ela representa uma desorganização da estrutura de vida do ser humano, afetando a pessoa não só fisicamente, mas também psicologicamente. A doença é um acontecimento que sacode a vida, alerta para o perigo que rodeia a pessoa, por isso, desestrutura e causa inquietação, desordena o ritmo regular diário e gera insegurança. Como já constatado nessa pesquisa, esse estado de insegurança é aumentado nos casos em que a doença está muito próxima à realidade da morte, ou seja, quando uma pessoa é acometida por uma doença que ameaça muito concretamente a vida ou que põe o indivíduo em estado de dependência total ou parcial. Dependendo do caso, a pessoa é tirada do seu ambiente familiar e ritmo cotidiano e submetida a tratamentos em hospitais ou é transferida para instituições ou casas de cuidado. Não só a pessoa doente sofre alteração no seu estado de vida, mas a família também é afetada quando há pessoas doentes em seu meio e, conforme os casos, toda a rotina familiar é modificada.

No caso das pessoas entrevistadas, cabe perguntar pelo modo como elas lidam com essa passagem e se elas apontam para algum tipo de rito que acompanha as pessoas em situações de doença.

Henrique, por exemplo, traz à memória o acompanhamento sistemático dado primeiro ao pai e, posteriormente, à mãe, quando, em idade avançada, encontram-se doentes. Janete também discorre, em seu depoimento, sobre a doença do pai e fala da dedicação dela e dos irmãos para ajudá-lo. Além disso, ela menciona a cirurgia a que ela se submeteu, ainda recentemente. Francisca conta sobre a sua doença, da filha e a de um irmão que recentemente sofreu um AVC, além de lembrar a doença que precedeu à morte do marido.

Henrique manifesta sua convicção a respeito da importância das visitas que diariamente fazia ao pai, internado numa instituição de cuidado a pessoas idosas e, em época

posterior, do revezamento que a família fazia para acompanhar a mãe debilitada, em casa. Estar junto com o pai e, posteriormente, com a mãe, na doença que precedeu a morte deles, foi gratificante e até uma forma de despedida, diz Henrique.

Francisca, vivendo num lar de pessoas idosas, frisa que se apóia na oração para se aliviar das angústias que lhe sobrevêm. Em seu quarto, diariamente, utilizando-se de diversos rosários, ela ora, intercedendo, entre outros, pela cura da sua própria doença, assim como pela cura da filha. De acordo com a necessidade da pessoa para quem ela ora, ela usa um rosário específico; além dos rosários, ela também se utiliza do seu oratório, localizado num espaço coletivo do lar de idosos. A oração é uma forma de ela manter acesa a esperança da cura e, ao mesmo tempo, de retorno ao lar da família. Na oração, Francisca encontra apoio e força para resistir à nova realidade que se lhe apresenta: estar doente e impossibilitada de viver sozinha; de afastar-se do lar da família e viver num lar de pessoas idosas. Francisca sabe que, no atual momento, ela não tem como mudar sua situação e que é necessário aceitar e esperar pacientemente. Neste sentido, a oração é uma forma de ela sobreviver dentro de uma realidade adversa. Pela oração, ela se apóia numa força superior, que transcende a realidade presente.

Janete também se apoiou na oração como meio de preparação para uma cirurgia. Após a realização de diversos exames, um possível diagnóstico de câncer lhe causou medo. Ela se lembrou do pai, da sua morte e de tudo o que ele sofreu por causa do câncer. Quando soube da necessidade de cirurgia, as primeiras noites foram de insônia. Então, ela e o marido iniciaram um processo de oração e, aos poucos, Janete foi se acalmando e se enchendo de confiança. Além da oração, Janete destaca a importância do apoio que recebeu dos colegas de trabalho. Ao sair para o hospital, os e as colegas de trabalho lhe deram um abraço de despedida; das pessoas que não estavam na despedida, ela recebeu bilhetes com mensagens de encorajamento, os quais ela ainda mantém guardados. Também da família, sobretudo da mãe, ela recebeu o cuidado e acompanhamento necessários. Tudo isso lhe foi de grande ajuda num momento de muita fragilidade e insegurança, conta Janete.

A experiência de Janete aponta para a importância de um rito que assinale a ida para o hospital. O rito assumido pelos colegas de trabalho de Janete, o qual inclui palavras, gestos e símbolos, ao mesmo tempo em que representa a solidariedade de um grupo social de sua referência, marca uma fase importante dos ritos de passagem, a separação. Ao encaminhar-se para o hospital, a pessoa sai de um mundo conhecido e familiar para entrar num ambiente totalmente estranho, inclusive com linguagem e vestes próprias (a linguagem médica é

diferente da comum, os uniformes são específicos, os aparelhos de uso médico não são de uso comum, a rotina hospitalar é diferente e assim por diante). Entrar num hospital é entrar num espaço de domínios estranhos. Na verdade, o tempo de estadia num hospital para o doente é um tempo de transição, margem ou liminaridade. Não se vive num hospital, apenas se passa por ele. E essa passagem é rodeada de perigos. Para uns ela representa a cura, para outros, a morte. Por isso, a entrada num hospital é atormentada pelo medo. Henrique, ao lidar com o pai em sua fase terminal, descobriu que havia um trato entre ele e a mãe de, caso acontecesse algo com um deles, deixá-lo (ou deixá-la) morrer em casa. Esse parece ser um medo peculiar às pessoas de idade avançada, o de morrer abandonado num hospital, longe de casa e dos seus, presos a aparelhos. Francisca também manifestou medo de morrer abandonada no lar de idosos. Nestes casos, não se trata de medo da morte, mas de abandono na morte. Tudo indica que na doença, em termos de ritos de passagem, o momento mais importante é o da separação da pessoa do seu ambiente e a entrada num hospital tendo em vista os perigos que tal fato representa. Nenhuma das pessoas acentuou a saída do hospital ou reagregação ao ambiente da família ou do trabalho como algo que lhes fosse sumamente relevante. É possível que gestos e palavras especiais sejam dirigidos à pessoa quando ela novamente é incorporada ao seu meio, porém, é a ida para o hospital o momento existencialmente mais crítico. Das experiências mencionadas, vale registrar a oração, em casa, com a família, e as palavras de encorajamento, de amigos e colegas de trabalho, como recursos rituais relevantes tanto para a preparação e ida para um hospital quanto para manter-se em tratamento.

### 2.3.10 Ritualização na morte

O assunto “morte” é trazido pela maioria das pessoas entrevistadas como uma questão íntima, algo com que elas já lidaram, principalmente, no círculo familiar. Ao falarem da morte de algum familiar, as pessoas entrevistadas expressam sentimentos seus, tais como: perda, dor, sofrimento, abandono, inconformidade, inquietação, medo, despedida. Para algumas pessoas, muitos desses sentimentos fazem-se novamente presentes, no momento da entrevista, ao recontar sobre a morte de seu ser querido.

De acordo com o relato das pessoas entrevistadas, a experiência de morte com que a maioria delas se defrontou, aponta para diferentes aspectos.

Conforme Henrique, o tempo de acompanhamento ao pai e à mãe na doença, foi muito significativo. Esse tempo, segundo ele, foi uma fase de despedida, mesmo não sendo

consciente. Janete também acompanhou por longo tempo o seu pai na doença. Ela dá mais destaque a esse tempo de acompanhamento ao pai na doença que antecedeu a morte do que propriamente à fase de morte, sepultamento e luto. Nestes casos, a doença grave dá tempo às pessoas de se despedirem de seus entes queridos e de se prepararem para a realidade que as espera. Muitas vezes, esse tempo é também oportunidade de encaminhar questões pendentes, seja no nível das relações, seja em questões de bens familiares. Pode-se dizer que, desta forma, já se inicia a fase da separação, a qual é parte dos ritos de morte.

Na verdade, a preparação para a morte e o espaço para a despedida em vida são fatos raros. Muitas são as mortes inesperadas e muitos são os casos em que as pessoas, na hora da morte estão encerradas em hospitais e cercadas de aparelhos e de pessoas desconhecidas. E devido a uma cultura que não permite falar da morte com naturalidade, muitas são as situações em que a hora final é enfrentada no silêncio e na intimidade individual. Como foi observado acima<sup>511</sup>, não é o medo da morte que mais atemoriza as pessoas, mas o medo do abandono na morte, o de morrer só, abandonada num hospital, num lar de idosos, longe de casa e da família. O mesmo abandono pode acontecer em casa, quando a família não acompanha a pessoa em seu momento de profunda angústia. Neste sentido, faltam ritos que amparem as pessoas na hora da morte, seja em casa ou num hospital. Ritos são como pontes e em situações de morte, os ritos funcionam como pontes sobre o abismo; a falta deles pode tornar a travessia muito penosa, transformando a vida numa peregrinação por caminhos áridos.

Mas, mesmo que os ritos acompanhem as pessoas nas passagens, parece que eles nem sempre preenchem a função fundamental de ajudar as pessoas em momentos de angústia existencial. Por exemplo, Liana diz que o velório do seu irmão foi rápido e o caixão não pôde ser aberto, pois devido à morte por afogamento, o corpo demorou a ser encontrado e liberado. Liana conta que após o enterro, ela ficou imobilizada, teve contração muscular e foi medicada. Se o velório foi rápido, que espaços Liana teve para externar a sua dor? Ela e o irmão se davam muito bem, como ela diz, eram “muito afinadinhos”. Será que Liana teve tempo suficiente para despedir-se do irmão a quem amava? Segundo Liana, o que a ajudou nessa fase de sofrimento foi a conversa que teve com um pastor. Nesse encontro, ela pode falar da sua raiva de Deus e da sua inconformidade com a morte do irmão. É possível que a falta de tempo e de espaço no velório e enterro tenha sido preenchida com a conversa pastoral e apoiado Liana em seu processo de luto. Mas, e no caso de Geraldo, que, ao falar sobre a

---

<sup>511</sup> Cf. acima, página 148.

morte do irmão na entrevista, ainda parece carregar o peso da perda? Os seus sentimentos de dor e inconformidade ainda parecem não ter encontrado espaços suficientes para se manifestarem e se transformarem. Geraldo, em seu depoimento, conta da morte do irmão e da dor que ela representa para ele e sua família, mas ele não menciona nada sobre os ritos que os acompanharam. Se após treze anos, a dor da morte do irmão ainda angustia, se os sinais da presença do irmão ainda fazem sofrer, significa que o luto ainda não foi encerrado e que o irmão, ou filho, ainda não foi totalmente entregue à morte. Para a família, o sentido da morte do irmão permanece incógnito.

Parece que os rituais de morte, da cultura contemporânea do contexto ocidental, são insuficientes para completar o ciclo desse rito de passagem. Verifica-se, em especial, uma insuficiência de ritos de luto. As pessoas ficam entregues à própria dor na esperança de que o tempo resolva tudo. Pouco se fala em luto, não há sinais visíveis para o luto. Em casos de sepultamento, e não incineração do corpo, ainda resta o cemitério como lugar de cultivar uma relação com a pessoa falecida. O cemitério, enquanto presença materializada de um ser querido, torna-se o único espaço, socialmente reconhecido, para elaborar o luto, assim como de cultivo da memória daqueles que jamais serão esquecidos. Francisca, por exemplo, conta que há pouco tempo seu irmão faleceu. Na ocasião, ela queria ir ao sepultamento, mas as filhas não a deixaram, pois ela não podia caminhar e estava fraca para viajar; ela diz que chorava todo dia. Completado um mês, ela implorou novamente à filha que a levasse para a cidade onde viviam seus familiares e onde seu irmão encontrava-se sepultado. Ela, então, foi ao cemitério, também visitou a sua cunhada (esposa do irmão falecido) e voltou para casa. E aí, tudo estava bem, conclui Francisca.

É importante lembrar que, segundo Van Gennep, nas cerimônias funerárias, os ritos de margem são mais acentuados do que os de separação<sup>512</sup>. O luto é um estado de margem, mas como se percebe, uma fase tão relevante dentro dos ritos fúnebres tornou-se esvaziada de rituais e, desta forma, as pessoas ficam abandonadas em suas angústias e dores.

### 2.3.11 Ritualização de ingresso à nova comunidade religiosa

Dentre as passagens identificadas acima, destaca-se, na experiência de duas das pessoas entrevistadas, a mudança de comunidade religiosa. Para uma delas esta mudança é fruto de uma decisão pessoal. É o que afirma Janete: “é uma decisão que eu tomei”. Muitas

---

<sup>512</sup> GENNEP, 1978, p. 126.

vezes as pessoas a questionam, dizendo: “ah, porque tu anda assim”, “porque tu pensa assim”, “porque tu fala assim”. Mas, Janete diz que se sente bem, fazendo o que faz. Percebe-se que a mudança de comunidade religiosa é assinalada, em especial, pela maneira de Janete se vestir, falar e agir. O corpo e o comportamento de Janete falam, exprimem e explicam; ou seja, a identidade religiosa dela é marcada por sinais exteriores. Esses sinais, ao mesmo tempo, representam a identidade religiosa dela no mundo que a rodeia, representam a separação de Janete do seu mundo religioso anterior, assim como a agregação ao novo grupo, pois, por meio de sinais comuns, Janete é reconhecida pelos demais membros da mesma congregação religiosa. Isso demonstra quão forte são os sinais simbólicos num mundo de diversidade cultural e religiosa. Portanto, no caso de Janete, o rito de passagem que marca a mudança de comunidade religiosa é fortemente caracterizado por sinais visíveis através de veste e comportamento pessoal. É interessante notar que esses sinais simbólicos, além de identificar a pessoa com a sua comunidade religiosa, também assinalam a separação com o mundo social circundante, ou seja, são símbolos rituais que separam e agregam simultaneamente.

Outro caso de mudança de comunidade religiosa é relatado por Solange. Sua motivação para mudar de comunidade religiosa é o casamento. O casamento religioso foi realizado na comunidade de fé do marido e, desta forma, Solange assume a mesma confessionalidade dele. Os dois filhos também foram batizados nessa mesma comunidade.

É interessante, no entanto, perceber o caminho percorrido por Solange nessa sua mudança de comunidade religiosa. Ela entra numa nova comunidade pelo rito do casamento. Mas, na prática, Solange ainda se sente pertencente à sua antiga comunidade religiosa e continua participando das suas atividades. Na verdade, ela não assumiu a nova comunidade como sua. Só com o tempo, diz ela, à medida que leva os filhos para a comunidade onde eles foram batizados e ela participa dos cultos, conhece melhor a nova comunidade, Solange passa a gostar e a assumir a comunidade do marido também como sua. Quer dizer, o rito do casamento não foi suficiente para agregar Solange à nova comunidade. O rito do casamento assinalou a separação da antiga comunidade, mas, mesmo assim, Solange voltou para o seu antigo ninho. Vários anos se passaram até ela sentir-se realmente participante e membro da nova comunidade. Faltou algo?

Considerando as três fases do rito de passagem, percebe-se que num processo de mudança de comunidade, a fase de agregação é de fundamental importância. Aos poucos, Solange se sente integrante da sua nova comunidade.

A pergunta que se levanta, neste contexto, é se o rito do casamento também deva ser utilizado para marcar a mudança de comunidade religiosa. Por que mesclar ritos que possuem acentos e expectativas tão diferentes? Mesmo que o rito de casamento assinala a separação da antiga comunidade, seria de fundamental importância investir num rito de agregação à comunidade, num momento especial, independente do rito de casamento. E como a própria Solange indica, conhecer a nova comunidade, os seus grupos, aprender os crelos, familiarizar-se com o culto, saber como é a dinâmica de funcionamento da comunidade, são tarefas que podem ser parte do rito de margem ou transição. De acordo com Van Gennep, o “aprendizado” é uma característica dos ritos de margem. É para isto que a experiência de Solange também indica. É importante dar tempo e espaço para que as pessoas que integram uma nova comunidade conheçam o corpo para o qual elas estão se integrando. Neste caso, o rito de casamento até pode servir como rito de separação da antiga comunidade religiosa, mas, além desse, é necessário investir muito mais em ritos de margem e de agregação.

#### 2.3.12 Ritualização na iniciação religiosa

Quatro pessoas, de dez entrevistadas, mencionam o rito da confirmação ou crisma como algo que lhes foi significativo. A confirmação ou crisma é um rito da igreja cristã e, originalmente, está ligada à iniciação à vida cristã, cujo núcleo é o batismo.

Segundo a compreensão de igrejas do protestantismo histórico, a confirmação é uma resposta consciente do jovem à dádiva da fé recebida no batismo quando criança. Para tanto, as comunidades cristãs organizam cursos que visam à educação dos jovens na fé cristã. Esse curso acontece, em geral, entre 11 e 15 anos e pode variar de um a três anos, de acordo com os costumes próprios de cada comunidade ou confissão religiosa, culminando com o culto de confirmação. Após o período de preparação e ensino sobre os fundamentos da fé cristã, os jovens cristãos são apresentados à comunidade, reunida em culto, e fazem a confissão pública e pessoal da fé, recebem a imposição de mãos, selando, desta forma, um compromisso com a comunidade cristã. Com a confirmação o jovem assume participação responsável na vida comunitária e torna-se membro ativo, podendo assumir atividades e serviços de cargos na comunidade (participante das assembleias, padrinho ou madrinha no batismo, testemunha em bênçãos matrimoniais, contribuinte financeiro, liderança de grupos, integrante do presbitério, são alguns exemplos).

O rito da confirmação, portanto, é interpretado como um ato que encerra uma das etapas mais relevantes da formação cristã a qual acontece durante a fase adolescente<sup>513</sup>. Por tudo isso, a confirmação sela a passagem para a maturidade cristã, uma mudança de *status* muito significativa dentro da comunidade; mas além de assinalar uma mudança na vida cristã, a confirmação, em alguns contextos, também é interpretada como um importante rito de passagem da adolescência. Na IECLB, por exemplo, nas comunidades rurais tradicionais, a confirmação marca uma passagem não só religiosa como também social. Por exemplo, um jovem ou uma jovem confirmada pode ir a bailes, namorar e casar.

A partir do relato de algumas das pessoas que acentuam a confirmação como algo especial para elas, é possível perceber a relevância de tal rito pelos aspectos simbólicos e rituais aí presentes. Por exemplo:

Para João Carlos, o culto da confirmação foi muito significativo. Ele usa expressões como “aquela cena” e “aquela emoção” para qualificar esse dia que lhe foi tão marcante. O relato de João Carlos sobre o ritual da confirmação é cheio de detalhes. Ele descreve várias cenas. Uma delas se refere ao ambiente da família. Ele conta que na manhã do dia de sua confirmação, sua mãe entrou em seu quarto com um livro de oração nas mãos e disse: “ ‘você vai se confirmar, você vai participar da Ceia, e, então, toda vez que você vai pra Ceia, agora, você vai fazer essas orações’ ”<sup>514</sup>. E, então, a mãe lhe mostrou as páginas do livro, indicando as orações específicas para a Ceia. João diz que aquele gesto da mãe lhe revelou que, naquele momento, algo estava mudando. Foi um momento “tão diferente” e “tão estranho”, e, ao mesmo tempo, “muito bonito”, diz ele. Esse gesto da mãe lhe ficou gravado na memória. Outra cena que ele descreve diz respeito ao culto de confirmação na igreja da sua comunidade. No dia, ele acorda cedo, meio nervoso. Aos poucos chegam os padrinhos e todos juntos vão ao culto. O culto inicia com a procissão de entrada do grupo de confirmandos, enquanto a comunidade se levanta e canta, recebendo-os. Aquele foi um momento solene e especial, conta ele. Outro momento especial foi o da bênção e imposição de mãos, dados pelo pastor, a cada jovem. Esse gesto significou muito para João Carlos. Ele expressa: “era como

---

<sup>513</sup> Essa visão é apenas uma interpretação da confirmação. Reflexões recentes interpretam a confirmação não como ato que encerra a educação na fé, mas como um período específico de educação cristã para adolescentes ou como uma parte do processo de educação continuada que se estende por toda a vida. Neste caso, a confirmação não tem o sentido de confirmar o batismo, mas de recordar o batismo. Nessa interpretação, o batismo é compreendido como um rito único que inclui a imposição de mãos e unção sobre a fronte (parte que originalmente pertencia ao batismo, mas que se despreendeu, tornando-se um ato litúrgico, e sacramental, independente).

<sup>514</sup> João Carlos, 338-339.

se eu tivesse, naquele momento, um contato diretamente com Deus, assim, fisicamente”<sup>515</sup>. Após o culto, a família de João se reuniu com os padrinhos e madrinhas, tios e tias, em casa, para um almoço festivo. João Carlos também conta sobre os preparativos para esse dia. Ele destaca tanto os preparativos na família quanto os na comunidade. Em casa, seu pai e sua mãe começaram a falar em fazer uma festa, a primeira de sua vida, em convidar padrinhos e madrinhas, tios e tias, comprar a roupa da confirmação. O preparo foi algo especial, diz ele. E na comunidade, tinha o momento de enfeitar a igreja, com flores, e deixá-la bem bonita. Tudo isso trouxe muita satisfação a João Carlos. Como parte da confirmação, João Carlos também conta sobre a trajetória do ensino confirmatório, de dois ou três anos de preparação, encontro, para aprender o Catecismo Menor, aprender textos bíblicos e temas da fé cristã. No final, eles tinham que prestar uma espécie de exame diante da comunidade.

Como João Carlos, Solange e Liana também destacam elementos significativos desse ritual, que para elas também foi muito marcante. No dizer de Solange, essa etapa de sua vida foi uma “preparação para entrar na vida religiosa”<sup>516</sup>. Tanto Liana quanto Solange acentuam a fase do ensinamento, ou catequese, como um elemento desse processo. Para Solange, a catequese, com duração de dois anos, foi o lugar onde ela mais aprendeu sobre religião, pois, em casa, sua mãe lhe ensinara apenas a rezar. Foi uma época em que ela aprendeu a “ir à missa” com mais regularidade. Liana, que foi quatro anos no ensino confirmatório, destaca os preparativos para o dia da confirmação: comprar vestido, sapatos e preparar a festa, convidar padrinhos e madrinhas. No dia da confirmação choveu e ela foi carregada no colo para não molhar os sapatos e sujar o vestido. Depois do culto, a festa em família. Foi tudo muito bonito, diz Liana.

O rito de confirmação, conforme a experiência descrita por essas pessoas, leva em conta as fases fundamentais do rito de passagem. O ensino confirmatório, também denominado catequese, é uma característica bem própria da fase liminar ou ritos de margem. Como em todo rito de iniciação, a aprendizagem, acompanhada de rica simbologia e gestos rituais, é uma marca singular da liminaridade. O ensino confirmatório ou a catequese representam esta fase, a qual é concluída mediante o exame na comunidade. Essa apresentação dos candidatos à comunidade, mediante exame, já é uma espécie de agregação, a qual é completada com o culto de confirmação. O culto de confirmação está cheio de ações que visam a agregação: os jovens entram em procissão e a comunidade os acolhe se

---

<sup>515</sup> João Carlos, 72-73.

<sup>516</sup> Solange, 307.

levantando e cantando, a participação na Ceia é um dos mais ricos sinais de agregação e, por fim, a festa em família.

A confirmação foi o único rito mencionado pelas pessoas entrevistadas como ato marcante na idade adolescente. A ênfase nesse rito pode estar indicando duas questões. Ou a fase adolescente carece de rituais ou os rituais existentes não preenchem as reais necessidades dos jovens e de suas famílias numa fase tão marcada por transformações bio-psico-sociais. Como visto, a confirmação, enquanto rito de passagem, é plena de sentido, com ritos que marcam a separação, margem e agregação, além de possuir elementos simbólicos significativos ao ato em questão. Observou-se acima que a confirmação é um rito de caráter religioso e não deve ser confundido com o rito de puberdade, mas o fato de muitos o confundirem com um rito de puberdade indica uma carência de ritos nessa fase da vida.

### 2.3.13 Sistematização dos resultados

Esta terceira seção do capítulo dois foi iniciada com base nas passagens identificadas na pesquisa social a partir da interpretação que se fez dos dez componentes culturais extraídos das respostas das pessoas entrevistadas. Estudando minuciosamente os dez componentes culturais, foi possível perceber no relato das pessoas pesquisadas quais passagens foram relevantes na sua trajetória de vida e o quanto as passagens estão imbricadas na vida das pessoas, trazendo alegria e satisfação, mas também angústia e tensão existencial. Tendo sido identificadas as passagens, o objetivo desta seção foi verificar se há rituais acompanhando ou não as passagens, quais rituais são mencionados e qual a sua importância, chegando-se ao resultado que segue:

#### **Há ritos que acompanham as passagens.**

Pode-se dizer que batismo, confirmação ou crisma, namoro, casamento e funerais são rituais da sociedade tradicional que continuam acompanhando as pessoas em passagens relevantes como nascimento, iniciação religiosa, união conjugal e morte. Chama atenção que esses ritos são, em sua maioria, ritos tradicionais da igreja cristã. Além dos ritos religiosos, não se verificou ritos da sociedade civil para essas passagens entre as pessoas entrevistadas, ressaltando-se que o casamento, em geral, seja acompanhado de um rito civil. E conforme o caso relatado por Geraldo, mostra-se a necessidade e uma tentativa de ritualização do namoro. Geraldo foi “intimado” pelo pai de sua namorada para conversar sobre as suas reais intenções em relação ao namoro. Após a conversa com o pai, Geraldo sentiu-se autorizado a namorar a

filha “em casa”. Antes, diz ele, eles namoravam “meio escondidos”. Depois, conclui, “tinha liberdade” com a namorada<sup>517</sup>. Vêem-se aí resquícios do tempo em que o namoro, como passo que precedia o noivado e o casamento, era controlado pela família, especialmente por parte da família da moça<sup>518</sup>. O namoro continua sendo, nos tempos atuais, uma instituição que regula relacionamentos que visam a união conjugal, embora, de acordo com as mudanças culturais que marcam a sociedade contemporânea, o namoro tenha hoje regras diferentes das de cinco décadas atrás, por exemplo<sup>519</sup>.

Foi visto acima a intrínseca relação entre a família e as passagens, sendo que uma função psíquica da família é dar suporte aos seus membros nas ansiedades existenciais. Em relação ao namoro, no exemplo de Geraldo, coube ao pai da namorada o papel de articular um rito de oficialização do namoro. Pode-se dizer, a partir desse exemplo, que, assim como a família é um suporte importante para os seus membros durante as passagens, ela também tem papel crucial na promoção de ritos no âmbito da família. Nesse sentido, é importante frisar, em primeiro lugar, que é fundamental a família perceber e aceitar que seus membros estão vivenciando mudanças significativas em suas vidas; em segundo lugar, é importante a família entender que ela pode ajudar os seus membros a vivenciarem as transições através de ritos. Evidentemente, a família não está sozinha nesta tarefa e não precisa inventar ritos; ela se vale de elementos rituais presentes na cultura, na religião, por exemplo. Em suma, a família é uma agência social promotora de ritos de passagens. Ela é a primeira a prestar auxílio aos seus membros em momentos existencialmente sensíveis. Cabe lembrar o caso de Janete que, diante da necessidade de realizar uma cirurgia, uniu-se com o marido em orações diárias, durante vários dias, para se preparar e enfrentar o medo que a assalava<sup>520</sup>. Neste caso, a sua experiência religiosa lhe favoreceu.

Conforme constatado acima<sup>521</sup>, assim como o ciclo de vida de um indivíduo é semelhante ao ciclo de vida da família e, conseqüentemente, a passagem na vida de um

<sup>517</sup> Geraldo, 74-87.

<sup>518</sup> Sobre as regras do namoro à antiga conferir a obra: AZEVEDO, Thales de. **O cotidiano e seus ritos: praia, namoro e ciclos da vida**. Recife: Editora Massangana, 2004. p. 69-246.

<sup>519</sup> De acordo com Tessari, “O namoro da atualidade é mais aberto, as pessoas dormem juntas, viajam juntas, conversam muito e este convívio propicia um conhecimento mútuo muito mais profundo o que pode levar a casamentos mais estáveis.” Enquanto isso, na década de 50, do século passado, os casais não podiam ficar a sós, a não ser após o casamento, diz Tessari. De modo geral, afirma a autora, as pessoas hoje pensam em casar-se à medida que o namoro evolui, mas existem casos, sobretudo de pessoas divorciadas que preferem namorar, porém sem o objetivo de casar. TESSARI, Olga Inês. **Namoro atual**: entrevista para o Jornal Rudge Ramos, mai/05. Disponível em: <<http://ajudaemocional.tripod.com/rep/id129.html>>. Acesso em 26 fev. 2008.

<sup>520</sup> Cf. acima, página 147.

<sup>521</sup> Conforme item 2.2.12.

indivíduo é também passagem na vida da família, um rito de passagem não é só vivido pelo indivíduo, mas por toda a sua família. Segundo Friedman, a ciência social convencionou

colocar o foco primário na cultura que proporciona os ritos ou nos indivíduos que estão sendo passados para um novo estágio em seu ciclo de vida. O papel da família em tais ocasiões tendia a ser visto como secundário, como ocupando uma posição intermediária entre os membros individuais a serem passados e a sociedade. Dessa perspectiva, a família participa nos costumes proporcionados por uma cultura como uma maneira de ajudar seus membros a assumirem sua nova posição naquela cultura.<sup>522</sup>

Entretanto, a sua experiência, diz Friedman, é de que a família atua não como intermediária, mas como força primária nos ritos de passagem, pois é ela, e não a cultura, que determina a qualidade emocional dessas ocasiões, assim como, é ela que acaba determinando quais os ritos a serem cumpridos. Friedman afirma que, “tão central é o papel do processo familiar nos ritos de passagem, que provavelmente seria correto dizer que a família é que está fazendo a transição para um novo estágio de vida naquele momento, em vez de algum ‘membro identificado’ posto em evidência durante a ocasião”<sup>523</sup>. A visão desse autor sobre o papel crucial da família nos ritos de passagem reforça, portanto, a conclusão a que se chegou nesta pesquisa social sobre a relação intrínseca entre família e ritos de passagem<sup>524</sup>.

Dentre os ritos que acompanham as passagens, os quais aparecem nesta pesquisa social, há aqueles relacionados ao estudo. Por exemplo, as pessoas entrevistadas destacam o vestibular e o trote de calouros para marcar a entrada numa faculdade ou mundo acadêmico e a formatura para coroar a conclusão de um curso. A formatura mostra-se como um ritual muito importante para assinalar, em especial, o término da faculdade e, ao mesmo tempo, a entrada para o mundo profissional e adulto.

Pode-se acrescentar que, além da família, também os centros educacionais são instâncias promotoras de ritos de passagem. Os centros educacionais têm o privilégio de lidar com crianças e jovens durante um tempo especial de suas vidas. Esses, portanto, são espaços singulares para a criação e prática de ritos de passagem, especialmente numa fase da vida em que as crises são tão marcantes e numa sociedade que carece de rituais de passagem,

<sup>522</sup> FRIEDMAN, Edwin H. Sistemas e cerimônias: uma visão familiar dos ritos de passagem. In: CARTER; MCGOLDRICK, 1995, p. 106.

<sup>523</sup> FRIEDMAN, 1995, p. 106.

<sup>524</sup> Friedman, com base na sua experiência de clérigo e terapeuta familiar, sustenta que “os períodos que cercam os ritos de passagem funcionam como ‘dobradiças do tempo’ “, ou seja, o momento imediatamente anterior e posterior a eventos de ciclo de vida, são especialmente propícios a intervenções terapêuticas às crises familiares naturais. “Todos os sistemas familiares de relacionamento familiar parecem destrancar-se nos meses que antecedem e seguem a tais eventos [do ciclo de vida], e muitas vezes é possível abrir portas (ou fechá-las) entre os vários membros da família, com menor esforço, durante esses períodos intensivos do que comumente conseguiríamos com anos de extenuantes esforços”. FRIEDMAN, 1995, p. 106.

especialmente para os e as adolescentes. Há diversas situações em que as escolas e as universidades podem atuar, criativamente, através de ritos de passagem. Um exemplo de criação de ritos de passagem é, segundo França, o que fazem algumas escolas particulares da cidade de São Paulo que adotaram medidas para ajudar alunos num período de mudanças e transformações. Às crianças que irão trocar de escola pequena para um prédio grande são oferecidas uma série de visitas ao novo local, antecipando a convivência com os futuros colegas mais velhos, assim como, para quem está acostumado a ter um só professor ou professora, no final do semestre introduz-se mais um ou dois professores no grupo para, desta forma, amenizar os impactos das mudanças que em breve ocorrerão<sup>525</sup>. Outro exemplo é a proposta denominada Grupos de Apoio e Convivência, implementada em 2006, na Faculdades EST, em São Leopoldo, Rio Grande do Sul, no curso de bacharelado em Teologia. Os estudantes que ingressam no curso se reúnem em pequenos grupos, de 10 a 12 pessoas, duas vezes por mês, durante os dois primeiros anos, para vivenciar a amizade, a comunhão, a espiritualidade, fortalecer a fé, o amor, amadurecer e consolidar a vocação, além de trabalhar questões pessoais e discutir questões pertinentes ao grupo<sup>526</sup>. Para estudantes que, ao ingressar no curso do bacharelado em Teologia, “perdem ou enfraquecem o contato com os grupos de sua origem”<sup>527</sup> (família, comunidade, grupos de jovens, círculo de amigos) e levam um bom tempo até criar novos grupos de referência, os Grupos de Apoio e Convivência tornam-se um espaço significativo para o estabelecimento de novas relações e o fortalecimento da personalidade num novo contexto comunitário e educacional<sup>528</sup>.

Assim como a família e os centros educacionais, também as instituições de trabalho são espaços especiais de promoção de ritos de passagens. Como descreve a pesquisa social, a própria entrada para o mundo do trabalho é assinalada por uma ritualização a qual pode ser caracterizada pelo envio de currículo, inscrição, testes, exames médicos, sendo a recepção e acolhida no ambiente de trabalho elementos rituais muito importantes, pois reforçam os laços sociais. A experiência narrada por Janete, uma das entrevistadas, assinalou a importância dos ritos no ambiente de trabalho. Ela explicou o quanto foi importante ser acolhida em sua nova função pelas colegas do setor de trabalho em que ela ingressava e lamentou que a sua saída do antigo setor tivesse sido marcada pela incompreensão das suas ex-colegas. O rito de

---

<sup>525</sup> FRANÇA, 2006, p. 78.

<sup>526</sup> ESCOLA Superior de Teologia. **Grupos de Apoio e Convivência**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2005. (Documento redigido por Verner Hoefelmann).

<sup>527</sup> ESCOLA Superior de Teologia, 2005.

<sup>528</sup> A proposta do Grupo de Apoio e Convivência, embora não seja definida, a priori, como um rito de passagem, contribui significativamente para vivenciar a passagem dos estudantes no mundo teológico-acadêmico, que chegam a um novo contexto e iniciam uma nova jornada no seu ciclo de vida.

acolhimento no novo lugar de trabalho ajudou Janete a sentir-se bem e aceita em sua nova função, assim como a falta dele na saída do setor anterior deixou um espaço vazio para mágoas e ressentimentos.

Mesmo que as pessoas tenham apontado, em seus relatos, para rituais que acompanham as passagens, religiosos e civis, conforme aqui destacados, os seus relatos também não deixam de revelar, como se verificará em seguida, que os ritos nem sempre atendem às reais necessidades humanas implicadas nas passagens. Por isso, pode-se dizer que:

### **Há ritualizações que não preenchem as reais necessidades das pessoas nas passagens**

Em diversas passagens estudadas, tais como saída de casa e ingresso em outro contexto, ingresso num lar de idosos, separação conjugal, doença, luto, ingresso à nova comunidade religiosa, percebeu-se a importância de se observar as diferentes fases dos ritos, as quais Van Gennep considera elementares, tais como separação, margem e agregação. Constatou-se, em muitos dos casos indicados nos relatos das pessoas entrevistadas, que o rito não preenche a sua principal função, seja de separação, seja de margem ou de agregação. É fundamental, portanto, perceber a ênfase que determinada passagem exige para que o rito seja significativo em sua função de acompanhar as pessoas na vivência das passagens.

Das passagens citadas acima, observou-se que ritos de agregação são especialmente marcantes no ingresso à nova comunidade; ritos de separação são marcantes na separação conjugal e ida para o hospital; e ritos de margem se demonstram essenciais na saída de casa e ingresso em novo contexto ou em novo estado, assim como, no luto e no ingresso ao lar de idosos. E, conforme demonstrado na pesquisa, os ritos de margem encontram forte eco em grupos de iguais, ou seja, de pessoas que vivem situações idênticas, que se juntam para elaborar as perdas e a nova identidade (seja na morte ou na saída de casa) e, assim, se preparar para o novo momento de sua vida. Esta questão foi especialmente evidenciada na experiência de saída de casa e ingresso em outro contexto, conforme relato de Geraldo e de João Carlos. Entre as fases de separação da família e incorporação aos novos grupos, a experiência desses jovens revela a importância da fase intermediária (de margem) como sendo um período de adaptação aos novos papéis e elaboração da nova identidade. Conforme João Carlos, a sua adaptação ao novo ambiente, o da faculdade, foi facilitada pelos encontros promovidos pelos próprios colegas de turma, os quais passavam pela mesma situação, durante o primeiro semestre. Nas reuniões do grupo, enquanto eles rememoravam o seu passado e lembravam a sua família, eles construía sentido para o seu presente momento, consolidando a sua nova

identidade. A experiência desse grupo indica para a função de um rito de margem na situação de passagem de saída de casa e ingresso em outro contexto.

Às vezes, o que é mais importante num rito, como a fase intermediária nos ritos de saída de casa e ingresso em novo contexto, acaba sendo ignorado pelas instituições promotoras de ritos de passagem. Conforme indicado acima, parece que a proposta dos Grupos de Apoio e Convivência da Faculdades EST visa oferecer algo que preencha a necessidade apontada por João Carlos.

Nos ritos de ritualização da morte, também foi constatado que a fase intermediária, a do luto, carece de ritualização. As instituições sociais cuidam para que os mortos sejam enterrados, mas elas ignoram a necessidade de amparo que os vivos necessitam após a entrega de seus entes queridos. No caso de Geraldo, por exemplo, que perdeu o irmão há treze anos, percebe-se o quanto essa morte o faz sofrer, ainda hoje, assim como a sua família. Isto gerou a pergunta se o luto dele e de sua família foi realmente encerrado ou suficientemente vivido. Quais são os ritos de luto presentes em nossa sociedade que ajudam as pessoas nessa difícil fase da vida? Ignorar rituais de luto é interromper o processo de ritualização da morte.

Algo semelhante está presente no relato de Solange que conta sobre sua experiência de passagem de uma comunidade religiosa para outra. Através do casamento religioso, ela passou a pertencer à comunidade do marido. Porém, depois do casamento realizado, ela continuou a freqüentar sua antiga comunidade, pois sentia falta dela. Com o passar do tempo, tentando proteger os filhos de possíveis confusões entre uma e outra confissão religiosa, ela decidiu levá-los e acompanhá-los à comunidade nova, pois ali eles haviam sido batizados. Esse tempo de aproximação à nova comunidade foi suficiente para Solange conhecer e passar a gostar do seu novo grupo de fé e, conforme ela, dali em diante não sentir mais necessidade de voltar à antiga comunidade. Para Solange, o rito de separação da antiga comunidade, efetuado através do casamento religioso não foi suficiente para que ela se sentisse integrada à nova comunidade. A igreja, enquanto instituição promotora de ritos de passagem, não levou em conta a necessidade de Solange de passar por um rito de agregação e de considerar a fase intermediária como momento importante para desenvolver um rito que inclui conhecimento (aprendizagem) da comunidade onde ela estava sendo integrada (por exemplo, sobre a organização da comunidade, sobre os seus cultos e sua liturgia, sobre seus credos, etc.). É preciso familiarizar-se com o novo para sentir-se integrante do novo. Também aí o rito não completou o seu ciclo de separação, margem e agregação.

No caso de Francisca que ingressou no lar de idosos, esse ciclo também parece incompleto. Ela é recebida no lar, com gestos de boas-vindas por parte das pessoas responsáveis pela instituição, mas, se percebe, em seu relato, a necessidade de ritos que marquem efetivamente a separação do antigo lar e a agregação ao novo. Observou-se que a colocação do oratório de Francisca num espaço coletivo da casa, pelo administrador do lar, foi um gesto de acolhimento significativo. Porém, Francisca se mostra, em seu relato, muito apegada à idéia de volta ao lar da filha, de onde veio. A pergunta levantada é se, em seu caso, a fase intermediária foi suficientemente marcada por um rito de margem para que ela pudesse sentir-se totalmente incorporada ao lar onde vive atualmente. Não é possível avaliar satisfatoriamente essa questão com os dados obtidos. Talvez Francisca ainda precise de tempo para adaptar-se ou de ritos que a ajudem a superar mais rapidamente as perdas implicadas na separação do seu antigo lar e da sua família. As visitas familiares se mostram muito significativas na fase intermediária. Observa-se que para se sustentar na situação em que se encontra, Francisca pratica meditações diárias individuais, utilizando os rosários que trouxe de casa, o seu oratório e a música.

Para os casos de separação conjugal, as pessoas entrevistadas, envolvidas por essa questão, apontam para um elemento importante da ritualização. Assim como os filhos são diretamente envolvidos com essa passagem e sofrem as conseqüências da separação de pai e de mãe, eles também devem ser incluídos no processo de ritualização. Conforme Henrique, a separação da sua mulher teve efeito consolidativo quando o “não” dela foi pronunciado no espaço de reunião da família e não diante do juiz. Essa parte do rito, no entanto, não é considerada pelos órgãos responsáveis pela separação judicial, mas, diante de uma necessidade sentida por Henrique, foi valorizada e transformada em rito por ele próprio.

Com relação à doença, cabe lembrar a importância dada pelas pessoas entrevistadas à saída para o hospital, sendo, portanto, a fase da separação um momento importante da ritualização dessa passagem. Janete demonstrou isto quando fala de quão fundamental foi a prática da oração, em casa, com a família, como preparação para a sua cirurgia e do apoio que recebeu dos colegas de trabalho, através de palavras, gestos e símbolos na despedida e saída para o hospital. E Henrique destacou que o acompanhamento dado ao pai, através de visitas diárias, na instituição onde ele se encontrava internado e, posteriormente, o acompanhamento dado à mãe, em casa, também debilitada pela enfermidade, foi uma oportunidade ímpar de vivenciar a despedida deles, antes da morte.

Como se observa através dos exemplos arrolados, a ritualização tem diferentes fases, de acordo com necessidades humanas específicas que caracterizam cada passagem e essas fases nem sempre são levadas em conta numa ritualização. Por isso, conclui-se que o ciclo da ritualização, nos casos verificados, não se completa. Além desses casos de ritualização, constata-se também, a partir do que se levantou na pesquisa social que:

**Há passagens para as quais não houve ritualização.**

Não se evidenciou, na pesquisa social, um rito que marcasse a passagem para a casa própria, assim como a mudança de lugar ou um rito que acompanhasse um casal em situação de união conjugal sem oficialização legal, que opta por “morar junto”.

Angélica, uma das entrevistadas que mora junto com o companheiro sem vínculo legal, ainda cultiva o sonho de casar “no civil” e “no religioso”. O “morar juntos” é uma modalidade de união conjugal cada vez mais comum. A tendência na atualidade, sobretudo entre os jovens, é que as pessoas morem com seus companheiros ou companheiras antes de comprometer-se definitivamente por meio do registro oficial de casamento. Segundo Pinheiro, o censo de 2000 registrou um aumento de uniões consensuais (casamentos sem registro oficial), sendo que essa modalidade dobrou em apenas uma década<sup>529</sup>. Entretanto, o casamento civil e religioso continua no horizonte dos casais e muitos casamentos são oficialmente efetivados após anos de união consensual, sendo o casamento à moda antiga, no civil e no religioso, uma busca constante, com direito a vestido de noiva, festa e pompa<sup>530</sup>. E para perceber o quanto o casamento continua em voga, basta conferir os sites especializados em orientar noivos<sup>531</sup>, as revistas com modas para noivas, as novelas, e buscar, via internet, por assessorias especializadas em festas de casamento e personal trainer de noivos. Em todo caso, apesar do modelo de ritual “casamento civil e religioso” ser o mais propagado, o “morar juntos”, mesmo sendo uma fase intermediária entre o namoro e o casamento oficializado, é uma passagem importante na vida de um casal e merece uma ritualização própria à semelhança do antigo ritual de noivado.

A aquisição da casa própria consta no relato de duas pessoas entrevistadas como algo sumamente valorizado. Janete descreve, com muita ênfase, o quanto ela e os seus irmãos se empenharam para construir uma casa para seu pai e sua mãe, assim como ela e o marido

<sup>529</sup> PINHEIRO, Angélica. **O casamento dos novos tempos**. Disponível em: <[http://ultimosegundo.ig.com.br/paginas/cadernoi/materias/175001-175500/175220/175220\\_1.html](http://ultimosegundo.ig.com.br/paginas/cadernoi/materias/175001-175500/175220/175220_1.html)>. Acesso em: 28 de fev. 2008.

<sup>530</sup> PINHEIRO, 2008.

<sup>531</sup> Um exemplo é: < [www.noivasonline.com](http://www.noivasonline.com)>.

planejaram a sua vida em função da construção da sua própria casa. Da mesma forma, Liana recorda o quão importante foi adquirir seu apartamento. Mas, não há menção de um rito que marcasse a entrada para a própria casa. Da mesma forma, fala-se das implicações de uma mudança de lugar geográfico, acentuando-se as expectativas e inseguranças geradas por tal passagem, porém, sem fazer referência a algo que indicasse a ritualização dessa passagem igualmente relevante.

É importante e necessário que os indivíduos de uma sociedade sintam-se amparados e aceitos em seus novos papéis e identidades. É por isso que as sociedades, em todos os tempos e lugares criaram os ritos de passagem para acompanhar e proteger as pessoas em momentos existencialmente dramáticos. Ritos, por mais simples que sejam, podem ajudar as pessoas a resolverem situações dramáticas, aparentemente, de difícil solução. O rito, pela capacidade simbólica que possui, atua sobre as pessoas, colocando-as em contato com outra realidade e outra força, invisível e transcendental. Pelo rito, ou pela força misteriosa que ele representa, a pessoa se sente assegurada, apoiada, diante das vicissitudes que a nova situação lhe impõe. Através do rito a pessoa tem o aval da sociedade para usufruir dos direitos da função que lhe é atribuída ou para enfrentar as tensões do novo e desconhecido. Lembrando Mardones, o rito estabelece o real, reconhecendo o que já é, pois “os acontecimentos não são plenamente reais enquanto não são reconhecidos e celebrados como tais.”<sup>532</sup>. Como exemplo do que representa o rito, é interessante lembrar o caso relatado por Angélica, uma das entrevistadas. Ela, ao engravidar, ainda na adolescência, lutou muito para ser reconhecida e aceita em seu novo papel, de mãe e adulta. As pessoas mais próximas, de quem ela esperava apoio, a família e as amigas, lhe faltaram. Ela sentiu-se desamparada, perdida e em meio a isso, ela própria organizou um Chá-de-fraldas na escola. Os colegas de escola, neste caso, ao participarem desse ritual, representaram o “sim” da sociedade à Angélica para que ela pudesse levar adiante a sua gravidez e encarar aqueles e aquelas que a condenavam. Além disso, nesse “sim” da sociedade também está implícito um compromisso de Angélica, ou seja, de aceitar a sua nova condição e de seguir o comportamento social que se espera de uma mãe. Neste sentido, o rito assegura estabilidade emocional e social ao indivíduo, ajudando-o a definir a sua identidade perante o grupo social e, ao mesmo tempo, contribui para a estabilização das estruturas sociais<sup>533</sup>.

---

<sup>532</sup> MARDONES, José Maria. **A vida do símbolo**: a dimensão simbólica da religião. São Paulo: Paulinas, 2006. (Coleção espaço filosófico). p. 164.

<sup>533</sup> “Deve-se ter em vista, porém, que a força integradora do rito e confirmadora do rito de passagem não visa simplesmente o sistema social dominante. A sociedade global se compõe de subsistemas e subculturas, dos quais todos têm os seus próprios ritos. Assim, a integração promovida pelo rito pode ser dirigida contra a sociedade

Partindo do princípio de que os ritos de passagem são fundamentalmente essenciais ao ser humano porque acompanham os momentos críticos do ciclo bio-psico-social da vida humana, constata-se, a partir da pesquisa social, uma perda de qualidade dos ritos de passagem, no sentido de que, por um lado, a sociedade não cria ritos para as novas situações de passagens, por outro lado, os ritos, em muitos casos, são ineficazes, pois não correspondem às necessidades que as passagens exigem, de separação, margem e agregação. Disso resulta que as pessoas ficam perdidas, desorientadas diante das crises decorrentes das passagens e tentam, cada qual a seu modo, encontrar saídas e dar sentido à vida. Por exemplo, no caso de Geraldo, cujo irmão se suicidou, a ferida causada por essa morte, há treze anos passados, ainda permanece aberta. O que falta a Geraldo e à sua família para que eles encerrem o luto? Ou, no caso de Angélica que, passados cinco anos, ao recontar a sua gravidez acontecida aos dezesseis anos e lembrar que não recebeu apoio da família nem das amigas, revela muita tristeza no olhar. Terá ela superado as angústias e mágoas sofridas nessa passagem? Ou de Francisca que vê a sua estadia no lar de idosos como uma mera passagem, um tempo para curar-se e poder retornar novamente à casa da filha. Será que algum dia ela assumirá o lar de idosos como seu verdadeiro lar? Ou de outras Solanges que, ao mudarem de comunidade religiosa, terão que passar por um longo processo até descobrirem sozinhas que a nova comunidade também tem algo de bom para lhes oferecer?

Por fim, resta a pergunta: o que se pode aprender a partir da pesquisa social ou confirmar a partir de resultados da pesquisa bibliográfica, sobre as características de um rito de passagem? Segue um breve exercício de sistematização.

*- Um rito de passagem, sempre fortemente ligado à vivência das pessoas, só faz sentido quando ajuda os indivíduos e os grupos a enfrentarem as tensões provocadas pelas passagens.*

Esse sentido pode ser verificado no exemplo de Angélica, a adolescente grávida que, diante de seu estado, enfrentou a resistência da própria família e das amigas mais íntimas. Um rito como o “Chá-de-fraldas”, aparentemente simples, foi muito significativo para ela, pois ali ela pôde, finalmente, receber o apoio de um grupo social, confirmando assim a sua nova identidade (passagem para o estado de mãe e adulta), e aliviando as tensões que tal mudança lhe trouxe no meio social onde vivia, inclusive, nos conflitos com a própria família. Não importa se o rito é simples ou complexo. O importante é que ele confira sentido àquilo que as

---

global, pode ser entendida como separação, como protesto contra esta”. KLIEWER, Gerd Uwe. O sacramento: passagem para outro mundo. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 20, n. 3, p. 163-174, 1980. p. 168.

pessoas experimentam na passagem. O rito é um veículo que possibilita a expressão e a canalização das ansiedades humanas que emergem nas passagens da vida, encaminhando-as para a superação.

*- Um rito de passagem está vinculado a algum tipo de grupo, preferencialmente um grupo que se identifica com a experiência vivida na passagem.*

Isto se pode constatar no relato de João Carlos, que fala da importância dos encontros, mesmo que espontâneos, mas regulares, do grupo de estudantes cujos componentes saíram de casa para ingressar na faculdade e viver longe da família. As pessoas daquele grupo tinham uma experiência comum e isto os mantinha unidos, os ajudava a aliviar a saudade da família e a enfrentar as tensões geradas pela nova situação e pelo novo contexto, inclusive novo contexto cultural. Esse grupo, denominado nesta pesquisa de grupo de iguais, pode ser identificado em diversas situações de passagens, como por exemplo, grupo de enlutados, grupo de alcoólicos anônimos, grupo de mulheres, grupo de jovens, grupos de terceira idade.

*- Um rito de passagem reforça e consolida a identidade pessoal num grupo social.*

Henrique, por exemplo, necessitou promover um rito especial de separação da mulher com a família reunida, mesmo que a separação oficial e legal já tivesse ocorrido. Ali, então, no grupo familiar, se consolidou a nova identidade do casal, de pai e mãe, enfim, separados.

*- Um rito de passagem facilita o inter-relacionamento social.*

Exemplo desse inter-relacionamento pode ser visto no relato de Geraldo sobre o namoro. Até o momento em que o namoro foi oficializado, através da conversa com o pai da namorada, ele acontecia às escondidas. A partir da sua oficialização, Geraldo teve trânsito livre não só para namorar, mas também para se relacionar com a família dela, possivelmente com os vizinhos e assim por diante. E, a partir do que Janete contou sobre a sua experiência no trabalho (de ser bem acolhida no novo setor de trabalho e não se despedir das colegas no antigo setor), o rito de passagem facilita o inter-relacionamento social bem como a sua falta pode prejudicar o bom relacionamento entre as pessoas.

*- Um rito de passagem ajuda a reforçar os laços de pertença a um grupo social determinado (na família, no trabalho, na faculdade, num círculo de amigos, numa comunidade, numa associação).*

Emílio, por exemplo, jovem entrevistado, de dezesseis anos, destacou diversos ritos que aconteciam no âmbito de sua família, entre os quais o seu aniversário, e que, com a separação do seu pai e da sua mãe, perderam valor em termos de eventos familiares. Afinal, a existência da família é fortemente celebrada em eventos de passagem. Ao reunir-se, a família reconstrói a sua memória histórica, fortalece os laços afetivos e de identidade e solidifica valores. Também para as pessoas, individualmente, o fortalecimento da identidade e do sentimento de pertença a um grupo, assim como a solidificação de valores são sumamente importantes. O sentimento de pertença, o fortalecimento da identidade e a solidificação de valores estão presentes até mesmo na prática individual de um rito como o que aparece no relato de Francisca. Ao orar, dia-a-dia, sozinha, no silêncio do seu quarto, com seus rosários em mãos ou meditar no espaço do seu oratório, ela recorda que pertence a uma comunidade religiosa a qual se espalha mundo afora, indo além daquele seu espaço privativo. Mais do que isso, ela renova ali a fé num Deus que ela aprendeu a conhecer, provavelmente, na família e numa comunidade bem concreta.

Também grupos determinados, comunidades religiosas, associações, entre outros, reforçam os laços, a solidariedade grupal, a pertença, assim como o próprio sentido de sua união, quando se encontram e ritualizam momentos marcantes da sua existência (aniversários de fundação do grupo, da comunidade, por exemplo).

*- Um rito de passagem possui o potencial de enfrentamento e superação das crises existenciais e assim de ser um instrumento de libertação, de cuidado e de cura das pessoas fragilizadas.*

Esse potencial fica manifesto no relato da experiência de Janete ao enfatizar a importância da oração familiar nos dias que precediam à sua cirurgia e no acolhimento de suas colegas de trabalho quando ela mudou de função na área profissional.

## **2.4 Considerações finais: desafios para a liturgia cristã**

A constatação, a partir do que se observou nos relatos das pessoas entrevistadas, de que há passagens para as quais não houve ritos ou para as quais os ritos foram insuficientes, leva a afirmar que a sociedade atual não está suprindo a contento essa necessidade tão básica e humana. Por um lado, a sociedade dos tempos atuais, pós-moderna ocidental, cria rituais riquíssimos como os das aberturas dos Jogos Olímpicos e Copa Mundial de Futebol, e se especializa cada vez mais em rituais como o carnaval brasileiro, demonstrando o seu poder

criativo de ritos, mas, de outro lado, ela oferece poucos recursos rituais para as passagens. Estaria a sociedade pós-moderna ocidental interessada apenas em rituais de massa e geradores de capital financeiro? Os principais ritos de passagem, como visto na pesquisa social, continuam sendo os da sociedade tradicional que, por sua vez, são basicamente ritos da igreja cristã (batismo, casamento religioso, crisma ou confirmação e funerais).

Ao iniciar a pesquisa sobre a ritualização das passagens da vida, colocou-se como objetivo, entre outros, oferecer subsídios teóricos e metodológicos para a ritualização das passagens na Igreja. Tendo verificado as diversas situações da vida que envolvem as passagens e tendo constatado uma perda de qualidade dos ritos de passagem nos tempos atuais e, inclusive, ausência de ritos para determinadas passagens, é necessário perguntar, como a igreja, tendo como referência o caso específico da IECLB, lida com a ritualização das passagens? Quais são os ritos oferecidos às pessoas em situações de passagens? Que passagens são contempladas nos ritos oferecidos pela igreja?

Como observado, os principais ritos de passagem praticados no atual contexto cultural são também os tradicionalmente praticados pela igreja cristã (batismo, casamento religioso, crisma ou confirmação e funeral), também no caso da IECLB. Por isso, um desafio para esta igreja é olhar para outras situações de passagens, tais como a saída de casa (dos jovens) e ingresso em outro contexto, o ingresso em um lar de idosos, a gravidez inesperada na adolescência, a união conjugal através do “morar juntos”, a mudança de lugar geográfico ou de casa e o ingresso na casa própria, o ingresso em uma profissão, a separação de casal (ou separação de pai e mãe, conforme os filhos), a doença e a morte, sobretudo a fase do luto. Outro desafio para a igreja é avaliar a eficácia dos ritos de passagens por ela praticados, perguntando se eles correspondem às necessidades que as passagens exigem, de separação, margem e agregação. Por exemplo, os rituais de sepultamento previstos pela igreja incluem ritos de luto? O ingresso de pessoas na comunidade, mediante o casamento, é acompanhado por ritos de margem e agregação?

Como constatado na primeira parte deste capítulo, sobre o lugar determinante da família nas passagens da vida, cabe a qualquer instituição ou grupo que se ocupe com a avaliação ou elaboração de ritos de passagem, levar em conta o papel da família nos ritos de passagem. Por exemplo, o que uma comunidade cristã, como aquela que acompanha os seus membros em amor, pode fazer em termos rituais para apoiar uma família que está em luto? Ou que ritos podem ser oferecidos pela comunidade cristã a uma família quando esta se separa do filho ou da filha na saída de casa para estudar, trabalhar ou morar em outra

localidade? Ou que recursos rituais a comunidade cristã oferece às famílias para que elas acompanhem os seus membros doentes em casa ou nos hospitais? E as pessoas que vivem em lares de idosos? De que maneira a comunidade cristã acompanha essas pessoas que estão fora do seu ambiente familiar? A igreja oferece ritos de despedida às pessoas ou às famílias que mudam de lugar geográfico, ou ritos de acolhida quando elas chegam a um novo lugar? A igreja se faz portadora da bênção de Deus na entrada de uma família em seu novo lar?

Os desafios são muitos. A igreja cristã tem a missão evangélica de manifestar, por meio de ritos pastorais, “a solicitude amorosa da comunidade cristã para com seus membros à medida que prosseguem em sua contínua jornada ao longo da vida ou quando passam por experiências novas e irrevogáveis”<sup>534</sup>. A comunidade cristã, por sua própria natureza, é aquela que apóia, abraça, cerca de amor e cuida das pessoas tanto nas alegrias quanto na dor.

Ao perguntar pelas necessidades das pessoas e suas famílias em suas passagens na contínua jornada ao longo da vida, a igreja não deve ignorar as mudanças que caracterizam a estrutura familiar no mundo contemporâneo. A separação conjugal não é mais uma exceção, mas uma ocorrência freqüente na trajetória dos casamentos contemporâneos, lembra Osório. E ela está sendo responsável “pela emergência de uma mutação familiar de transcendental importância nestas últimas décadas”<sup>535</sup>. O autor se refere ao surgimento das “famílias reconstruídas” que são formadas a partir de remanescentes de casamentos anteriores<sup>536</sup>.

Casamentos desfeitos e novas composições matrimoniais levam à formação de novas configurações familiares. Um exemplo é a formação de uma família cujos cônjuges vêm de casamentos anteriores, sendo que cada um deles traz um ou mais filhos/filhas da união matrimonial anterior; além disso, da nova união podem nascer novos filhos. Outra formação de família pode surgir da união de um casal cujo cônjuge masculino tem filhos ou filhas de dois casamentos anteriores, sendo cada filho ou filha de cônjuges femininos diferentes. Quer dizer, a relação dessas famílias não se dá por consangüinidade entre todos os membros e, assim, as composições familiares são ilimitadas. É essa circunstância que está dando origem ao novo perfil da família contemporânea, conclui Osório<sup>537</sup>.

Essas famílias reconstituídas trazem uma nova realidade vivencial e o estabelecimento de vínculos que não estão prefigurados na família de corte tradicional, seja ela nuclear, extensa ou abrangente.

As reconstruções familiares acarretam, obviamente, mudanças significativas no campo relacional familiar, provocando mudanças significativas no campo relacional

<sup>534</sup> WHITE, James F. **Introdução ao culto cristão**. São Leopoldo: IEPG / Sinodal, 1997. p. 204.

<sup>535</sup> OSÓRIO, 2002, p.70.

<sup>536</sup> OSÓRIO, 2002, p.70.

<sup>537</sup> OSÓRIO, 2002, p. 69.

familiar, provocando a emergência de situações sem precedentes, para as quais não há experiências prévias na evolução da família que possam servir de referência para balizar o processo de assentamento sociocultural dessas novas formas de convívio familiar.<sup>538</sup>

Conforme Osório, observa-se na família do século XXI uma “tendência à universalização dos hábitos e costumes através da miscigenação cultural propiciada pelo avanço extraordinário dos meios de comunicação”<sup>539</sup> e, pela primeira vez na história da civilização humana pode-se cogitar “a emergência de um mesmo modelo familiar do futuro no planeta em que habitamos”<sup>540</sup>. Mas, mesmo com as mudanças profundas que estão ocorrendo no perfil da família do presente século, o autor entende que o papel histórico da família no processo civilizatório não deve ser questionado. A família não está ameaçada de extinção, como apregoam alguns. A crise da família, à qual muitos se referem, deve ser entendida no sentido de uma transformação em seu ciclo evolutivo, sustenta Osório, que assim afirma:

a família é e continuará sendo, a par de seu papel na preservação da espécie, um laboratório de relações humanas onde se testam e aprimoram os modelos de convivência que ensejem o melhor aproveitamento dos potenciais humanos para a criação de uma sociedade mais harmônica e promotora de bem-estar coletivo.<sup>541</sup>

A constatação de mudanças tão significativas no ciclo de evolução da família deve levar a igreja a considerar as novas necessidades, surgidas em decorrência das novas configurações familiares, nos ritos de passagem por ela praticados.

---

<sup>538</sup> OSORIO, 2002, p. 70.

<sup>539</sup> OSORIO, 2002, p. 64.

<sup>540</sup> OSORIO, 2002, p. 64.

<sup>541</sup> OSORIO, 2002, p. 64.

### **III OS RITOS DE PASSAGEM NA IGREJA: O EXEMPLO DA IECLB E A REFERÊNCIA DA IGREJA DOS PRIMÓRDIOS E DO SEU ENTORNO**

#### **3.1 Introdução**

No capítulo anterior se constatou que os ritos são meios que ajudam as pessoas a vivenciarem as tensões e as angústias causadas pelas passagens da vida. Constatou-se que as passagens não se reduzem ao nascimento, casamento e morte. A pesquisa social apontou para diversas outras passagens relevantes na vida, além de concluir que há passagens para as quais não há ritos ou para os quais os ritos existentes são insuficientes. No presente capítulo, a pesquisa se concentra em duas partes principais. A primeira trata dos ritos de passagem na prática litúrgica da IECLB e a segunda investiga os ritos de passagem em práticas selecionadas da tradição cristã na igreja em seus primórdios e leva em conta algumas práticas desenvolvidas no entorno das primeiras comunidades cristãs que, de alguma forma, exerceram influência sobre elas.

A pesquisa sobre os ritos de passagem na IECLB é bibliográfica e tem como referência básica os manuais litúrgicos em uso nesta igreja. Para complementar a descrição dos ritos apresentados nos manuais litúrgicos da IECLB, a autora faz observações próprias baseadas em sua vivência e atuação prática em comunidades da IECLB, apoiadas em reflexões teóricas do seu estudo em liturgia. Tendo em vista que um dos objetivos gerais da pesquisa é oferecer subsídios teóricos e metodológicos para os ritos de passagem na prática litúrgica da IECLB, busca-se, na primeira parte deste capítulo verificar como esta igreja está lidando com os ritos de passagem. Para tanto, esta parte do capítulo visa responder às questões levantadas no final do capítulo anterior, que são: como a IECLB lida com a ritualização das passagens? Quais são os ritos oferecidos às pessoas em situação de passagens? Que passagens são contempladas nos ritos oferecidos pela igreja?

Na segunda parte do capítulo, ao olhar para a tradição cristã, em especial para a igreja cristã dos primórdios, buscar-se-á verificar como a tradição cristã, no exemplo da igreja das origens, lidou com os ritos de passagem. Não se objetiva investigar todos os ritos de passagens encontrados na tradição da Igreja, pois esta pesquisa se limita às passagens

destacadas na pesquisa social do capítulo anterior. Evidentemente, boa parte das passagens levantadas pela pesquisa social é decorrente da vida do mundo atual, moderno e pós-moderno e não pertence ao mundo da Igreja Antiga dos primórdios. De qualquer maneira, tendo como parâmetro uma lista de passagens da atualidade e a necessidade de ritualização dessas passagens, busca-se olhar para os ritos de passagem praticados pela igreja cristã das origens com a intenção de levantar referências úteis para a prática litúrgica atual com vistas à ritualização das passagens da vida.

A referência à igreja das origens ou igreja dos primórdios, diz respeito, sobretudo, à igreja nascente e aos primeiros séculos de seu desenvolvimento (séculos 1 a 4). Este é o período em foco. Entretanto, isto não significa que não se faça comentários pertinentes sobre os ritos de passagem de outros períodos quando estes se julgarem convenientes.

Os ritos de passagem são práticas arraigadas na cultura e, por isso, não se limitam às práticas religiosas institucionais. Levando isso em conta, estabelece-se a necessidade de não fixar o olhar apenas nos ritos de passagem do intra-muros da igreja das origens; mas ampliar-se-á a visão para o contexto onde essa igreja encontra-se inserida. Alguns delineamentos desse contexto serão desdobrados no início da segunda parte deste capítulo. As perguntas que norteiam a pesquisa do assunto em questão são: como a igreja das origens lidou com determinados ritos de passagem? O que se observa sobre os ritos de passagem no contexto da tradição cristã das origens? A experiência das comunidades cristãs das origens com os ritos de passagem são referências importantes para a prática dos ritos de passagem nas comunidades cristãs atuais e na IECLB, em específico?

### **3.2 Ritos de passagem na IECLB**

#### **3.2.1 As fontes de recursos litúrgicos para a celebração das passagens na IECLB**

A principal fonte de recursos litúrgicos para os ritos de passagem na IECLB é o “Manual de Ofícios da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil”, publicado em 1964. Observando-se a sua estrutura interna e as liturgias em seus detalhes, tudo indica que ele origina-se do Manual do Culto Evangélico<sup>542</sup>, de 1952, o qual contém a seguinte estrutura: o culto dominical; confissão e Santa Ceia; o santo batismo; confirmação; admissão de cristãos adultos na Igreja Evangélica; matrimônio; bodas; enterro, na casa e no cemitério; enterro de

<sup>542</sup> MANUAL do culto evangélico. São Leopoldo: Sínodo Riograndense, 1952.

suicida. O Manual de Ofícios, por sua vez, apresenta a seguinte estrutura: confissão e Santa Ceia; Santa Ceia para doentes, o santo batismo; confirmação; admissão de cristãos adultos; matrimônio; bodas de jubileu; enterro; enterro de criança, sepultamento de suicidas. Nota-se que o Manual de Ofícios, de 1964, traz as liturgias relativas aos ofícios de passagem do Manual do Culto Evangélico, de 1952, com o acréscimo de duas novas liturgias, a “Santa Ceia para doentes” e a “enterro de criança”. Provavelmente, houve uma divisão do Manual do Culto Evangélico. Em 1964 surge o “Manual do Culto para uso nas comunidades da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil”, com liturgias para o culto dominical regular da comunidade<sup>543</sup>, e o Manual de Ofícios, com liturgias para situações de passagens. O Manual de Ofícios foi reeditado em 1977 e, tendo esgotado esta segunda edição em 1982, ele não foi mais reeditado, nem revisado; entretanto, continuou a ser reproduzido, tendo sido a última impressão feita em 2006<sup>544</sup>.

As agendas litúrgicas para os ofícios de passagem da IECLB, assim como as agendas de culto, são, em grande parte, traduções de antigas agendas litúrgicas da Alemanha<sup>545</sup>. Os pastores que deram assistência às comunidades de imigrantes alemães no Brasil, vieram – em sua maioria - da Alemanha e trouxeram consigo as agendas litúrgicas das igrejas de sua região. Cada pastor trazia a sua liturgia e adaptava-a às condições das comunidades aqui constituídas<sup>546</sup>. Os cultos, nos inícios das comunidades luteranas no Brasil, eram realizados

---

<sup>543</sup> Segundo informações do pastor Rolf Droste, foi nomeada uma comissão para formular o Manual do Culto. Esta comissão, conta Droste, sob a coordenação do Pastor Alfred Simon, de Pelotas, RS, “se reunia na antiga Casa Sinodal (hoje, centro administrativo da EST) para apresentar e discutir o ‘tema de casa’. Cada qual recebia determinado número de liturgias dominicais (ou especiais) a elaborar. Compúnhamos as liturgias de acordo com a ordem litúrgica e do ano eclesiástico. As orações ou eram de autoria própria, ou podiam surgir ‘encostadas’ a textos de ‘Agendas’ de igrejas alemãs. Quanto a essas ‘Agendas’, tenho certeza do uso de pelo menos duas: Uma era a da VELKD, portanto luterana, a outra era o ‘Buch der Gottesdienste im Anschluß an die altpreußische Agende 1894 der Bekennenden Kirche’, 1952.” (Informações gentilmente fornecidas pelo pastor Rolf Droste, por email, no dia 19 de maio de 2008.)

<sup>544</sup> Informações obtidas junto à Editora Sinodal, em São Leopoldo, responsável pela publicação e reprodução do Manual de Ofícios da IECLB.

<sup>545</sup> WEHRMANN, Guenter K. F. Chances e perigos da celebração de ofícios na comunidade. In: MOLZ, Cláudio, WEHRMANN, Guenter K. F. (Orgs.). Ofícios: **Proclamar Liberdade**, suplemento 2. São Leopoldo: Sinodal, 1988. p. 31.

<sup>546</sup> HAHN, Carl Joseph. **História do culto protestante no Brasil**. São Paulo: ASTE, 1989. p. 85-88. “A primeira onda de imigrantes alemães estabeleceu uma colônia em Nova Friburgo, em 1824. Com eles veio o seu pastor, o Rev. Frederico O. Sauerbronn, graduado pela Universidade de Heidelberg. Em 3 de maio de 1824 foi organizada ali uma Igreja Luterana. (...) O culto era feito em alemão segundo os ritos da região de Heidelberg, na Alemanha, adaptados à situação pioneira. O Rev. Sauerbronn foi substituído pelo Rev. João Gaspar Meyer, um suíço-alemão de Zurique que serviu à Igreja por longos anos, morrendo em 1906. Sua liturgia era aproximada à da Igreja Reformada da Suíça”. Cf. HAHN, 1989, p. 85. O Pastor João Jorge Ehlers, de Hamburgo, acompanhou a segunda onda de imigrantes alemães, estabelecendo-se estes no sul do Brasil. Ele serviu como pastor durante vinte anos, de 1824 a 1843, quando então foi substituído pelo Rev. August Wilhelm Klenze. Cf. HAHN, 1989, p. 85-86. Parece que Ehlers “adaptou o ritual da Igreja de Hamburgo ao edifício improvisado e à assistência irregular ao culto”. Cf. HAHN, 1989, p. 86. Conforme Wanke, na maior parte das comunidades da IECLB foi adotada a *Agende der Evangelischen Landeskirche in Preussen* (“Agenda Litúrgica da Igreja Evangélica na

em língua alemã. Mas, já em 1839, segundo Hahn, foi publicado um manual de culto luterano em português<sup>547</sup>, sinal de que a necessidade de um culto em língua portuguesa já se impunha em algumas localidades. As agendas em português mais conhecidas são, por exemplo, a *Portugiesische Agende*, editada pelo pastor Hoepffner, em 1915, no Rio de Janeiro; o Manual de Culto, editado pelo pastor Hohl, em 1932, em Petrópolis, Rio de Janeiro e o Manual do Culto, editado pelo pastor Fugmann, em 1939, em Ponta Grossa, Paraná<sup>548</sup>. Além de uma liturgia para o culto dominical, há, nessas agendas, liturgias para batismo, confirmação, casamento e enterro. Foi, sobretudo, a situação decorrente da Segunda Guerra com a conseqüente proibição do uso da língua alemã no país, tanto falada quanto escrita<sup>549</sup>, que forçou a igreja a traduzir as agendas para o português. Dreher explica que, tendo em vista o contexto da Guerra, o pastor Dohms, então presidente do Sínodo Rio-Grandense, anunciou em carta dirigida às comunidades e aos pastores, a elaboração de um “livro eclesiástico para as comunidades” do qual deveriam ser lidas meditações em português a fim de não infringirem-se as leis vigentes, pois os pastores estavam proibidos de ler meditações próprias em alemão<sup>550</sup>. Diante dessa situação emergencial, o pastor-presidente Dohms providenciou uma agenda, hinários e prédicas em língua portuguesa para que o trabalho sinodal pudesse ser mantido durante a Guerra<sup>551</sup>. Desse material litúrgico também fazia parte um manual de ofícios para batismo, confirmação, casamento e enterro.

Em 1975<sup>552</sup>, a IECLB lança o Manual de Ofícios Especiais com liturgias para a ordenação ao ministério pastoral, instalação de pastores, inaugurações de templos, capelas e

---

Prússia – uma Igreja resultante da união de comunidades reformadas e luteranas”. WANKE, Siegmund. **Questões litúrgicas**. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p. 16. “As comunidades da Igreja Luterana no Espírito Santo, em 1955, adotaram o bilíngüe *Prontuário do Culto Luterano / Handreichung für den Gottesdienst (...)*, uma adaptação da *Agende für Evangelisch-Lutherische Kirchen und Gemeinden* (= Agenda Litúrgica para as Igrejas e Comunidades Evangélico-Luteranas), publicada em 1954 pela *Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands*”. WANKE, 1996, p. 16-17.

<sup>547</sup> HAHN, 1989, p. 88.

<sup>548</sup> HOEPFFNER, Fr. L. **Portugiesische Agende**: zum Gebrauch in den deutsch – evangelischen Gemeinden Brasiliens. Rio de Janeiro: Buchdruckerei Ernst Schneider, 1915; HOHL, Joseph. **Manual de Culto para Igrejas Evangélicas Alemãs no Brasil**. Petrópolis: Papelaria Império, 1932; FUGMANN, W. **Manual do Culto**: formas compiladas ao uso da Igreja Luterana no Brasil. Paraná: Typographia G. Artur Koehler de Blumenau, SC, 1939.

<sup>549</sup> DREHER, Martin Norberto. **Igreja e Germanidade**. 2. ed. rev. e amp. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 150.

<sup>550</sup> DREHER, 2003, p. 151.

<sup>551</sup> DREHER, 2003, p. 151.

<sup>552</sup> A data do ano de publicação do Manual de Ofícios Especiais não se encontra registrado no material publicado, mas o Boletim Informativo da IECLB do ano de 1975 faz referência a este Manual, informando, no mês de abril, o seguinte: “Estão sendo dados os últimos retoques no Manual de Ofícios Especiais, elaborado por uma comissão sob à presidência do P. Reg. H. Ehlert. Em breve será feita a distribuição do Manual.” Cf. CONSELHO Diretor da IECLB. **Boletim Informativo**, n. 33, 18 de abril de 1975. p. 5. A partir dessa informação deduz-se que o ano de publicação desse material seja 1975.

dedicação de objetos litúrgicos. Esse manual foi elaborado por uma comissão<sup>553</sup>, incumbida para esta tarefa pelo então Conselho Diretor da IECLB. Em 1985, segundo Ehlert, foi preparada uma nova edição da primeira já existente, sem alterações<sup>554</sup>.

Como resultado de um processo de busca e ensaio de novas liturgias, em sintonia com o movimento de renovação litúrgica da Igreja Católica Apostólica Romana e das igrejas luteranas filiadas à Federação Luterana Mundial, a IECLB, numa tentativa de enriquecer e renovar a sua vida litúrgica, publica, sob a coordenação do seu Conselho de Liturgia, o prontuário litúrgico “Celebrações do Povo de Deus” (CPD), em 1991, como edição provisória<sup>555</sup>. Além de modelos de liturgia para o culto eucarístico regular, orações diárias (ou liturgia das horas) e cantos litúrgicos, o CPD contém ritos de batismo, confirmação, ordenação, bênção matrimonial, assistência a agonizantes, guardamento ou velório, sepultamento e apoio a enlutados<sup>556</sup>. Mesmo tendo sido uma proposta elaborada pelo Conselho de Liturgia da IECLB, o CPD não recebeu a aceitação devida, talvez pela forma de como foi implantado, e, portanto, não é considerado uma fonte de uso comum na igreja. Mesmo assim, exerceu um papel; como diz Martini, “mais do que influenciar e delinear o empenho por unidade litúrgica na Igreja (...), o CPD tornou-se componente de um intenso processo de busca litúrgica em vários níveis”<sup>557</sup>. Essa busca, pode-se dizer, culminou na publicação, em 2003, do novo livro de culto da IECLB<sup>558</sup>.

O livro de culto da IECLB não inclui liturgias para as passagens da vida, contudo o processo de elaboração de material litúrgico continua em andamento. O livro de batismo da IECLB, publicado inicialmente como edição de estudos, foi lançado formalmente pelo Concílio da IECLB, em outubro de 2008. Esse livro traz novos subsídios para a prática comunitária do batismo, mas devido à sua recente publicação não se o considera ainda uma

---

<sup>553</sup> Esta comissão foi composta pelos pastores, da então Região Eclesiástica II, Lindolfo Weingärtner, Helmut Burger e Heinz Ehlert (cf. informações gentilmente fornecidas, por email, pelo pastor. em Heinz Ehlert, em 23 de maio de 2008). Segundo Ehlert, a comissão do Manual de Ofícios Especiais baseou-se em modelos de manuais semelhantes em alemão, em uso na Igreja Evangélica na Alemanha. “A comissão tomou como princípio observar a base confessional da Igreja e coerência com a tradição da Igreja na Alemanha que por sua vez guardava a tradição da Reforma e, por extensão, da uma santa Igreja cristã”, informa Ehlert. Na prática, o trabalho da comissão não se ateve à mera tradução dos modelos alemães. Em muitos casos, ela criou formulações próprias “adequadas ao nosso meio e linguajar, obedecidas as normas e documentos aprovados e observada a estrutura da Igreja à época”. (Cf. informações gentilmente fornecidas, por email, pelo pastor. em Heinz Ehlert, em 23 de maio de 2008.)

<sup>554</sup> (Cf. informações gentilmente fornecidas, por email, pelo pastor em Heinz Ehlert, em 23 de maio de 2008.)

<sup>555</sup> MARTINI, Romeu R. O novo livro de culto da IECLB. **TEAR**: Liturgia em Revista, São Leopoldo, n.10, maio, p. 10-12, 2003.

<sup>556</sup> CONSELHO de Liturgia da IECLB. **Celebrações do Povo de Deus**: prontuário litúrgico da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Edição provisória. São Leopoldo: Sinodal, 1991. p. 25-29, 55-78.

<sup>557</sup> MARTINI, 2003, p. 11.

<sup>558</sup> MARTINI, Romeu R. **Livro de culto**. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

fonte em uso. Contudo, neste estudo, ele será citado à medida que aponta para as novas propostas litúrgicas para o batismo na IECLB<sup>559</sup>.

Apesar de o CPD oferecer, entre outros modelos de cultos, recursos litúrgicos para as principais passagens e ser uma fonte de consulta para obreiros e obreiras, sobretudo aqueles que desejam adaptar ou elaborar novas liturgias, no estudo a seguir levar-se-á em conta que o Manual de Ofícios, sendo a principal fonte de recursos litúrgicos para as passagens na IECLB, é o livro que representa a prática litúrgica unificada e oficial. Como vimos acima, o Manual de Ofícios continua sendo multiplicado pela igreja e, conforme informações obtidas junto à editora responsável pela reprodução desse material, continua sendo adquirido por obreiros e obreiras que ingressam no ministério pastoral dessa igreja.

### 3.2.2 As liturgias de passagens e seus elementos

O Manual de Ofícios da IECLB oferece liturgias para as seguintes situações: batismo, confirmação, admissão de cristãos adultos, matrimônio, bodas de jubileu, santa ceia para doentes, enterro, enterro de criança, sepultamento de suicidas<sup>560</sup>.

Considerando que a liturgia de admissão de cristãos adultos e a confirmação se referem às situações de iniciação cristã; que a santa ceia para doentes é prevista, em geral, para as situações de morte iminente e que as liturgias de bodas de jubileu e de bênção matrimonial visam celebrar o matrimônio, pode-se concluir que as liturgias de passagem na IECLB centram-se em três momentos especiais da vida humana: iniciação, casamento e morte. Isso dá a entender que o serviço ministerial na IECLB dá ênfase a essas passagens mencionadas. O documento “Nossa Fé, Nossa Vida: guia da vida comunitária na IECLB” confirma a ênfase nesse serviço básico. Visando orientar a vida e a missão dos membros e comunidades da IECLB, o documento referido cita, entre as responsabilidades ministeriais do serviço comunitário, o batismo e a confirmação, a bênção matrimonial e o sepultamento<sup>561</sup>. Aliás, nas antigas agendas de culto, de 1915, 1932, 1939 e 1952, há liturgias previstas para essas mesmas situações. Pode-se dizer que o serviço litúrgico para essas passagens é imprescindível às comunidades no âmbito da IECLB. Mesmo aquelas pessoas mais afastadas

<sup>559</sup> KIRST, Nelson (Org.). **Livro de batismo**. São Leopoldo: Oikos, 2008.

<sup>560</sup> MANUAL de Ofícios da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. 2. ed. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1977. p. 12-50.

<sup>561</sup> NOSSA fé, Nossa vida: guia da vida comunitária na IECLB. 4. ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 19-23, 30-33, 34-38, 38-40.

do dia-a-dia da vida comunitária buscam esse serviço da igreja. Essa realidade, por sua vez, é válida também para a vida litúrgica das igrejas históricas, em geral, nos mais diversos contextos. Por exemplo, conforme Parmentier, a procura pelo casamento religioso vem não só de crentes praticantes, mas de pessoas que a autora identifica como “distanciadas” ou até mesmo as que se identificam como “sem religião”<sup>562</sup>. Num mundo desestruturado onde o individual desaparece, as igrejas ainda são uma referência para os indivíduos ou as famílias, na sua busca por cuidado personalizado e reconhecimento social, pois, do contrário, há pouca forma de reconhecimento na sociedade<sup>563</sup>.

A seguir, de forma breve e sucinta, serão descritos os ritos de acordo com o Manual de Ofícios. A autora, a partir da sua própria experiência e contato com o trabalho ministerial litúrgico nas comunidades da IECLB, à medida que o achar necessário, fará comentários e complementações às descrições dos ritos abaixo tratados. Outra fonte importante de informações adicionais da qual se lançará mão, é o documento “Nossa fé, Nossa vida”, guia da vida comunitária na IECLB. Trata-se de um documento que orienta a vida e missão da dessa igreja, dos seus membros e das suas comunidades.

### 1. O rito do batismo

O batismo é, em geral, praticado na infância, algumas semanas após o nascimento. Porém, mesmo praticando o batismo de crianças, a IECLB, assim como outras igrejas históricas, também batiza pessoas adultas. Assim o confirma o documento “Nossa Fé, Nossa Vida”, expressando claramente que na IECLB são batizadas tanto crianças quanto pessoas adultas<sup>564</sup>. E de acordo com as orientações contidas nesse documento, é necessário um preparo para o batismo. Para tanto, acontece um diálogo pré-batismal com pais, mães, padrinhos e madrinhas, para que se conscientizem de que com o batismo de crianças eles e elas assumem o compromisso de educarem as crianças batizadas na fé cristã e as auxiliarem a viver segundo os preceitos desta mesma fé<sup>565</sup>.

#### a) Descrição do rito

O ordo do batismo, conforme o Manual de Ofícios, é composto dos seguintes elementos: hino, saudação trinitária, versículo bíblico, alocação ou sentenças bíblicas,

<sup>562</sup> PARMENTIER, Elisabeth. The ritualization of marriage in the churches of de reformation: a language to express the encounter of human and divine love. **Studia Liturgica**: an internacional ecumenical review for liturgical research and renewal. Societas Liturgica, v. 32, n. 1, p. 29-47, 2002. p. 33-34.

<sup>563</sup> PARMENTIER, 2002, p. 34.

<sup>564</sup> NOSSA fé, Nossa vida, 2005, p. 20.

<sup>565</sup> NOSSA fé, Nossa vida, 2005, p. 22.

oração, Pai-Nosso, Credo Apostólico, pergunta e compromisso de pai, mãe, padrinhos e madrinhas, ato de batismo (nome, batismo, palavras de bênção), oração, bênção à mãe e hino<sup>566</sup>.

O batismo acontece na igreja, durante o culto regular da comunidade ou, excepcionalmente, em qualquer outro lugar, “mas sempre na reunião com irmãos e irmãs”, diz o documento *Nossa fé, Nossa vida*<sup>567</sup>. O batismo pode ocorrer em qualquer época do ano litúrgico, desde que pais e mães o solicitem e passem pelo devido preparo. Um sinal de que haverá batismo num determinado culto é dado pela ornamentação da pia batismal. A pia batismal se localiza à frente da comunidade, num dos lados do altar. Em geral, ela tem o formato de uma coluna arredondada, construída de concreto, com uma parte superior plana, levemente afundada, onde cabe um prato, geralmente, inoxidável, ou de cerâmica, de formato adequado. Nos cultos de batismo a pia é adornada com um pano branco e sobre ele, na parte levemente afundada, é colocado o prato com água. Quando não há cultos de batismo, o prato é guardado na sacristia e a pia não recebe adorno (tão forte é o simbolismo da pia que, quando criança, ao chegar à igreja e perceber a pia arrumada, eu imediatamente entendia que naquele culto haveria batismo.)

Durante o culto, após a prédica, dá-se início ao rito do batismo. Enquanto a comunidade canta um hino alusivo ao batismo, pais, mães com as crianças no colo, padrinhos e madrinhas se dirigem para a frente do altar, onde se encontra o ou a oficiante. Ele ou ela está de pé voltado para a comunidade e para a comitiva batismal que está à sua frente. Dali ele ou ela inicia a cerimônia com a saudação trinitária, seguido de um versículo bíblico de louvor e de graças. Segue uma alocução dirigida aos pais, às mães, padrinhos e madrinhas, com

---

<sup>566</sup> Diferentemente do rito de batismo do Manual de Ofícios, o CPD propõe um culto especial de batismo, realizado na comunidade e não ato à parte. Cf. CONSELHO de Liturgia da IECLB, 1991, p. 25-29. Na proposta do CPD, a liturgia como um todo centra-se no batismo e, em relação à liturgia do Manual de Ofícios, ela contém outros elementos litúrgicos como, por exemplo, a oração das águas, imposição de mãos, selo (com sinal da cruz feito com o polegar, com água ou óleo, na fronte da pessoa batizada), vela batismal e a recepção da comunidade através de um presbítero. Essa liturgia inclui uma participação mais ativa de pais e mães, padrinhos e madrinhas e envolve a comunidade em três elementos do rito (na entrega da vela, na recepção aos novos batizados e na ação de graças pós-parto). O rito do batismo pressupõe o batismo de crianças assim como de adultos. Observa-se, porém, que esta liturgia não prevê a Ceia do Senhor, nem a oração de intercessão, parte e elemento imprescindíveis do culto cristão, conforme: KIRST, Nelson. **Nossa liturgia**: das origens até hoje. 1. ed. rev. e atual. São Leopoldo: Sinodal, 2000. (Série Colméia, fascículo 1). p. 23-28. A nova proposta litúrgica do batismo, de acordo com o Livro de batismo, recentemente aprovado e lançado na IECLB, recupera elementos litúrgicos relevantes da tradição batismal da igreja cristã antiga, os quais são imprescindíveis a um desenvolvimento litúrgico que esteja de acordo com o pleno significado do batismo. Cf. KIRST, 2008, p. 50-63, 66-78.

<sup>567</sup> NOSSA fé, Nossa vida, 2005, p. 20. De acordo com o que transparece numa observação inicial da liturgia do Manual de Ofícios, o batismo pode ser realizado durante o culto regular da comunidade ou não. Isto significa que na proposta do Manual, o batismo é visto como um ato independente do culto da comunidade, podendo este ser inserido num culto regular ou ser realizado à parte. Mas, na prática, em geral, das comunidades e conforme prescreve o documento citado, o batismo é ato que acontece no culto regular da comunidade.

palavras de exortação sobre a responsabilidade assumida por eles no batismo de suas crianças ou em lugar da exortação lêem-se apenas sentenças bíblicas batismais, tais como Mateus 28. 18-20; Marcos 16.15 ou Marcos 10.13-16. Após as leituras dos textos bíblicos batismais, todos juntos oram o Pai-Nosso e confessam a fé, conforme o Credo Apostólico. Em seguida, o pastor ou a pastora pergunta aos pais e padrinhos e às mães e madrinhas se eles e elas confirmam o desejo de que as suas crianças sejam batizadas em nome do triúno Deus e se prometem fazer tudo para educá-las na fé cristã. Eles e elas respondem juntos: “sim” ou “sim, com o auxílio de Deus”. A comitiva, então, se dirige à pia batismal e as crianças, uma a uma, são batizadas. A criança a ser batizada é geralmente segurada por uma madrinha, com a cabeça voltada para a pia. A pessoa que oficia diz o nome da criança, molha a sua cabeça, por três vezes, enquanto profere a fórmula “eu te batizo em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. A paz de Deus seja contigo e te acompanhe em todos os teus caminhos”. Em seguida, com a comitiva batismal ainda reunida ao redor da pia batismal, o pastor ou a pastora intercede pelas crianças batizadas, pelos pais, mães, padrinhos e madrinhas e pelas pessoas da comunidade, já batizadas. Finalizando, a comunidade é convidada a entoar um hino, enquanto (pais), padrinhos e madrinhas retornam aos seus lugares. As mães e as crianças permanecem ali no altar para receberem a bênção à mãe ou bênção pós-parto. Assim o prevê o Manual de Ofícios, mas, na prática atual essa bênção inclui pais, mães e crianças. O pastor ou a pastora lhes dirige algumas palavras, seguidas de um versículo bíblico de louvor, orações de súplicas e encerra com a imposição de mãos e bênção. A comunidade canta enquanto pais, mães e crianças retornam aos seus lugares. O culto retoma o seu curso regular, iniciando a liturgia de despedida.

### c) Apreciação

O batismo, enquanto rito praticado na infância, é interpretado, pela maioria das pessoas, como um rito de nascimento. E o fato de o batismo ser realizado logo após o nascimento corrobora esta idéia. O batismo, no entanto, assinala o ingresso ao Corpo de Cristo, à Igreja. Teologicamente, pode-se dizer que o batismo é o rito do novo nascimento<sup>568</sup>, pois ele marca a passagem para a nova vida em Cristo, experimentada e desenvolvida na e a partir da comunidade cristã. Por isso, na preparação para o batismo e no ato do rito batismal se enfatiza o compromisso e a promessa que pais, mães, padrinhos e madrinhas assumem de educarem as crianças batizadas na fé cristã para que elas próprias possam assumir a sua filiação à comunidade de fiéis e, conseqüentemente a sua identidade cristã. O batismo,

---

<sup>568</sup> Cf. João 3. 3-7.

portanto, numa perspectiva antropológica, é um rito de passagem ou, especificamente, um rito de iniciação cristã. Esta passagem, na verdade, independe de idade e não se define pela idade. Na prática da igreja antiga, o batismo era dirigido, em especial, às pessoas adultas, e incluía-se um tempo de preparação para o batismo, com instruções sobre a fé e vida cristãs, assim como o testemunho e a vivência da fé<sup>569</sup>. Contudo, conforme o testemunho de pais apostólicos, a igreja dos primórdios também admitia a possibilidade de batizar crianças. Mas, parece que essas crianças não eram recém-nascidas e elas eram batizadas como os adultos e, com eles e como eles, elas recebiam a confirmação e a eucaristia<sup>570</sup>. “A proporção de adultos e crianças que se apresentam ao batismo se inverte progressivamente com a cristianização da sociedade”<sup>571</sup> e no século XII a celebração do batismo chegou a ser praticada logo após o nascimento da criança. Uma grande preocupação, nessa época, foi a mortalidade infantil, mas além disso, desenvolvia-se uma “renovação da teologia, cujas investigações se orientavam, então, para a questão do pecado original e para a doutrina da salvação”<sup>572</sup>.

A forma como se desenvolve o rito do batismo de crianças recém-nascidas na IECLB contribui para uma compreensão confusa sobre a função do batismo enquanto rito de nascimento, por um lado, e rito de iniciação à comunidade cristã, de outro lado. No rito de batismo são acoplados ritos de nascimento e de maternidade (e em algumas práticas também de paternidade). Por exemplo, a inclusão de Marcos 10. 13-16<sup>573</sup> como uma das leituras nas liturgias batismais é um desses sinais, pois esse texto não se refere ao batismo, mas é um texto próprio para bênção de crianças<sup>574</sup>; outro exemplo diz respeito à parte que na liturgia de batismo é conhecida como “bênção à mãe” ou “ação de graças pós-parto”. A bênção à mãe é um resquício de uma antiga prática ritual da igreja do século XI que, sob influência das leis de impureza cultural do Antigo Testamento, sobretudo de Levítico 12. 1-8, consistia na apresentação da mãe à igreja, depois do parto, para a purificação. Sobre a época de surgimento do ritual da bênção da mãe, Arx diz o seguinte:

Parece certa a afirmação de A. Franz que coloca o aparecimento dos primeiros formulários no fim do século XI. (...) Que os formulários datem oficialmente só do século XI pode parecer estranho, pois as parturientes já nos primeiros séculos

<sup>569</sup> Cf. KALMBACH, Pedro. **Bautismo y educación**: contribuciones para el actuar pedagógico comunitario. 1. ed. Buenos Aires: el autor, 2005. p. 27ss; HIPÓLITO. **Tradição apostólica**: liturgia e catequese em Roma no século III. Tradução e notas de Maria da Glória Novak. Petrópolis: Vozes, 1971. p. 50.

<sup>570</sup> HIPÓLITO, 1971, p. 51; CABIÉ, R. A iniciação cristã. In: MARTIMORT, A. G. **Os sacramentos**: a igreja em oração: os sacramentos, v. 3. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 66.

<sup>571</sup> CABIÉ, 1991, p. 67.

<sup>572</sup> CABIÉ, 1991, p. 73.

<sup>573</sup> “Deixai vir a mim os pequeninos, não os embarceis, porque dos tais é o reino de Deus”, cf. Marcos 10.14.

<sup>574</sup> KIRST, 2008, p. 36-37.

mantinham um certo prazo para reaparecer na igreja depois do parto. Parece-nos, no entanto, que não eram reintroduzidas na igreja com ritual específico.<sup>575</sup>

Conforme Arx, com o intuito de tirar o caráter de purificação da bênção da mãe, o *Rituale Romanum*, editado pelo papa Paulo V, no ano de 1614, traz mudanças na formulação litúrgica dessa bênção e cria “um tipo de ritual neotestamentário no qual muito pouco resta da influência das normas de purificação do Antigo Testamento, ou de alusão às mesmas”<sup>576</sup>. Contudo, essa formulação não exerceu maior influência sobre os ritos particulares dos rituais diocesanos e a idéia de purificação continuou a prevalecer nas liturgias e só desaparece depois do Concílio Vaticano II. A partir desse Concílio, a bênção da mãe foi abolida pelos organizadores do ritual de batismo e condensada a uma única oração, incluída no fim da cerimônia do batismo.

Arx diz que no Iluminismo (sobretudo na primeira metade do século XIX), a bênção da mãe depois do parto, mesmo tendo sido “alvo de críticas dos reformadores”<sup>577</sup>, foi conservada nos rituais. O motivo dessa manutenção, diz Arx, “encontra-se no fato de estar este costume profundamente arraigado no povo, de tal forma que os reformadores não ousaram aboli-lo”<sup>578</sup>. No entanto, nos rituais da Renascença, esses ritos se limitam à ação de graças e aos pedidos.

O fato de a bênção pós-parto, ou bênção à mãe, permanecer com força ao longo da história da igreja cristã nas liturgias de batismo de crianças, sugere a importância que esse rito tem para as pessoas. Isso é um sinal evidente da necessidade antropológica de ritos de nascimento, de maternidade e de paternidade. Nesse sentido, cabe à igreja a responsabilidade teológica de zelar pelo rito de batismo, fazendo uma revisão da sua prática ritual do batismo e, ao mesmo tempo, levando em conta as necessidades antropológicas, cabe a ela repensar a sua prática em relação aos ritos de nascimento, de maternidade e paternidade. O novo livro de batismo da IECLB oferece subsídios suficientes para auxiliar obreiros, obreiras e comunidades a uma revisão da prática batismal nesta igreja e sugere modelos litúrgicos com vistas a uma nova prática litúrgica do batismo.

<sup>575</sup> ARX, Walter von. A bênção da mãe depois do parto: história e sentido. **Concilium**: ritos de passagem e cristianismo: fundamentos antropológicos e psicológicos, [s.l.], n. 132, p. 66-85, 1978/2. p. 68-69.

<sup>576</sup> ARX, 1978, p. 69.

<sup>577</sup> ARX, 1978, p. 70-71.

<sup>578</sup> ARX, 1978, p. 71.

## 2. O rito da confirmação

Na IECLB, a confirmação é o ponto culminante de um processo de ensino na fé cristã. Conforme prescreve o documento *Nossa fé, Nossa vida*, os jovens confirmandos participam do ensino confirmatório “a partir dos onze anos, em encontros e, cursos, seminários e retiros, com duração mínima de 50 horas”<sup>579</sup>, a finalidade desses encontros é o ensino, de acordo com as bases da fé e a mensagem bíblica, a confissão da igreja, o testemunho do Catecismo Menor e o ensaio da vivência na fé<sup>580</sup>. O culto de confirmação marca o encerramento dessa etapa de instrução na fé cristã e, complementando, pode-se dizer, é a passagem para uma nova etapa, a que inicia a fase adulta na vida da comunidade cristã. Tradicionalmente, a confirmação habilita as pessoas a participarem da Ceia e da tarefa de testemunhas cristãs.

### a) Descrição do rito

O ordo da confirmação, conforme o Manual de Ofícios consta do seguinte: hino; saudação trinitária; versículo bíblico; oração; leitura bíblica (Salmo 100; Salmo 103; Mateus 10.26-33; Lucas 14.16-24; João 6. 60-69; Romanos 10.9-17; 1 Timóteo 6.12-16); alocação; confissão de fé (Credo); pergunta e compromisso; oração; ato de confirmação; declaração aos/às confirmados/as sobre os direitos eclesiais adquiridos com a confirmação; palavras à comunidade sobre o compromisso de receber e acompanhar os jovens confirmados na fé; oração; Pai-Nosso, bênção final.

O culto de confirmação acontece uma vez por ano em cada comunidade da IECLB. Trata-se de um culto festivo que ocorre numa data especial do ano litúrgico, sendo que esta varia de acordo com os costumes locais (Semana Santa e Páscoa ou Pentecostes ou Reforma). Esse evento, portanto, possui uma data fixa no calendário de cada comunidade.

Para o culto de confirmação a igreja é ornamentada de forma especial. Geralmente, pais, mães e confirmandos se ocupam desta tarefa no dia anterior. As vestes dos confirmandos e das confirmandas são especiais. Em algumas comunidades tradicionais, as meninas usam vestido e calçados brancos e algum adereço nos cabelos e os meninos, calça e sapatos pretos com camisa branca. Em alguns grupos, os jovens preferem roupas de estilo jovem (jeans,

<sup>579</sup> NOSSA fé, Nossa vida, 2005, p. 31.

<sup>580</sup> NOSSA fé, Nossa vida, 2005, p. 32. Nas páginas 52-69, do livro *O ministério da confirmação*, o autor faz uma retrospectiva histórica da confirmação na IECLB e um levantamento amplo dos materiais didáticos utilizados nesta igreja, descrevendo as ênfases da formação cristã de cada época da história da IECLB. WACHS, Manfredo Carlos. **O ministério da confirmação**: contribuição para um método. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 1998. (Série Teses e Dissertações, 12). p. 52-69.

camiseta, por exemplo). Fato é que o traje a ser usado neste dia é tema importante, sendo tratado pelos jovens com seu orientador ou orientadora.

Os padrinhos e as madrinhas dos jovens e os demais familiares (avó, avô, tios, irmãos) são especialmente convidados para este culto festivo e, em geral, se reúnem, após o culto, para o almoço e confraternização familiar.

Ao contrário do batismo, o culto de confirmação está todo ele centrado no tema da confirmação. Em muitos casos os jovens participam ativamente do culto, fazendo leituras, cantando, ajudando a distribuir a Ceia e, em algumas comunidades, também pais e mães têm uma participação especial (na confirmação de minhas filhas, por exemplo, pais e mães foram convidados para uma reunião de preparação do culto e ali se escolhia um pai ou uma mãe como representante do grupo para dirigir uma mensagem aos filhos e filhas no dia do culto de confirmação).

Segundo o costume, o culto de confirmação inicia com o badalar dos sinos e os jovens entram na igreja, em procissão, acompanhados do pastor ou da pastora e da pessoa que orientou o grupo de jovens no ensino confirmatório (catequista, diácono/a ou outra pessoa designada para esta função). A comunidade se levanta para recebê-los. Os e as jovens têm lugares especiais reservados à frente do altar. O culto segue de acordo com as principais partes da liturgia do culto eucarístico regular, liturgia de entrada, liturgia da palavra, liturgia da ceia e liturgia de despedida. O rito da confirmação, propriamente dito, é inserido no fim da liturgia da palavra, antecedendo a liturgia da ceia. Após a prédica, canta-se um hino e em seguida o pastor ou a pastora se dirige especificamente aos jovens confirmandos, iniciando o ato da confirmação. Os confirmandos se põem de pé. Faz-se a saudação trinitária, seguido de uma oração. Logo após são proferidas leituras bíblicas e uma breve alocução é dirigida aos jovens. Em seguida os jovens são convidados a confessar a fé cristã, mediante palavras do Credo Apostólico (a comunidade os acompanha apenas ouvindo a confissão). Após a confissão da fé, é dirigida a seguinte pergunta aos jovens: “É vosso desejo e vontade ser membros desta comunidade que confessa esta fé, que vos mandou instruir nesta fé e que também no futuro vos quer testemunhar salvação em Jesus Cristo? Então respondi: Sim, com o auxílio de Deus.”<sup>581</sup> Depois da confissão e promessa dos confirmandos, o pastor ou a pastora faz uma oração e, em seguida, convida os jovens para que um a um se aproxime, se ajoelhe (gesto opcional), dê a mão direita ao oficiante, confirmando assim o que acabaram de

---

<sup>581</sup> MANUAL de Ofícios, 1977, p. 20. O Manual apresenta duas versões para a confissão de fé e para a pergunta de compromisso. A apresentada acima é a primeira delas.

prometer e para receber a bênção de Deus. É dito o nome de cada jovem e uma palavra de recordação (um versículo bíblico escolhido para cada jovem que consta no documento “certidão de confirmação” que cada qual recebe neste momento) e, impondo as mãos sobre a cabeça, o/a pastor/a diz: “A bênção de Deus, do Pai e do Filho e do Espírito Santo venha sobre vós (sic. sobre ti) e permaneça convosco (sic. contigo) agora e sempre. Amém.”<sup>582</sup>. Ao final, o pastor ou a pastora se dirige aos confirmandos, anunciando-lhes que o ato de confirmação lhes permite participar na mesa da comunhão, servir de padrinhos e madrinhas e testemunhas cristãs. E voltando-se para a comunidade, lembra-a de que os jovens confirmados estão unidos a ela num só Senhor, num só batismo e numa só fé e que cabe à comunidade recebê-los e ajudá-los para que cresçam em Cristo e permaneçam na fé. No Manual de Ofícios consta como finalização do ato da confirmação uma oração, o Pai-Nosso e a bênção final. Contudo, em seguida inicia a liturgia da Ceia do Senhor, da qual participam os confirmandos com seus familiares e toda a comunidade. No final do culto, o pastor ou a pastora sai novamente em procissão com os jovens, agora confirmados. Segue uma sessão de fotos dentro da igreja com o grupo e com cada família, individualmente.

#### b) Apreciação

A confirmação é, sem dúvida, um evento marcante e um dia especial na vida dos e das jovens, de suas famílias e também da comunidade. O culto de confirmação é a representação de uma passagem. Ele sinaliza o fim de uma etapa de instrução na fé cristã, mas, sobretudo, marca uma mudança de *status* do jovem dentro da comunidade. Isto está claramente expresso no ato da confirmação quando se diz que os jovens, com a confirmação, adquirem direitos na comunidade eclesial de tornarem-se padrinhos, madrinhas, testemunhas cristãs e de estarem habilitados à participação na Ceia do Senhor. Como refere Kliewer, “a confirmação é vista como o momento em que a criança transpõe a soleira para a juventude”, sendo, portanto, “o rito de passagem que marca esse momento”<sup>583</sup>. A confirmação marca tanto a passagem para a maturidade cristã quanto para a maturidade psico-social, pois também para a sociedade (família, parentes e grupos próximos) o jovem, após a confirmação, é recebido como pessoa que adquiriu mais autonomia e direitos (em comunidades rurais, por exemplo, o jovem, após a confirmação, está liberado para namorar, ir a bailes, entre outros). A confirmação, neste sentido, recebe também a conotação de rito de puberdade. E pode-se dizer que essa compreensão tem sido muito importante para as comunidades tradicionais da

<sup>582</sup> MANUAL de Ofícios, 1977, p. 21.

<sup>583</sup> KLIEWER, Gerd Uwe. Uma passagem importante. **Revista do CEM**: em busca de espaço: o jovem na comunidade, São Leopoldo: Sinodal, ano VII, n.1, p. 14-17, 1985. p. 15.

IECLB<sup>584</sup>. A valorização da confirmação como rito de puberdade, para os jovens e suas famílias, talvez se deva ao fato de que há poucos ritos de passagem que marquem essa fase da vida.

Do ponto de vista da igreja, a confirmação tem sido motivo de reflexões sobre o sentido teológico dessa passagem. E essa é uma discussão que remete para as origens da iniciação na igreja cristã. A confirmação se origina do contexto do batismo, sendo o batismo o rito fundamental da iniciação cristã na igreja dos primórdios<sup>585</sup>. Segundo a *Tradição Apostólica* de Hipólito, escrita em Roma por volta de 225<sup>586</sup>, o batismo era precedido de um longo catecumenato, que podia durar dois a três anos<sup>587</sup>. O ponto culminante do processo de iniciação cristã ocorria na manhã da Páscoa<sup>588</sup>, quando, então acontecia o ato litúrgico do batismo. O ato do batismo se compunha de diversas etapas; a primeira se dava ao redor da piscina batismal, em local separado da congregação, onde acontecia o banho por imersão, acompanhado de ações como unção do corpo, confissão, troca de vestes, oração e imposição de mãos; a segunda etapa se desenvolvia dentro da igreja, diante do bispo, que fazia a imposição de mãos com invocação do Espírito, unção da fronte com sinal da cruz e o ósculo santo, seguindo-se a recepção dos batizados pela comunidade e a participação na Ceia da comunhão.<sup>589</sup> Pode-se dizer que o processo de iniciação cristã, o qual inclui etapas de instrução e o ato litúrgico do batismo com uma variedade de ações, é característica da igreja dos primeiros quatro séculos. Portanto, “não se pode falar de confirmação pelo menos até o século IV”<sup>590</sup>, pois o banho batismal, a imposição de mãos, as unções, a selagem, a recepção pela comunidade e a eucaristia eram parte de um único rito. A parte do ato do batismo realizada pelo bispo, após a entrada dos batizando na igreja, que consistia de imposição de mãos, unção da fronte com sinal da cruz (conforme Hipólito), conhecido como crisma, foi se

<sup>584</sup> Conforme, por exemplo, mostra a pesquisa em: DROOGERS, 1984, p. 58.

<sup>585</sup> CABIÉ, 1991, p. 29-66.

<sup>586</sup> CABIÉ, 1991, p. 33.

<sup>587</sup> HIPÓLITO, 1971, p. 49.

<sup>588</sup> Durante a noite, na Vigília Pascal, o grupo a ser batizado se reunia para leitura da Bíblia e instrução. Cf. WHITE, 1997, p. 158.

<sup>589</sup> HIPÓLITO, 1971, p. 51-54. Segundo Hipólito, na manhã da Páscoa, ao cantar do galo, dá-se início ao ato litúrgico do batismo. Primeiro, ora-se sobre a água; os que irão ser batizados se despem, o bispo dá graças sobre o óleo de ação de graças e de exorcismo, seguindo a renúncia a Satã, a unção completa com óleo e o banho batismal. Com uma imposição de mãos, a pessoa é imersa por três vezes na água, seguido, cada vez, por uma pergunta de confissão (alusiva ao Credo Apostólico); em seguida, a pessoa sobe da água e recebe nova unção com óleo; ela se veste (com vestimenta branca) e entra na igreja. Então, o bispo impõe as mãos e faz uma invocação e, derramando óleo, unge a pessoa e marca a sua fronte com o sinal da cruz e oferece o ósculo santo. Os batizados, então, se reúnem com a comunidade para a primeira oração dos fiéis, para o ósculo da paz e para a primeira eucaristia.

<sup>590</sup> KALMBACH, Pedro. Batismo e confirmação nos primeiros cinco séculos da Igreja Cristã: aproximações. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 42, n. 3, p. 17-28, 2002. p.26.

tornando, aos poucos, um rito realizado a posteriori. Quando o bispo não estava presente na celebração do batismo, adiava-se a parte relativa ao crisma para a primeira ocasião em que ele pudesse realizá-la. Esse costume já se percebe no Ocidente, a partir do século V, conforme Cabié<sup>591</sup>. Em resumo, diz White: “o Ocidente presenciou um lento movimento em direção à fragmentação e privatização de todo o processo. A desintegração da unidade do rito foi longa e inconsciente, não se completando efetivamente até o final da Idade Média”<sup>592</sup>. O termo “confirmar” passou a designar a parte separada do rito do batismo no século 9 e lentamente o seu significado passou de “completar” para “reforçar”, afirma White<sup>593</sup>. Em relação à confirmação na prática dos luteranos em geral, Brand explica que ela não ficou reservada ao bispo e também não foi interpretada teologicamente como complemento ao batismo. A confirmação não tem valor sacramental na igreja luterana<sup>594</sup>. O batismo continuou tendo primazia entre os luteranos, sendo suficiente como rito de iniciação na comunidade dos crentes e tendo íntima relação com o recebimento do Espírito e seus dons. Contudo, “a experiência não apoiou a teologia”, diz Brand. Pelo fato de não relacionarem a admissão à Ceia do Senhor com a iniciação batismal, “os luteranos não interpretaram a comunidade eucarística como sendo igual à comunidade dos crentes”<sup>595</sup>. Desta forma, a confirmação passou a ser experimentada como um meio que supre algo que faltou no batismo, ou seja, a filiação à comunidade eucarística<sup>596</sup>.

Teologicamente, a confirmação não é um ato que complementa ou ratifica o batismo, mas ela marca um momento significativo da educação cristã daqueles e daquelas que foram batizados. O batismo sempre é acompanhado de instrução na fé, pois o seu significado necessita ser apreendido e apropriado pelas pessoas batizadas para ser desdobrado e assimilado na vida diária e durante toda a vida<sup>597</sup>. Sendo praticado o batismo de infantes a instrução na fé cristã inicia depois do batismo, levando-se em conta as diversas fases do desenvolvimento humano e cognitivo. Portanto, a confirmação marca uma fase importante do crescimento e desenvolvimento na fé dos jovens batizados e, como tal, deve ser valorizada, celebrada e ritualizada. Considerando a importância que a confirmação representa na vida das

<sup>591</sup> CABIÉ, 1991, p. 66. “O Concílio de Sevilha de 619 elenca este rito entre os que são reservados ao bispo e Isidoro o justificará, evocando os *Atos dos Apóstolos*, depois de constatar que ‘após o batismo, o Espírito Santo é conferido pelos bispos através da imposição das mãos’.” Cf. CABIÉ, 1991, p. 61.

<sup>592</sup> WHITE, 1997, p. 160.

<sup>593</sup> WHITE, 1997, p. 160.

<sup>594</sup> Isto é atestado pelo próprio Lutero que fala da confirmação como um rito eclesiástico. LUTERO, Martinho. Do cativo babilônico da igreja: um prelúdio de Martinho Lutero. In: **Obras selecionadas**: o programa da Reforma: escritos de 1520, v.2. São Leopoldo / Porto Alegre: Sinodal / Concórdia, 1989. p. 399-400.

<sup>595</sup> BRAND, Eugene L. **Batismo**: uma perspectiva pastoral. São Leopoldo: Sinodal, 1982. p. 70.

<sup>596</sup> BRAND, 1982, p. 71.

<sup>597</sup> Para aprofundar este assunto indico o livro: KALMBACH, 2005.

comunidades na IECLB, como rito de passagem que acontece na puberdade, cabe à igreja redefinir o significado desse rito, adequando teologia e prática litúrgica. O livro de batismo da IECLB, recentemente lançado, vai ao encontro dessa necessidade e, entre outros subsídios, propõe, em substituição ao atual culto de confirmação, um “Culto de recordação do batismo com pessoas ou grupos que celebram um estágio especial na sua vida de fé”<sup>598</sup>. Essa proposta considera o ensino confirmatório um período especial de instrução cristã e parte da formação decorrente do batismo, “dentro de um contexto abrangente de uma educação cristã continuada que se estende por toda a vida”<sup>599</sup>.

### 3. O rito do matrimônio

Conforme Nossa fé, Nossa vida, a IECLB realiza a bênção matrimonial de pessoas que foram habilitadas pela lei civil. Quando não for este o caso, devem ser tomadas as providências necessárias para que a união seja registrada conforme a lei<sup>600</sup>. Tendo, portanto, o casal realizado a sua união perante a lei civil, ao solicitar o ofício da bênção matrimonial, ele objetiva colocar seu matrimônio sob a orientação da palavra e da bênção de Deus, atestando comunitariamente a sua união conjugal e comprometendo-se a levar uma vida matrimonial em fé e amor, indissolúvel, conforme a vontade de Deus<sup>601</sup>. A bênção matrimonial, portanto, segundo a concepção luterana, não é um sacramento, mas um rito eclesiástico<sup>602</sup>. A igreja, em nome de Deus, abençoa o casal que chegou ao consenso de se unir em matrimônio.

#### b) Descrição do rito

Conforme o Manual de Ofícios, o ordo do matrimônio consta de: saudação trinitária; versículo bíblico; salmo; oração; alocação; compromisso conjugal (pergunta e resposta); troca de alianças; imposição de mãos e bênção ao casal (casal une as mãos direitas e ajoelha-se); oração; Pai-Nosso; voto de despedida.

O rito de bênção matrimonial é a principal parte do ritual de casamento religioso, contudo não é o único. Inicialmente, o casal solicita ao pastor ou à pastora marcar uma data para a bênção matrimonial. Em seguida, os “proclamas” do matrimônio são realizados solenemente em um culto da comunidade ou anunciado em seus boletins, ocasião esta em que o casal é recomendado às intercessões da comunidade. A partir daí, o casal participa de um

<sup>598</sup> KIRST, 2008, p. 114.

<sup>599</sup> KIRST, 2008, p. 39 e 114.

<sup>600</sup> NOSSA fé, Nossa vida, 2005, p. 34.

<sup>601</sup> NOSSA fé, Nossa vida, 2005, p. 34.

<sup>602</sup> LUTERO, Martinho. Do cativo babilônico da igreja: um prelúdio de Martinho Lutero. In: **Obras selecionadas**: o programa da Reforma: escritos de 1520, v.2. São Leopoldo / Porto Alegre: Sinodal / Concórdia, 1989. p. 400.

curso de noivos ou diálogo pré-nupcial, conforme o costume de cada comunidade, momento este em que os noivos se inteiram “do significado e do desenrolar do rito da bênção matrimonial”<sup>603</sup>. A bênção matrimonial tem caráter de culto e realiza-se na presença de irmãos e irmãs<sup>604</sup>.

A forma mais antiga e comum de iniciar o rito do matrimônio na IECLB é a recepção do casal, com as testemunhas, pais e mães, na porta da igreja. Ali, o pastor ou a pastora os cumprimenta e os saúda “em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo” (ou saudações semelhantes), convidando-os a entrar. Badalam os sinos e a comunidade já reunida dentro da igreja inicia um canto de louvor, enquanto a procissão nupcial, precedida pelo pastor ou pastora, segue até o altar, onde o casal se põe de pé e de onde o pastor ou a pastora prossegue com a cerimônia. Faz-se a leitura de um Salmo, segue uma oração e uma alocução a partir de um texto bíblico escolhido pelo pastor ou pastora para a ocasião ou indicado, previamente, pelo casal. Concluindo a alocução, canta-se um hino e logo após inicia o ato da bênção. As testemunhas são convidadas a se aproximar do casal que está no altar. O pastor ou a pastora dirige ao casal, a cada qual, individualmente, a pergunta de aceitação e compromisso mútuos, diante de Deus e das testemunhas, seguindo-se a troca das alianças as quais lhes são oferecidas “como símbolo do amor que não termina e da fidelidade que não tem fim”<sup>605</sup>. Em seguida, unindo as mãos direitas, o casal se ajoelha e, impondo as mãos sobre eles, o pastor ou a pastora lhes profere a bênção, de acordo com as seguintes palavras: “Em conformidade com vossa declaração solene perante Deus e estas testemunhas, confirmada pelas vossas mãos dadas, abenço – como ministro ordenado da Igreja – a vossa união matrimonial em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo”<sup>606</sup>. E de acordo com Mateus 19.6, lhes é anunciado: “e o que Deus ajuntou não o separe o homem”. O casal é convidado a colocar-se de pé e finaliza-se a bênção matrimonial com uma oração de intercessão e o Pai-Nosso. Faz-se o envio, desejando-se a paz de Deus. O casal é cumprimentado pela pessoa que oficia e lhes é entregue a “certidão ou lembrança de casamento”. De acordo com o desejo do casal, inclui-se a Ceia do Senhor, porém, raramente isto acontece. O casal sai em procissão, acompanhado ou não de música, seguido da comunidade. Na saída o casal recebe os cumprimentos.

Os principais símbolos e gestos que compõem o rito da bênção são: vestimenta do casal, a critério deles (em geral, a noiva usa o tradicional vestido de noiva, branco, com véu

---

<sup>603</sup> NOSSA fé, Nossa vida, 2005, p. 35.

<sup>604</sup> NOSSA fé, Nossa vida, 2005, p. 35.

<sup>605</sup> MANUAL de Ofícios, 1977, p. 28.

<sup>606</sup> MANUAL de Ofícios, 1977, p. 28.

ou outro adorno na cabeça e o buquê e o noivo veste o tradicional conjunto de terno e gravata, na cor desejada), aliança, ornamentação da igreja com flores e paramentos litúrgicos especiais – na cor branca -, agente religioso vestido de talar ou alba, com estola branca, união das mãos direita e a bênção com imposição de mãos.

#### b) Apreciação

A forma de recepcionar o casal na porta da igreja e não em separado (com o pai entrando com a noiva e a entregando ao noivo na frente do altar) está relacionada ao fato de que o casamento já foi oficializado no cartório e o casal já foi declarado esposo e esposa. E como tal, eles comparecem à igreja juntos, como casal, para pedir a bênção de Deus para o seu matrimônio e também para testemunhar publicamente que desejam viver uma vida matrimonial e familiar como pessoas cristãs. Essa forma ritual (de o casal entrar juntos na igreja e não em separado) é condizente com a compreensão da igreja luterana em relação ao sentido do rito religioso do matrimônio. E de acordo com este sentido, os elementos litúrgicos que formam o rito de bênção matrimonial, são recheados de conteúdos que visam: 1) orientar o casal para a vivência cristã mediante a palavra de Deus (leituras bíblicas e homilia ou alocução); 2) interceder a Deus por acompanhamento e auxílio ao novo casal (orações); 3) ouvir a promessa de amor e fidelidade do casal diante de testemunhas e da comunidade presente, (declaração solene e troca de alianças) e 4) abençoar a união matrimonial em nome de Deus (imposição de mãos e bênção).

A bênção matrimonial é um rito religioso que não só completa o ritual que inicia com o ato civil, mas diferentemente deste, o rito religioso reúne elementos significativos de um rito de passagem. Ele é rico em simbologia e gestos (vestes, flores, sinos, procissão, música, alianças, imposição de mãos, orações, bênção e agente religioso devidamente paramentado); ele é acompanhado por um grupo social representativo (envolve não só a família e parentes, mas convidados que representam o grupo social maior); além disso, a cerimônia religiosa está inserida nas atividades da comunidade como um todo (através dos proclamas realizados nos cultos, dos cursos de preparação, das intercessões e do próprio ambiente, a igreja, como um espaço comunitário). E um aspecto muito importante é a realização de um ato dirigido por um agente religioso que claramente representa o divino e transcendente. O pastor ou a pastora é portador ou portadora da bênção de Deus sobre o matrimônio, legitimando a união. Conforme Kliever, o casamento religioso cabe muito bem na categoria de ritos de passagem no contexto da IECLB e, na análise do autor, a representação desse rito de passagem é até bem feita na cerimônia de bênção matrimonial. Na igreja, os noivos se põem num lugar

especial, o altar, um lugar santo e de lá “manifestam publicamente a aceitação do seu novo status”<sup>607</sup>.

A oração e bênção do oficiante confirmam e declaram publicamente que a passagem não está somente em conformidade com a ordem da sociedade, mas também com a ordem divina. O casal volta do altar, já investido do novo status, e é cumprimentado e saudado pelo seu novo grupo de referência, a turma dos casados. Todos têm a sensação de estarem agindo em harmonia com a ordem do cosmos que une Deus e os homens. Parece brincadeira, mas de fato é um ato importante para a constituição e a vivência do matrimônio, e sem dúvida contribui para o seu sucesso e sua estabilidade.<sup>608</sup>

De acordo com o “guia da vida comunitária na IECLB”, Nossa fé, Nossa vida, o casamento, conforme a vontade de Deus, é indissolúvel. Entretanto, reconhecendo que as pessoas podem falhar no cumprimento da vontade divina, a igreja manifesta-se em favor do perdão concedido a elas pelo amor de Cristo. Neste caso, a “realização da bênção matrimonial pode ser concedida a pessoas divorciadas, quando confessada a culpa, assumidas as conseqüências do vínculo desfeito e quando constatada a seriedade de um novo compromisso matrimonial”<sup>609</sup>. A IECLB, no entanto, não concede bênção matrimonial a pessoas separadas não habilitadas ao casamento civil, mas, por causa do amor de Cristo, a igreja leva a sério a decisão de elas buscarem um novo compromisso matrimonial e, por isso, ela os orienta no sentido de procurarem a legalização de sua união<sup>610</sup>.

#### 4. O rito de sepultamento

Assim define o documento Nossa fé, Nossa vida:

O sepultamento eclesiástico tem caráter de culto. Nele a comunidade cristã se irmana com as pessoas enlutadas. Na despedida de seu ente falecido, proclama a vitória de Cristo sobre a morte e seus temores. A comunidade consola as pessoas enlutadas, ora confiante em Cristo, o Senhor ressuscitado e vivo, que nos dá a esperança da vida eterna. Agradece a Deus por todo bem que tem feito à pessoa falecida e, por meio dela, aos seus.<sup>611</sup>

##### a) Descrição do rito

De acordo com o Manual de Ofícios, o ordo do sepultamento consta dos seguintes elementos: Na casa: hino, saudação trinitária, intróito, Salmo 130 (*De Profundis*, ou outro salmo), kyrie ou hino, texto bíblico, *gloria in excelsis* ou hino, alocução, oração, hino, Pai-Nosso, encomendação. No cemitério: hino (enquanto o ataúde é baixado à sepultura),

<sup>607</sup> KLIEWER, Gerd, Uwe. Aspectos sociológicos do matrimônio. In: MOLZ, Cláudio; WEHRMANN, Guenter K. F. (Orgs.). Ofícios: **Proclamar Liberdade**, suplemento 2. São Leopoldo: Sinodal, 1988. p. 41.

<sup>608</sup> KLIEWER, 1988, p. 41.

<sup>609</sup> NOSSA fé, Nossa vida, 2005, p. 37.

<sup>610</sup> NOSSA fé, Nossa vida, 2005, p. 37.

<sup>611</sup> NOSSA fé, Nossa vida, 2005, p. 38-39.

saudação, versículo bíblico, alocação (caso não foi proferida antes, na casa), dados de vida da pessoa falecida, consignação, versículo bíblico, oração, hino (enquanto se fecha a sepultura), Pai-Nosso, bênção final.

Tão logo o falecimento ocorre, a família comunica e solicita o sepultamento ao pastor ou à pastora da sua comunidade. O rito, em geral, acontece em dois estágios, na casa (casa da família ou na casa mortuária) e no cemitério. Nos dois estágios, o rito é oficiado pelo pastor ou pastora e, em casos excepcionais, por uma pessoa incumbida pela realização do mesmo.

No primeiro estágio do rito, na casa, o esquife permanece aberto durante toda a cerimônia. A pessoa que oficia se põe de pé defronte ao esquife e a cerimônia inicia com a invocação da presença de Deus, “em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo” (ou outra saudação semelhante). A primeira parte desse rito centra-se no anúncio da palavra de Deus, através de leituras bíblicas e da homilia ou alocação, intercalando-se orações de louvor e de súplica e hinos. O estágio na casa é finalizado com a encomendação da pessoa falecida, de acordo com as seguintes palavras: - “Vamos, pois, em paz e acompanhemos ao derradeiro repouso o corpo do(a) irmão(ã) falecido(a)”; ”Bendito o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo que, segundo a sua muita misericórdia, nos regenerou para uma viva esperança mediante a ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos”. Segue, logo após, a bênção: “O Senhor guardará a tua alma. O Senhor guardará a tua saída e a tua entrada, desde agora e para sempre. Paz seja contigo. Amém”<sup>612</sup> O pastor ou a pastora se retira e os familiares permanecem junto da pessoa falecida para despedir-se, assim como outras pessoas que o desejarem. Por fim, fecha-se o esquife e inicia-se a procissão comunitária até o cemitério. Chegando ao cemitério, a comunidade é convidada a cantar enquanto o esquife é baixado à sepultura. A pessoa que oficia, saúda a comunidade presente desejando a paz de Deus. Após leituras bíblicas e dados da pessoa falecida, chega o momento da entrega final à terra. O/a oficiante diz: “Visto que Deus, o Onipotente, foi servido em Sua providência, chamar para Si nosso(a) irmão(ã) falecido(a), entregamos seu corpo à terra: Terra à terra, cinza às cinzas e pó ao pó – na segura e certa esperança da ressurreição para a vida eterna, mediante nosso Senhor Jesus Cristo”<sup>613</sup> e enquanto pronuncia, joga três vezes um punhado de terra para dentro da sepultura; finalizando, proclama-se o texto de 1 Coríntios 15.53ss.<sup>614</sup> Em seguida, os

<sup>612</sup> MANUAL de Ofícios, 1977, p. 39.

<sup>613</sup> MANUAL de Ofícios, 1977, p. 41.

<sup>614</sup> 1 Coríntios 15.53 ss: “Tragada foi a morte pela vitória. Onde está, ó morte, o teu aguilhão? Onde está, ó morte, a tua vitória? Graças a Deus que nos dá a vitória por intermédio de nosso Senhor Jesus Cristo.”

familiares repetem o mesmo gesto, como despedida final, jogando três punhados de terra na sepultura e flores, conforme o costume local; por fim, enquanto a comunidade canta, a sepultura é fechada completamente e adornada com flores. Encerra-se o ato de sepultamento com a oração conjunta do Pai-Nosso, seguido da bênção e envio dados pelo pastor à comunidade.

O Manual de Ofícios ainda oferece uma liturgia de sepultamento para crianças e outra para suicidas. A liturgia de sepultamento de crianças também prevê um momento inicial na casa, seguido de outro no cemitério e possui os seguintes elementos: na casa – hino, saudação trinitária, intróito, oração com responsório (*kyrie eleison*), palavra bíblica, oração, bênção, hino. No cemitério – saudação, intróito, palavra bíblica, alocução, encomendação, consignação, confissão de fé, oração, Pai-Nosso, bênção. A liturgia de sepultamento de suicidas prevê, da mesma forma, um momento na casa, seguido de outro, no cemitério e contém os seguintes elementos: na casa – hino recitado pelo pastor, saudação trinitária, intróito, palavra bíblica, oração, alocução, oração, despedida à comunidade. No cemitério – hino recitado pelo pastor, saudação, intróito, palavra bíblica, *curriculum vitae*, encomendação e consignação, oração, Pai-Nosso e bênção final. Observa-se que no sepultamento de suicidas, a liturgia do Manual de Ofícios omite o canto (os hinos previstos são recitados pelo pastor).

#### b) Apreciação

De acordo com o conteúdo e as partes da liturgia do Manual de Ofícios, pode-se dizer que, em qualquer dos estágios, os elementos litúrgicos que formam o rito expressam, de um lado, a voz de Deus dirigida ao ser humano que experimenta na morte a extrema fragilidade, e de outro, a voz humana que apresenta a Deus o seu clamor e sofrimento. A palavra e a voz de Deus se manifestam claramente nas leituras bíblicas, na alocução, nos hinos e em gestos como bênção; a voz humana se manifesta, em especial, nas orações e hinos.

Pode-se dizer que o rito possui um ritmo crescente. Prepara-se, na casa, a despedida com o fechamento do esquife. No cemitério o esquife não é mais aberto, e da mesma forma que no primeiro estágio, no cemitério, também se percebe um ritmo crescente na liturgia que culmina com a despedida no momento do fechamento da sepultura.

A igreja luterana acentua o elemento da pregação no rito de sepultamento, sendo um momento oportuno para o testemunho público da fé na ressurreição e o consolo aos enlutados. O sepultamento, na compreensão da igreja, também representa um ato de respeito à pessoa que, mesmo falecida, é criatura de Deus. O sepultamento é um ato comunitário e como tal a

comunidade tem a responsabilidade evangélica de sepultar os seus mortos e acompanhar as pessoas enlutadas<sup>615</sup>. A liturgia de sepultamento do Manual de Ofícios não faz nenhuma relação direta com o batismo. Mas, o batismo, enquanto sacramento, sinal visível da graça divina, é um grande consolo que deveria ser mencionado no sepultamento, assim como em outros momentos de sofrimento e medo. Lutero diz que os sacramentos são como “um bom cajado” ou “uma lanterna” e ajudam as pessoas de fé a trilharem por caminhos obscuros, como na morte<sup>616</sup>.

O rito de sepultamento na IECLB, conforme acima exposto, preenche liturgicamente a necessidade antropológica de despedir-se e separar-se da pessoa falecida. Por meio dele, com a presença da comunidade, a igreja ajuda as pessoas enlutadas a enfrentarem a despedida do seu ente querido e prosseguir na rotina do dia-a-dia<sup>617</sup>. Contudo, a pergunta que permanece é justamente como prosseguir no dia-a-dia, como enfrentar a fase seguinte? De que forma a IECLB desenvolve a assistência litúrgica às pessoas enlutadas? A “Oração Memorial” é a principal forma ritual prevista para as pessoas enlutadas, mas é insuficiente. Essa consiste em comunicar o falecimento num culto, cuja data é combinada com a família, e de interceder em favor das pessoas enlutadas, confiando a pessoa falecida à graça de Deus<sup>618</sup>. Essa comunicação de falecimento que acontece no culto tem um aspecto poimênico inerente, mas é necessário refletir sobre a modalidade de como se realiza esse ato de comunicação. Além da Oração Memorial, no culto anual em memória dos mortos, que acontece no Dia de Finados ou no Domingo da Eternidade (também conhecido como Último Domingo do Ano Eclesiástico), o nome das pessoas falecidas do ano em transcurso é mencionado. Na IECLB, não se pratica o “culto pelo/a falecido/a” embora pessoas o solicitem<sup>619</sup>. Mesmo assim, não se pode ignorar a necessidade de ritos que ajudem as pessoas a enfrentarem os dias que sucedem à morte de um familiar. A comunidade está presente no sepultamento, mas raramente faz visitas à família enlutada nos dias subseqüentes ao falecimento, quando, então, passam as fases iniciais do luto e as pessoas enlutadas começam a sentir a realidade crua e nua da perda. Baseado em estudos de Spiegel e Lindner, Hoch descreve quatro fases do luto: fase de choque, fase controlada, fase do vazio existencial e fase de readaptação. A fase do vazio existencial é a mais

<sup>615</sup> O SEPULTAMENTO eclesiástico: um posicionamento da IECLB referente a enterro e cremação. **Boletim Informativo 157**. Porto Alegre, 1997. (Anexo 4).

<sup>616</sup> LUTERO, Martinho. Um sermão sobre a preparação para a morte. In: **Obras selecionadas: os Primórdios: escritos de 1517 a 1519, v.1**. São Leopoldo / Porto Alegre: Sinodal / Concórdia, 1987. p. 395-396.

<sup>617</sup> JOSUTTIS, Manfred. **Prática do Evangelho entre política e religião: problemas básicos da teologia prática**. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1982.

<sup>618</sup> NOSSA fé, Nossa vida, 2005, p. 40.

<sup>619</sup> FISCHER, Joachim. Cultos em memória dos mortos? **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 25, n. 2, 198-210, 1985. p. 198.

importante, a mais prolongada e a mais dramática no processo de luto. “Ela inicia quando cessa a agitação, os familiares e amigos se foram e quando retorna a rotina do dia-a-dia”<sup>620</sup>. Nessa fase, a pessoa enlutada se dá conta do que realmente aconteceu e, geralmente, lhe sobrevém o sentimento de perda do sentido da vida, sendo freqüentes os sentimentos de depressão<sup>621</sup>. A IECLB, conforme seus documentos normativos, está ciente da necessidade de acompanhamento às pessoas enlutadas e orienta a comunidade a praticar, nestes casos, a visitação<sup>622</sup>, contudo verifica-se uma carência de ritos, nesta igreja, que estimulem e auxiliem as pessoas no desempenho desta tarefa.

##### 5. Outros ritos de passagens do Manual de Ofícios

Santa Ceia para doentes – esse é o único rito previsto no Manual de Ofícios para situações que envolvem doença. E, de acordo com o que se observa na prática, esta liturgia é utilizada em situações de doença extrema quando a pessoa está acamada por vários dias em casa ou no hospital. Em tais momentos, o pastor, ou a pastora, é solicitado pela família para officiar a Ceia. Os elementos desse rito, conforme o Manual de Ofícios são os seguintes: saudação, versículo bíblico, confissão de pecados, absolvição, narrativa da Ceia, oração, Pai-Nosso, convite para a comunhão, distribuição da ceia, versículo bíblico, oração pós-comunhão e bênção. Quando este rito é realizado na casa, todas as pessoas presentes são convidadas a participarem da Ceia, em conjunto com a pessoa doente e em comunidades interioranas, pessoas vizinhas da família onde ocorre a “Santa Ceia para doentes” são convidadas a participarem do evento.

- Admissão de cristãos adultos – os elementos dessa liturgia são: saudação trinitária, palavra bíblica, acolhida à pessoa ingressante, oração, breve alocução, compromisso, confirmação com aperto de mão e admissão, oração, Pai-Nosso e bênção. Trata-se de uma liturgia direcionada às pessoas que desejam ser admitidas na comunhão da igreja evangélica. Por meio dessa liturgia a pessoa ingressante faz a sua profissão de fé. Para tanto, preliminarmente, o/a candidato/a passa por uma instrução na fé, de acordo com os regulamentos próprios de cada comunidade e, concluindo o processo, a pessoa é apresentada num culto regular da comunidade e, diante de testemunhas, membros da comunidade, ele ou ela responde a três perguntas, feitas pela pessoa oficiante, referentes ao seu compromisso para

<sup>620</sup> HOCH, Lothar Carlos. Acompanhamento pastoral a moribundos e enlutados. In: MOLZ, Cláudio; WEHRMANN, Guenter K. F. (Orgs.). Ofícios: **Proclamar Liberdade**, suplemento 2. São Leopoldo: Sinodal, 1988, p. 75-76.

<sup>621</sup> HOCH, 1988, p. 76.

<sup>622</sup> NOSSA fé, Nossa vida, 2005, p. 40.

com a fé revelada na Sagrada Escritura, para com Jesus Cristo, único salvador, e para com a fé que vem pela graça de Deus e não por obras. Em virtude da profissão de fé e da promessa feitas pela pessoa, o/a oficiante, mediante um aperto de mão confirma o ato, dizendo: “eu te admito na comunhão da Igreja evangélica. Deus, o Senhor, complete a boa obra que Ele iniciou em ti”<sup>623</sup>. Segue uma oração do pastor e o Pai-Nosso, em conjunto com a comunidade, concluindo-se com a bênção final.

- Bodas de jubileu – é comum, na IECLB, que casais, ao completarem 25 ou 50 anos de casados, desejem celebrar as bodas de prata ou ouro. O Jornal Evangélico Luterano, da IECLB, com sua página de “anúncios comunitários” é igualmente utilizado por diversas famílias para comunicarem tais eventos. A celebração dessa data pode ocorrer num culto especialmente programado, de acordo com a data de aniversário do matrimônio ou também pode ser realizado num culto regular da comunidade. A liturgia de bodas de jubileu do Manual de Ofícios tem semelhanças com a do matrimônio. Nos casos de uma cerimônia que ocorre numa data especialmente programada para as bodas de jubileu, o casal entra em procissão, acompanhado do pastor ou da pastora, dos filhos, das filhas, genros e noras, netos e netas, e das testemunhas que assistiram à bênção matrimonial de 25 ou 50 anos atrás. O casal se senta à frente do altar, em lugar especialmente reservado e o ato de bênção se desenvolve de acordo com os elementos que seguem: hino, saudação trinitária, versículo bíblico, leitura bíblica, alocução, bênção ao casal, oração, Pai-Nosso, bênção final e envio. No momento da bênção, o casal se põe de pé, diante do pastor ou da pastora, que após relembrar o casamento realizado anos atrás, diante de Deus, diz ao casal: “E agora, juntai as vossas mãos direitas, como o fizestes há 25 (50) anos. Agora, pois, permanecem a fé, a esperança e o amor, estes três: porém o maior destes é o amor (1 Cor. 13,13).”<sup>624</sup> Segue oração de louvor e de intercessão pelo casal, o Pai-Nosso e a bênção final.

## 6. Outros ritos de passagem conforme o Manual de Ofícios Especiais da IECLB

Como já descrito acima, o Manual de Ofícios Especiais foi elaborado para atender a uma demanda de liturgias para situações específicas da comunidade religiosa, a saber, 1) ordenação ao ministério pastoral<sup>625</sup>; 2) “instalações” - a) instalação de um pastor; b)

<sup>623</sup> MANUAL de Ofícios, 1977, p. 24.

<sup>624</sup> MANUAL de Ofícios, 1977, p. 31.

<sup>625</sup> Essa foi escrita tendo em vista a ordenação ao ministério pastoral. No entanto, conforme a atual constituição da IECLB, há quatro ministérios específicos com ordenação. São eles: o pastoral, o catequético, o diaconal e o missionário. Diante disso, a liturgia de ordenação vem sendo adequada aos ministérios específicos e, entretantes, o Conselho de Liturgia da IECLB está elaborando recursos litúrgicos, entre outros, para a

apresentação de um pastor colaborador ou um professor catequista com funções pastorais ou um estudante (de teologia) estagiário; c) instalação de conselho distrital; d) instalação de diretorias e outros cargos; 3) “inaugurações” - a) inauguração de uma igreja (capela); b) inauguração de um centro comunitário (casa da comunidade, casa paroquial); c) inauguração de sino(s); d) inauguração de um órgão; 3. “lançamento da pedra fundamental” – de um templo, capela, centro comunitário, casa pastoral.

### 3.2.3 Considerações intermediárias

Os ritos de passagem oferecidos pela IECLB dizem respeito a momentos relevantes da vida humana, tais como nascimento, iniciação religiosa, casamento e morte. Esses ritos são tão importantes para as comunidades, que se encontram regulados pela igreja e fazem parte da prática litúrgica dessa igreja desde a sua origem.

Entretanto, como se observou acima, o batismo, como rito de iniciação à fé cristã, é prejudicado em seu significado pelo fato de agregar outros ritos especificamente de maternidade, como a bênção pós-parto ou bênção à mãe. O nascimento, como passagem carregada de sentido na vida humana, carece de ritos, mas esses independem do batismo e podem se desenvolver a parte. Desmembrando o rito do batismo do rito de maternidade e, ao mesmo tempo, propondo ritos adequados ao nascimento, a igreja poderá tratar o batismo de forma autônoma e aprofundada dando a ele um rito digno do seu conteúdo e significado e da mesma forma, ela poderá favorecer passagens como nascimento, maternidade e paternidade com ritos devidos.

A confirmação é um rito que marca significativamente a conclusão de uma etapa na formação cristã, lembrando que as pessoas batizadas necessitam de contínuo crescimento e aprofundamento na fé. Nesse sentido, a confirmação, de certa forma, assinala a passagem para a maturidade tanto religiosa quanto social (melhor seria dizer, passagem para uma nova etapa da vida religiosa e social-comunitária). Contudo, o significado teológico da confirmação não se coaduna com a sua prática litúrgica, sobretudo, quando a igreja interpreta a confirmação como ato de complementação ao batismo, reservando para esse momento a primeira participação à mesa da ceia eucarística. Nesse sentido, caberia à igreja redefinir a função do rito da confirmação por ela praticado.

---

ordenação ao ministério, levando em conta a atual disposição ministerial nesta igreja. Cf. ESTATUTO do Ministério com Ordenação: EMO. 3. ed. Porto Alegre: IECLB, 2005. p. 2.

O rito do matrimônio, conforme observado acima, marca significativamente a passagem para um novo *status* e, mais do que o rito civil, o rito religioso do matrimônio é carregado de sentido simbólico, conferindo à união matrimonial uma santa ordem, abençoada por Deus. Embora a IECLB se pronuncie favoravelmente à bênção matrimonial de pessoas divorciadas, ela não oferece um rito específico. Quanto ao tipo de união conjugal sem base legal, a igreja se nega a realizar a bênção matrimonial. Mesmo assim, permanece a pergunta, como a igreja pode apoiar liturgicamente as pessoas que decidem viver juntas sem união legal?

Na passagem da morte, a IECLB, através do pastor ou da pastora e da comunidade, acompanha ritualmente os seus membros, exercendo a função social de sepultar os mortos e a função teológico-pastoral de anunciar a esperança cristã para o consolo das pessoas enlutadas. O rito ajuda a demarcar a separação entre vivos e mortos, sem, contudo, separá-los do amor de Deus que a todos abriga. O rito favorece a separação necessária, promovendo a despedida e o retorno ritual à rotina. Trata-se de um rito necessário à vida humana e especialmente relevante para a fase inicial do processo do luto; contudo, como observado acima, o luto vivido no dia-a-dia é o existencialmente mais difícil, sendo uma fase em que as pessoas enlutadas necessitam de muito apoio e solidariedade. Para ir ao encontro da necessidade das pessoas enlutadas, a IECLB necessita enriquecer-se de recursos rituais, colocando-os a serviço da comunidade.

Para as situações de doença, é comum, na IECLB, recorrer à “Santa Ceia para doentes”. Porém, como visto acima, esta prática ritual está associada às pessoas doentes em vista do seu fim iminente. E, neste sentido, a “Santa Ceia para doentes” é interpretada nas comunidades da IECLB como uma espécie de extrema-unção. Essa compreensão, ao mesmo tempo em que limita o significado da Ceia, reduz tal rito às situações de doenças extremas e fim iminente. Desta maneira, a igreja permanece em débito com ritos que visem acompanhar as pessoas doentes com vistas ao restabelecimento da saúde e não só como passagem para a morte.

Finalizando, o estudo realizado nesta primeira parte deste capítulo forneceu uma visão sobre os ritos de passagem praticados na IECLB, sendo possível constatar que há ritos significativos para passagens importantes da vida, assim como também se percebem lacunas existentes nesses mesmos ritos como, por exemplo, a constatação da necessidade de realizar ritos de nascimento, maternidade e paternidade, separados do batismo; de clarear a função do rito de confirmação; da ausência de um rito específico para bênção matrimonial de

divorciados, assim como para a união conjugal sem vínculo legal; da falta de ritos para situações de doença com vistas ao restabelecimento da saúde e não só passagem para a morte e da necessidade de ritos de acompanhamento às pessoas enlutadas. Além do que aqui foi considerado sobre as passagens para as quais a IECLB oferece serviço litúrgico, há que se perguntar de que maneira a igreja pode estar presente em outras passagens relevantes da vida humana, que não aparecem no corpo litúrgico do serviço ministerial da IECLB, semelhantes às aquelas situações levantadas na pesquisa social, como: saída de casa e ingresso em outros contextos, ingresso a um lar de idosos, ingresso e conclusão de estudo, separação de casal (e, ao mesmo tempo, separação de pai e mãe), ingresso no mundo do trabalho, entre outros que não aparecem na pesquisa, a exemplo da aposentadoria.

### **3.3 Ritos de passagem em práticas selecionadas dos primórdios da tradição cristã e do seu entorno**

#### **3.3.1 Breves considerações sobre o contexto de origem da Igreja cristã**

Jesus de Nazaré, nascido por volta do ano 4 a.C., no seio de uma família judaica, desenvolve sua atividade essencialmente em meio ao judaísmo da Palestina, voltado para o povo de Israel<sup>626</sup>. Durante os primeiros anos após a morte de Jesus, seus seguidores e seguidoras permanecem em Jerusalém, investindo na missão interna, junto do povo judeu<sup>627</sup>. Jerusalém é berço do cristianismo primitivo, um cristianismo de influência judaica<sup>628</sup>. É ali que ocorre o evento de Pentecostes, narrado em Atos dos Apóstolos, no capítulo dois, marcando o início da comunidade cristã e da sua missão. Aos poucos, a missão cristã, que anuncia a mensagem de Jesus, alcança o mundo helenístico, através da missão itinerante espontânea. Surge, em pouco tempo, a comunidade de Antioquia, “uma metrópole helenista que na época tinha cerca de 300 mil habitantes”<sup>629</sup>, que, segundo Goppelt, é a comunidade-mãe do cristianismo gentílico. O livro de Atos dos Apóstolos narra inúmeras viagens de seguidores e seguidoras de Jesus, sobretudo de Paulo, por todo o Império Romano, divulgando a mensagem da fé cristã, visitando e constituindo comunidades. “Na época em que os primeiros missionários cristãos estavam começando a percorrer as estradas do Império

<sup>626</sup> DRANE, John. **A vida da igreja primitiva**: um documentário ilustrado. São Paulo: Paulinas, 1985. (Coleção entender a Bíblia). p. 10; GOPPELT, Leonhard. **Teologia do Novo Testamento**: Jesus e a comunidade primitiva, v.1. Petrópolis / São Leopoldo: Vozes / Sinodal, 1976. p. 63.

<sup>627</sup> GOPPELT, 1976, p. 269.

<sup>628</sup> DREHER, Martin N. **A igreja no Império Romano**, v. 1. São Leopoldo: Sinodal, 1993. (Coleção História da Igreja). p. 19.

<sup>629</sup> GOPPELT, 1976, p. 269.

Romano, levando a Boa-nova sobre Jesus, havia uma extensa rede de sinagogas judaicas espalhadas de uma extremidade à outra em todo o império.”<sup>630</sup> Muitas comunidades cristãs se constituem a partir das sinagogas, além das casas particulares que se tornaram ponto de reunião dos cristãos e das cristãs. Baseado no dom do Espírito, as lideranças dessas comunidades são carismáticas, dentre as quais se destacam a função de apóstolos, profetas e mestres, sendo que as mulheres têm uma participação efetiva no trabalho diretivo das comunidades<sup>631</sup>. É preciso considerar que no movimento cristão primitivo todas as pessoas eram dotadas dos dons do Espírito Santo e participavam na edificação da comunidade. O dom e a eleição de Deus não dependiam da experiência religiosa de alguém, do papel social, sexual ou da raça. “Diversos membros da comunidade podem receber dons diferentes e exercer diferentes funções de liderança, mas em princípio todos os membros da comunidade têm acesso ao poder espiritual e aos papéis comunitários de liderança.”<sup>632</sup>

A partir do trabalho desenvolvido por pequenos grupos, nas igrejas domésticas, a mensagem cristã se espalha. Hamman atesta que até o século 2, a geografia cristã é mediterrânea e marítima. No fim da época apostólica, as igrejas estão dispostas “como um colar de pérolas” ao longo da costa do Mediterrâneo e na metade do século 2, elas chegam aos lugarejos e às aldeias obscuras, entre as populações romanizadas<sup>633</sup>. Salienta-se que o domínio do Império Romano abrangia toda a região “desde as Colunas de Hércules, o atual Gibraltar, até os rios Tigre e Eufrates, da Britânia até o Reno, o Norte da África, (...) e mais a região do Danúbio”<sup>634</sup>. Por essa dimensão do império já se percebe que ele “abrangia uma infinidade de povos, raças e culturas”<sup>635</sup>. Observa-se que o Império Romano desenvolveu, através do seu sistema administrativo, um projeto de uniformização da cultura, cujo movimento responsável é chamado de helenismo. Trata-se da

cultura da era de Alexandre Magno (356-323 a.C.), quando língua, costumes, utensílios, arte, literatura, filosofia e religião dos gregos se espalharam por todo o Oriente, Índia e regiões do Danúbio. As principais características deste movimento foram a penetração e a mistura das tradições dos diversos povos e culturas, sob a liderança da cultura grega.<sup>636</sup>

---

<sup>630</sup> DRANE, 1985, p. 22.

<sup>631</sup> DRANE, 1976, p. 69-72. SCHOTTROFF, Luise. A caminho para a reconstrução feminista da história do cristianismo primitivo. In: SCHOTTROFF, Luise et al. (Orgs.). **Exegese feminista: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres**. São Leopoldo: Sinodal / EST / CEBI; São Paulo: ASTE, 2008. p. 175-178.

<sup>632</sup> FIORENZA, Elisabeth Schüssler. **As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica**. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 323.

<sup>633</sup> HAMMAN, 1997, p. 12, 19 e 20.

<sup>634</sup> DREHER, 1993, p. 10.

<sup>635</sup> DREHER, 1993, p. 10.

<sup>636</sup> DREHER, 1993, p. 10-11.

O desenvolvimento e a afirmação da fé cristã em meio a um mundo marcado pela diversidade cultural e religiosa não foram fáceis para o cristianismo e certamente não ocorreram sem conflitos e tensões, interna e externamente. Internamente, uma das questões que vêm à tona na relação entre judeus e gentios, a qual é relatada em Atos dos Apóstolos, capítulos 10 e 11 e que Paulo discute na carta aos Gálatas e Romanos, diz respeito à circuncisão, uma observância judaica. Havia pessoas afirmando que para ser cristão também era necessário aceitar a circuncisão, além de observar outros preceitos. Em meio a tal questão, Paulo enfatiza que o relacionamento com o Deus vivo se dá mediante a fé em Jesus Cristo, sendo o batismo o sinal da nova aliança<sup>637</sup>. Além de lidar com as diferenças internas, causadoras de conflitos e tensões, os cristãos e as cristãs enfrentaram, em determinados períodos, hostilidades e perseguições por parte de grupos e do poder político romano. Nesse confronto, muitos homens e mulheres, na defesa da fé cristã, se tornaram mártires<sup>638</sup>.

Antes de concluir estas breves considerações, convém assinalar que após os primeiros anos de desenvolvimento e formação de comunidades gentílico-cristãs, de liderança carismática, a igreja cristã inicia um processo de institucionalização, surgindo formas mais rígidas na organização das comunidades. Assim o descreve Dreher:

Até o ano 140, há uma imagem bastante heterogênea no que tange à liderança na comunidade cristã. Também houve acentuadas diferenças entre uma comunidade e outra. Parece que já na era apostólica aqueles que presidiam a comunidade, os *proistámenoi*, se dividiam em *epískopoi* (supervisores) e *diákonoi* (executores). Em Roma, os *epískopoi* eram eleitos entre os *presbyteroi* (anciãos). Esses presbíteros eram pessoas honradas dentro da comunidade e que se assentavam em semicírculo, em lugares de honra, de frente para a comunidade, quando esta estava reunida para o culto. Mais tarde, um dos *epískopoi* assumiu as principais funções deste ministério. A evolução final levou a que, finalmente, o título *epískopos* (bispo) fosse reservado apenas a ele.<sup>639</sup>

Por volta de 130 d.C. já existe um episcopado na Síria; pouco depois, na Ásia Menor e em Roma, ele aparece em 140. O clero da comunidade se constitui pelo trinômio bispo, presbítero e diácono, e em algumas comunidades as viúvas contam entre o clero<sup>640</sup>. “Durante um certo tempo, continuaram a existir as funções carismáticas dos apóstolos, profetas e

<sup>637</sup> Gálatas 3. 23-29; 4. 4-7; Romanos 5.1; 8.1-11

<sup>638</sup> Assim explica Hamman: “Inteiramente aberta às contribuições externas, disposta a naturalizar as divindades estrangeiras dos territórios conquistados, a religião romana era fundamentalmente hermética a toda evolução espiritual. Subtrair-se aos seus ritos seria faltar ao patriotismo, à cidade.” Quanto mais o império acentuava a unidade política e a centralização administrativa, mais inevitável se tornava o confronto entre cristãos e força imperial. “O cristianismo se apresentava como fermento perturbador e refratário. Contestar a religião era contestar o Estado e, portanto, figurar como revolucionário.” HAMMAN, 1997, p 82.

<sup>639</sup> DREHER, 1993, p. 26-27.

<sup>640</sup> DREHER, 1993, p. 27.

mestres. Eram, agora, forças rivalizantes com o clero estabelecido.”<sup>641</sup> Dentro do processo de institucionalização e hierarquização da igreja, as mulheres foram marginalizadas das funções de liderança ministerial. Conforme Fiorenza,

Muito embora o movimento missionário cristão fosse uma subsociedade no mundo greco-romano com visão e estruturas sociais alternativas, sua adaptação progressiva à ordem patriarcal vigente na sociedade greco-romana privou a igreja de fronteiras sociais bem delineadas defronte das normas e do ambiente cultural-religioso patriarcal. (...) o cristianismo primitivo traçou suas fronteiras sociais em termos de submissão ao episcopado que controlava os sistemas de crença doutrinária. (...) A autoridade do mono-episcopado, definida patriarcalmente, tornou-se, assim, o centro social simbólico da unidade para o cristianismo patrístico.<sup>642</sup>

### 3.3.2 Rito de iniciação cristã

O termo “iniciação” deriva do verbo latino “in-ire” e significa “entrar dentro”<sup>643</sup>. Proceda da linguagem religiosa, especialmente das religiões de mistérios e foi introduzido na igreja cristã pelos Padres da Igreja<sup>644</sup>. A iniciação “equivale ao processo de maturação desenvolvido durante um certo tempo, para chegar à identificação de uma pessoa com um grupo concreto ou uma determinada comunidade”<sup>645</sup>. A comunidade cristã, desde as suas origens, desenvolveu um processo através do qual a pessoa se torna cristã. O Novo Testamento oferece alguns exemplos de práticas de iniciação. Mas, textos antigos, de testemunhas de diferentes locais, que participaram da experiência das primeiras comunidades, dão detalhes importantes do desenvolvimento da vida cristã<sup>646</sup>.

Observa-se, de acordo com o testemunho do Novo Testamento, que o batismo surge lado a lado com a comunidade cristã. Assim diz Cabié, “é através de um rito de água que alguém entra na Igreja”<sup>647</sup>. Banhos rituais, de purificação, fazem parte do contexto religioso em que nasce a comunidade cristã<sup>648</sup> e exercem influência sobre a prática do batismo, mas,

<sup>641</sup> DREHER, 1993, p. 27.

<sup>642</sup> FIORENZA, 1992, p. 345.

<sup>643</sup> FLORISTÁN, Casiano. **Catecumenato**: história e pastoral da iniciação. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 15.

<sup>644</sup> BORÓBIO, Dionísio; TENA, P. Sacramentos da iniciação cristã: batismo e confirmação. In: BORÓBIO, Dionísio (Org.). **A celebração na igreja**, 2: sacramentos. São Paulo: Loyola, 1993. p. 23-24.

<sup>645</sup> FLORISTÁN, 1995, p. 15.

<sup>646</sup> Por exemplo: Didaché (final do século 1 ou início do século 2), Apologia I de Justino (metade do século 2), Tradição Apostólica de Hipólito de Roma (cerca de 225 d. C.), *De Baptismo* de Tertuliano (fim do século 2) Cf. CABIÉ, Robert. A iniciação cristã. In: MARTIMORT, A. G. (Org.). **Os sacramentos**: a igreja em oração: os sacramentos, v. 3. São Petrópolis: Vozes, 1991. p. 31-35.

<sup>647</sup> CABIÉ, 1991, p. 29.

<sup>648</sup> No tratado sobre Batismo, Tertuliano escreve sobre o uso da água em rituais de purificação nos cultos de mistérios como o de Isis ou de Mitra. TERTULIANO. **O sacramento do batismo nas fontes cristãs**: teologia e pastoral do batismo. Introdução, tradução e comentários de Urbano Zilles. Petrópolis / Porto Alegre: Vozes / EST, 1975. p. 21.

segundo Cabié, este conserva a sua originalidade. A especificidade do batismo cristão é assinalada no livro dos Atos dos Apóstolos, segundo o qual o batismo da comunidade cristã é sempre celebrado “em nome de Jesus”<sup>649</sup> e, diferentemente dos costumes religiosos, vigentes na época, de banhar-se a si mesmo, no rito cristão há sempre uma pessoa que dá o batismo. O próprio Jesus foi batizado por João Batista<sup>650</sup>. O Novo Testamento não oferece indicações precisas sobre os detalhes de um cerimonial do batismo, mas é possível identificar um núcleo que conforme Atos 8.35-38 pode-se resumir em: catequese, declaração de fé e batismo na água. Esse núcleo básico do batismo será amplamente desenvolvido pelas comunidades, com ênfases específicas de acordo com a época e os lugares, conforme atestam documentos antigos. Justino, por exemplo, por volta de 150 d.C., confirma a necessidade de dois elementos básicos no processo batismal, a catequese de um lado e a oração e o jejum, de outro<sup>651</sup>. Nocent explica que a preparação para o batismo, através de uma instrução pré-batismal, tinha como finalidade a fé e as suas conseqüências morais ou a promessa de “viver de acordo”<sup>652</sup>. Dados muito mais precisos sobre o batismo tornam-se evidentes no século 3. Uma rigorosa disciplina é imposta aos que serão batizados: orações assíduas, jejum, genuflexões e vigílias<sup>653</sup>. Hipólito de Roma, na Tradição Apostólica, escrito por volta de 225 d. C., prevê um período de três anos de preparação batismal<sup>654</sup>. Durante este tempo, os catecúmenos ouvem a Palavra, fazem orações e recebem imposição de mãos dos seus instrutores, depois da catequese ou em momentos de crise<sup>655</sup>. De acordo com a descrição de Hipólito, ao chegar o tempo próximo ao batismo, os que são escolhidos têm a sua vida examinada: “se viveram com dignidade, enquanto catecúmenos, se honraram as viúvas, se visitaram os enfermos, se só praticaram boas ações”<sup>656</sup>. Os que são separados para o batismo recebem a imposição de mãos diariamente e são exorcizados<sup>657</sup>. O batismo acontece na aurora da Páscoa. Na véspera do Sábado santo, os candidatos e as candidatas se reúnem em um só local para rezar. Ajoelhados, eles e elas recebem a imposição das mãos pelo bispo que os exorciza. Em seguida, ele sopra-lhes sobre o rosto e traça o sinal da cruz sobre a fronte, os ouvidos e as narinas. Eles permanecem em vigília por toda a noite, ouvindo leituras e

---

<sup>649</sup> CABIÉ, 1991, p. 30.

<sup>650</sup> Marcos 1. 9-11 e paralelos.

<sup>651</sup> NOCENT, Adrien. Iniciação Cristã. In: SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille M. (Orgs.). **Dicionário de liturgia**. São Paulo: Paulus, 1992. p. 595.

<sup>652</sup> NOCENT, 1992, p. 595; WHITE, 1997, p. 157.

<sup>653</sup> WHITE, 1997, p. 157.

<sup>654</sup> HIPÓLITO, 1971, p. 49.

<sup>655</sup> NOCENT, 1992, p. 596.

<sup>656</sup> HIPÓLITO, 1971, p. 50.

<sup>657</sup> HIPÓLITO, 1971, p. 50.

recebendo ensinamentos. Ao cantar do galo, inicia a oração sobre a água e realiza-se o batismo na fonte, a qual se encontra em lugar separado da congregação. Inicialmente cada candidato faz a renúncia, sendo ungido com o óleo do exorcismo<sup>658</sup>. Entrando na água cada qual é batizado através de três imersões, acompanhadas de perguntas referentes à fé em cada pessoa da trindade<sup>659</sup>. Saindo da água cada qual é ungido com o óleo santificado, é enxugado e vestido<sup>660</sup>. Em seguida, entram na igreja onde são recebidos pelo bispo que, impondo as mãos e fazendo a invocação do Espírito, derrama óleo santificado sobre a cabeça, unguindo a cada qual e marcando-os na frente com o sinal da cruz. Por fim, oferece-lhes o ósculo sagrado. Em seguida, eles rezam junto com toda a comunidade a oração dos fiéis, oferecem o ósculo<sup>661</sup> e participam pela primeira vez da eucaristia. No dizer de Nocent, a substância do rito de Hipólito “durará até hoje e receberá importante desenvolvimento”<sup>662</sup>. Assinala-se, conforme Taborda, que não existe, no começo da igreja cristã uma forma única de celebrar o batismo. O modelo de Hipólito é o que marca a liturgia do ocidente<sup>663</sup>. Mas, mesmo em meio à diversidade ritual, a igreja mantém uma unidade do batismo cristão, afirma o autor<sup>664</sup>.

De acordo com textos patrísticos, datados do fim do século 4<sup>665</sup>, após a celebração do batismo ocorriam as catequeses mistagógicas, que consistiam em explicar o significado dos ritos sacramentais, o qual ainda não era conhecido pelos neófitos nos detalhes do seu conteúdo<sup>666</sup>, devido à disciplina do arcano<sup>667</sup>. Tanto as catequeses pré-batismais quanto as

<sup>658</sup> No início do batismo, o bispo prepara o óleo, exorciza-o e o põe num vaso, chamando-o “óleo do exorcismo”. “O diácono trará o óleo do exorcismo e colocar-se-á à esquerda do presbítero; (...). Acolhendo este cada um dos que recebem o Batismo, ordene-lhe renunciar, dizendo: Renuncio a ti, Satanás, a todo o teu serviço e a todas as tuas obras. Após a renúncia de cada um, unja-o com óleo de exorcismo, dizendo-lhe: Afaste-se de ti todo espírito impuro”. HIPÓLITO, 1971, p. 51-52.

<sup>659</sup> “E, assim, entregue-o nu ao bispo ou ao presbítero que se mantém junto d’água e batiza. Desça também com ele o diácono, desta forma: Assim que desce à água o que é batizado, diga-lhe o que batiza, impondo sobre ele a mão: Crês em Deus Pai Todo Poderoso? E o que é batizado responda: Creio. (...)”. HIPÓLITO, 1971, p. 52.

<sup>660</sup> “Depois de subir da água, seja ungido com o óleo santificado, pelo presbítero, que diz: ‘Unjo-te com o óleo santo, em nome de Jesus Cristo’. Depois, um por um, enxuguem-se, vistam-se e entrem na igreja.” HIPÓLITO, 1971, p. 53.

<sup>661</sup> “O bispo, impondo sobre eles a mão, faça a invocação, (...). Depois, derramando óleo santificado na mão e pondo-a sobre sua cabeça, diga: Eu te unjo com o óleo santo, (...). Marcando-o na frente com o sinal da cruz, ofereça-lhe o ósculo (...). Assim proceda com cada um. A seguir, rezem junto com todo o povo – (...). Após a oração ofereçam o ósculo da paz.” HIPÓLITO, 1971, p. 51-53.

<sup>662</sup> NOCENT, 1992, p. 596.

<sup>663</sup> Além do modelo de Hipólito, o autor destaca o modelo hierosolimitana, o qual é representado pela Didaché (fins do século 1) e a tradição siríaca, modelo que se encontra nos Atos de Tomé (apócrifo oriundo da Síria, da primeira metade do século 3). Cada tradição tem suas raízes nas Escrituras, enfatiza Taborda. TABORDA, Francisco. Crisma, sacramento do Espírito Santo? Para uma identificação da crisma a partir de sua unidade com o batismo. *Perspectiva Teológica*, ano 30, n. 81, maio/agosto, p. 183- 210, 1998. p. 186-187.

<sup>664</sup> TABORDA, 1998, p.189.

<sup>665</sup> Ambrósio de Milão (339-397) e Agostinho (354-430), para o Ocidente, Cirilo de Jerusalém (315-386) ou seu sucessor João, Teodoro de Mopsuéstia (350-428), João Crisóstomo, de Antioquia (354-407), para o Oriente. Cf. CABIÉ, 1991, p. 33-34; HAMMAN, Adalbert-G. *Para ler os padres da igreja*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 108.

<sup>666</sup> CABIÉ, 1991, p. 33.

mistagógicas, pós-batismais, eram abertas à participação da comunidade. Padrinhos ou madrinhas dos candidatos ou das candidatas ao batismo também acompanhavam todo o processo de iniciação<sup>668</sup>.

A partir do século 6, modificações importantes são introduzidas no ritual de iniciação cujo processo torna-se reduzido. Com a cristianização da sociedade, a igreja chega a acolher somente pessoas jovens e aumenta o número de batismo de crianças em relação ao de adultos<sup>669</sup>. E já no século 6 a comunidade não vê mais necessidade de celebrar o batismo em meio à sua assembléia, pois ela não sente compromisso com os batizados. Mas, a alteração mais importante do processo iniciatório, no ocidente, se dá em relação à desintegração da unidade do rito, com a protelação da unção final (conhecida como crisma), parte do rito reservada unicamente ao bispo. Quando este não podia estar presente na cerimônia, o batismo não era concluído e dependia de ser completado posteriormente. Dessa prática surge gradativamente a “confirmação”<sup>670</sup> como um ato separado do banho batismal. Atesta-se que até o século 12 “a comunhão batismal das crianças de colo era prática generalizada no Ocidente”<sup>671</sup>. Nos primeiros anos do século 13 difunde-se o adiamento da primeira comunhão<sup>672</sup>. Nessa época pratica-se o batismo de crianças logo após o nascimento, em cerimônia privada. A confirmação deveria acontecer após os sete anos, também em cerimônia privada, e nesta idade as crianças também podiam receber a comunhão, confirmadas ou não. White conclui que na Idade Média tardia “todo o caráter comunitário e pascal da iniciação fora destruído juntamente com sua unidade”<sup>673</sup>. Na igreja do Oriente, este desenvolvimento se deu de forma diferente, conservando-se a unidade do rito de iniciação<sup>674</sup>.

Concluindo, pode-se dizer que o batismo é o rito fundamental da iniciação cristã desde as origens da igreja e consiste de um processo que inclui diversas etapas. Para que a iniciação fosse levada a efeito, as suas diversas etapas foram desenvolvidas com vistas ao seu

<sup>667</sup> Trata-se de informações que eram dadas em segredo apenas aos considerados “fiéis”, aos que já tinham recebido os sacramentos da iniciação. NOCENT, Adrien. Os três sacramentos da iniciação cristã. In: NOCENT, Adrien et al. **Os sacramentos: teologia e história da celebração**. São Paulo: Paulinas, 1989. (Anámnese, 4). p. 36.

<sup>668</sup> Sobre o papel exercido pelos padrinhos, Cabié explica: “O catecúmeno é assistido, ao longo de toda a sua preparação, por um cristão experimentado que partilhará com ele sua experiência de vida cristã. Este cristão será também responsável pela fidelidade do caminho do catecúmeno diante dos responsáveis da igreja. (...) Não raro o padrinho é aquele que despertou a fé naquele que conquistou para a Igreja.” CABIÉ, 1991, p. 36-37.

<sup>669</sup> CABIÉ, 1991, p. 67.

<sup>670</sup> Conforme White, as origens da confirmação são problemáticas. “No séc. 5 ‘confirmar’ se referia à unção pós-batimal e imposição das mãos pelo bispo, mas somente no séc. 9 é que veio a ‘se tornar o termo normal a ser usado para designar esta parte do rito iniciatório’ “. WHITE, 1997, p. 160.

<sup>671</sup> TABORDA, 1998, p. 193.

<sup>672</sup> CABIÉ, 1991, p. 75.

<sup>673</sup> WHITE, 1997, p. 161.

<sup>674</sup> WHITE, 1997, p. 159.

conjunto. O processo de iniciação que visa tornar uma pessoa cristã teve um desdobramento muito importante no surgimento da igreja cristã, acompanhando-a em seu desenvolvimento, até o século 6 quando, então, sofre modificações significativas. O rito de iniciação cristã, originalmente, não está ligado ao nascimento da pessoa. Ele é, sobretudo, um rito que assinala uma mudança de vida, uma conversão e o ingresso do indivíduo numa comunidade a qual se caracteriza por um estilo de vida, com valores e fé próprios, diferentes do mundo circundante ao qual a pessoa cristã renuncia. O rito de iniciação desenvolvido pela comunidade cristã das origens contribuiu para dar significado ao sentido que a vida e a fé representavam no contexto em que a igreja cristã se desenvolvia. A iniciação, mediante etapas rituais, representa um processo gradual de crescimento na fé e de adesão à vida cristã, com o objetivo de ajudar a pessoa a tornar-se consciente do que significa ser cristão ou cristã no mundo em que ele ou ela vive. O rito de iniciação inclui aprendizagem, ações simbólicas e testemunho ético, visando, desta forma, preparar a pessoa para assumir o compromisso que a vida cristã exige e a mudança que ela implica.

O processo de iniciação é marcado por estágios, os quais são claramente delineados por ritos de separação, transição e incorporação, conforme a definição dada por Van Gennep sobre os ritos de passagem. Tomando por base o exemplo de iniciação descrito por Hipólito, pode-se dizer que a separação consiste no rito de admissão ao catecumenato. A pessoa, tendo sido tocada pela mensagem da Fé cristã, acompanhada de um padrinho ou madrinha, é apresentada à comunidade, como candidata ao batismo e, mediante exame<sup>675</sup>, é aceita ou não para a etapa seguinte, a do catecumenato ou ensino.

O catecumenato representa o período de transição. Este é o mais longo estágio e consiste de aprendizagem na fé, o qual inclui o ouvir da Palavra de Deus e o conhecimento da história da salvação, além do testemunho prático. Os candidatos e as candidatas participam das assembleias dominicais, no entanto, eles e elas não podem permanecer na segunda parte da reunião comunitária, referente à oração dos fiéis e à eucaristia, só permitida aos batizados. Eles e elas são recomendados ao Senhor através da oração dos fiéis. As pessoas que os ensinam (catequistas, clérigos ou leigos) também oram com eles, impondo-lhes as mãos. Ritos de exorcismo são freqüentes. O exorcismo visa fortalecer as pessoas em sua luta diária contra o mal e o pecado. Esse rito indica que a vida cristã é um combate contra o mal e exige renúncia; como tal, a pessoa necessita da força de Deus para entrar “no combate vitorioso do

---

<sup>675</sup> O exame das pessoas candidatas a tornar-se cristão e cristã, consiste de um interrogatório sobre a vida delas, sobre a sua profissão, pois haviam profissões que não eram aceitas pela fé cristã. As pessoas que as conduziam ou as apresentavam (padrinhos ou madrinhas) deviam dar testemunho sobre elas. HIPÓLITO, 1971, p. 46-49.

Cristo em sua paixão”<sup>676</sup>, passar pela morte (abandonar o velho ser humano) e ressuscitar para uma nova vida.

O rito de incorporação à comunidade dos fiéis se dá no dia do batismo. O início da cerimônia batismal ainda se dá em separado da comunidade. Os candidatos se reúnem ao redor da fonte batismal, onde acontece o banho batismal, antecedido de orações, unções, renúncia e confissão de fé, tudo isso acompanhado de gestos significativos. Após esse ato, inicia-se o rito de incorporação, com a entrada na igreja, com a unção final dada pelo bispo, com a recepção da comunidade através do beijo da paz e da oração dos fiéis<sup>677</sup> e com a eucaristia. As instruções pós-batismais, com as chamadas catequeses mistagógicas, também representam incorporação à comunidade, pois, nessas catequeses, os recém-batizados tinham acesso aos conhecimentos que eram reservados apenas aos já iniciados, os filhos da luz ou iluminados.

### 3.3.3 Rito de matrimônio

Até o século 4, não há textos que evidenciem uma liturgia cristã do matrimônio. Os autores são unânimes em dizer que os cristãos seguem os ritos locais de matrimônio. A Carta a Diogneto, da segunda metade do século 2, assim o indica: “Não se distinguem os cristãos dos demais, nem pela região, nem pela língua, nem pelos costumes. (...) Casam-se como todos os homens (...)”<sup>678</sup> Segundo Bradshaw, um dos primeiros sinais de um envolvimento da igreja no casamento dos seus fiéis vem de Inácio de Antioquia, do século 2. Ele alerta aos casais que procurem a recomendação do bispo, antes de contrair matrimônio, para que este seja realizado “no Senhor”<sup>679</sup>. Possivelmente, o casal deveria consultar o bispo para que ele aprovasse os procedimentos relativos ao rito de casamento da cultura local<sup>680</sup>. Segundo esse autor, no fim do século 2 surgem as primeiras evidências de uma liturgia especificamente

<sup>676</sup> CABIÉ, 1991, p. 40.

<sup>677</sup> A oração dos fiéis consiste de intercessões, conhecida por nós como oração geral da igreja, e do Pai-Nosso. Essas orações estão inseridas dentro da grande oração eucarística. CIRILO de Jerusalém. **Catequeses mistagógicas**. Tradução, introdução e notas de Frederico Vier e Fernando Figueiredo. São. Petrópolis: Vozes, 1977. (Fontes da catequese, 12). p. 38.

<sup>678</sup> A CARTA a Diogneto. Tradução e notas de Fernando Figueiredo. Petrópolis: Vozes, 1976. (Fontes da catequese, 10). p. 22.

<sup>679</sup> „(...) so that their marriage is made in the Lord”. BRADSHAW, Paul F. Christian marriage rituals. In: BRADSHAW, Paul F.; HOFFMAN Lawrence A. (Eds.). **Life cycles in jewish and christian worship**. London: University of Notre Dame Press, 1996. (Two liturgical traditions, 4). p. 112.

<sup>680</sup> BRADSHAW, 1996, p. 112.

cristã do casamento. Esta é encontrada nos escritos de Tertuliano, no Norte da África. Aliás, Tertuliano insistiu que o casamento ocorresse na igreja na presença de ministros cristãos<sup>681</sup>.

Não havendo ainda ritos fixos na Igreja cristã, a comunidade cristã lança mão de ritos seculares. Existe, segundo Evenou, “uma unanimidade fundamental na idéia que se fazia do casamento e na maneira de celebrá-lo em toda a bacia do Mediterrâneo”<sup>682</sup>. Para conhecer os costumes cristãos referentes ao casamento é necessário, portanto, observar como se desenvolve o matrimônio entre os habitantes da área do Mediterrâneo, no período referente aos primeiros séculos do surgimento das comunidades cristãs.

Entre os gregos e os romanos distinguem-se o momento e o tempo do noivado e do casamento. O noivado, segundo os gregos, “consistia num encontro entre o pretendente e o pai da moça para chegar ao acordo sobre o matrimônio e de modo especial sobre o dote<sup>683</sup>, que ficava propriedade da mulher: espécie de antecipação da sua herança”<sup>684</sup>. Portanto, o noivado, para os gregos, significa fazer um contrato de casamento, sendo o dote um elemento importante do noivado. Entre os romanos, o noivado possui fórmula jurídica muito rígida, explica Nocent; realiza-se uma espécie de contrato pelos dois chefes de família. Entre as famílias nobres, o noivado é celebrado mediante um banquete, entre amigos e parentes. Do noivado faz parte a promessa formal, de acordo com uma fórmula do tipo “Prometes? Prometo!”<sup>685</sup>. Segundo Florenzano, entre os gregos, a promessa, um contrato de esponsais, provavelmente, era realizada ao lado do altar doméstico<sup>686</sup>. E desse ato participavam somente o pai da noiva (*kyrios*), o noivo e as testemunhas de ambos os lados<sup>687</sup>. Desse rito fazia parte um aperto de mãos entre o pai da noiva e o noivo e o pronunciamento de algumas fórmulas próprias<sup>688</sup>.

Depois de um intervalo do noivado, celebrava-se o casamento. Dos preparativos faziam parte diversos rituais. No dia anterior ao casamento, a noiva, em sinal de despedida da sua vida de infância, consagrava seus brinquedos e objetos familiares a deuses e deusas do

<sup>681</sup> BRADSHAW, 1996, p. 113.

<sup>682</sup> EVENOU, J. O matrimônio. In: MARTIMORT, Aimé Georges (Org.). **A igreja em oração**: introdução à liturgia, v.3: os sacramentos. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 164.

<sup>683</sup> “Os dotes eram constituídos por dinheiro ou por bens imóveis avaliados em dinheiro”. Cf. FLORENZANO, Maria Beatriz Borba. **Nascer, viver e morrer na Grécia antiga**. São Paulo: Atual Editora, 1996. (Discutindo a História). p. 43.

<sup>684</sup> NOCENT, Adrien. O matrimônio cristão. In: NOCENT, Adrien, et al. **Os sacramentos**: teologia e história da celebração. São Paulo: Paulinas, 1989. (Anamnesis, 4). p. 338.

<sup>685</sup> NOCENT, 1989, p. 339.

<sup>686</sup> FLORENZANO, 1996, p. 43.

<sup>687</sup> FLORENZANO, 1996, p. 43.

<sup>688</sup> FLORENZANO, 1996, p. 44.

casamento<sup>689</sup>. Indispensável aos preparativos do casamento grego era o banho ritual dos noivos. Antes da cerimônia de casamento, a noiva recebia, dentre outros presentes, um vaso especialmente fabricado para conter a água do banho nupcial que era trazida de um lugar especial. Buscava-se a água mediante um cortejo do qual eram incluídos parentes dos noivos, tocadores de flautas e pessoas carregando tochas.

Para a cerimônia do casamento, o noivo vestia uma túnica tecida de lã e usava uma coroa trançada com folhas adequadas e se perfumava com óleo de mirra. A noiva também se perfumava com mirra e outros óleos e se adornava ao máximo. Ela usava vestido bordado, sandálias especiais e penteados sofisticados, com redes finas no cabelo e coroa de metal nobre, além de colar, cintos e um véu. Tanto a casa da noiva quanto a do noivo eram enfeitadas. Havia festa em ambas as casas, com sacrifícios e banquetes, os quais eram acompanhados de música e dança<sup>690</sup>. “A parte principal do rito de casamento era o cortejo nupcial, quando a noiva ia da casa de seu pai para a do noivo. Esse era o momento mais marcante da ‘passagem’, da transição que os dois noivos vivenciavam.”<sup>691</sup> Depois do banquete nupcial na casa da noiva, a altas horas da noite, iniciava-se o cortejo que conduzia o casal à casa do marido com músicas, cânticos e tochas.

Antes de deixar a própria casa, a esposa era entregue pelo pai ao seu marido (*ékdosis*). No momento da *ékdosis* os esposos eram coroados. Chegados à casa do esposo, a esposa era recebida na entrada pelos sogros, era coroada com frutos, tâmaras, figos e nozes, símbolos de fecundidade e de prosperidade. Os dois esposos davam a volta ao redor da casa de mãos dadas e a seguir eram conduzidos pelos parentes e amigos ao quarto do casal. Comiam no tálamo<sup>692</sup> um marmelo, símbolo de fecundidade, depois o esposo desatava a cinta da esposa. Os convidados se retiravam soltando gritos para afastar os espíritos malignos.<sup>693</sup>

Entre os romanos os costumes são semelhantes, acentuando-se, porém, sua característica jurídica própria. Segundo Hamman, em Roma, dez testemunhas assinavam o contrato de casamento<sup>694</sup>.

Esses eram os costumes que, em geral, os cristãos estavam familiarizados. Os ritos matrimoniais eram domésticos e os cristãos evitavam os elementos dos ritos locais que se relacionavam a idolatria, tais como “consulta aos adivinhos e o sacrifício, bem como aspectos

<sup>689</sup> FLORENZANO, 1996, p. 47.

<sup>690</sup> FLORENZANO, 1996, p. 46-52.

<sup>691</sup> FLORENZANO, 1996, p. 54.

<sup>692</sup> *Thalamus*, do latim, significa “quarto nupcial”. FARIA, Ernesto (Org.). **Dicionário escolar latino-português**. 3. ed. Rio de Janeiro: Campanha Nacional de Material e Ensino, 1962. p. 995.

<sup>693</sup> NOCENT, 1989, p. 339.

<sup>694</sup> HAMMAN, A.-G. **A vida cotidiana dos primeiros cristãos (95-197)**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 199.

licenciosos do banquete de núpcias e do cortejo<sup>695</sup>. Mas, segundo Hamman, o divertimento era parte das festividades do casamento dos cristãos<sup>696</sup>. Ritos como os de sacrifício foram imediatamente substituídos, talvez pela eucaristia, diz Hamman<sup>697</sup>.

Até o século 4 não se comprova a existência de uma bênção litúrgica ou a intervenção de um sacerdote nos ritos nupciais. Mas, para os fiéis, os costumes nupciais adotados das suas regiões são, por eles, transfigurados por seu batismo, e representam a sua união com Cristo. Esta convicção vem atestada claramente pela iconografia. Em sarcófagos, em fundos de cálice, Cristo aparece como pessoa coroando os dois esposos e presidindo a junção das suas mãos, sendo estas colocadas sobre o livro dos evangelhos<sup>698</sup>. A iconografia permite observar diversos detalhes da forma como se realizava o matrimônio entre os cristãos dos primeiros séculos. Giuntella percebe através da iconografia cristã que o matrimônio cristão continua invariável em relação ao costume romano: os noivos se voltam um para o outro, se dão a mão direita; o noivo quase sempre tem um rolo na mão esquerda, sinal do ato oficial do matrimônio; às vezes, a mulher aparece com o braço ao redor dos ombros do marido. Trata-se de uma representação da concórdia conjugal e da fidelidade até a morte. Essas cenas também reproduzem histórias bíblicas, em substituição aos motivos mitológicos de outras religiões<sup>699</sup>.

A elaboração da liturgia nupcial cristã inicia no final do século 4. Do início do século 5 há o seguinte rito descrito por Paulino de Nola: “os noivos recebem na igreja a bênção do bispo, que une suas cabeças sob o vínculo conjugal e estende sobre elas o véu, santificando-os com a oração”<sup>700</sup>. Nessa mesma época, informa Colombo, a bênção nupcial, que acompanha a entrega do véu, é realizada durante a eucaristia. Não se trata do *flammeum*<sup>701</sup>, de Roma, que cobre a cabeça da noiva desde o início da cerimônia na casa paterna, mas é o véu estendido pelo bispo (*velamen sacerdotal*), que cobre a noiva completamente e os ombros do noivo, cuja cabeça fica descoberta<sup>702</sup>. Pelo que se deduz dos autores, esse rito acontece após o rito doméstico, conforme os costumes já descritos. Contraído o matrimônio, os esposos se

<sup>695</sup> EVENOU, 1991, p. 165.

<sup>696</sup> HAMMAN, 1997, p. 198.

<sup>697</sup> HAMMAN, 1997, p. 199.

<sup>698</sup> EVENOU, 1991, p. 166.

<sup>699</sup> GIUNTELLA, A. M. Matrimônio: iconografia. In: BERARDINO, Ângelo Di (Org.). **Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs**. Petrópolis / São Paulo: Vozes / Paulus, 2002. p. 909.

<sup>700</sup> TIBILETTI, C. Matrimônio: ritos litúrgicos. In: BERARDINO, Ângelo Di (Org.). **Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs**. Petrópolis / São Paulo: Vozes / Paulus, 2002. p. 909.

<sup>701</sup> Véu nupcial, vermelho-ígneo, usado pela noiva. Cf. NOCENT, 1989, p. 340.

<sup>702</sup> COLOMBO, G. Matrimônio. In: SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille M. (Orgs.). **Dicionário de liturgia**. São Paulo: Paulus, 1992. p. 711.

apresentam à comunidade, participam da eucaristia e se unem às orações da comunidade e obtêm uma bênção particular, a bênção nupcial<sup>703</sup>. O bispo também era convidado para o banquete nupcial que acontecia em casa, assim como outras pessoas da comunidade. Ele, inclusive, assinava, como testemunha, o contrato nupcial<sup>704</sup>. Entre os séculos 9 e 10, a igreja reivindica a competência jurídica sobre o matrimônio, exigindo que o consentimento e a entrega do penhor nupcial, originalmente ocorridos na casa, sejam expressamente declarados na presença do sacerdote, na igreja ou diante das portas da igreja, como indicam os rituais dos séculos 11 a 14<sup>705</sup>.

### 3.3.4 Rito de nascimento e de maternidade

O único rito ligado à maternidade que aparece nos livros litúrgicos data do fim do século 11. Trata-se da bênção da mãe que, após o parto, entra pela primeira vez na igreja<sup>706</sup>. Embora o rito de bênção às mães apareça nos livros litúrgicos do século 11, o costume da purificação da mulher ligado ao nascimento e ao parto é antigo. Arx indica, inclusive, que as parturientes mantinham certo prazo para reaparecer na igreja, depois do parto, já nos primeiros séculos, embora não houvesse um ritual específico que reintroduzia a mulher na igreja<sup>707</sup>. De acordo com Bradshaw, uma evidência desse rito é encontrada no século 4 nos Cânones de Hipólito, no Egito, segundo o qual a mulher que dera à luz uma criança, assim como a sua parteira, durante o período da purificação, deveriam sentar-se junto com os catecúmenos (aqueles que na reunião da comunidade participavam apenas da liturgia da Palavra) e não recebiam a ceia da comunhão<sup>708</sup>.

Uma forte influência desse costume vem do código de purificação do Antigo Testamento. De acordo com Levítico 12. 1-8, a mulher depois do parto era considerada impura e necessitava cumprir o que prescrevia a lei judaica: apresentar-se ao templo para o ritual de purificação 33 dias após o nascimento, no caso de um menino, ou 66 dias, no caso de uma menina, e entregar ao sacerdote a sua oferta para que ele fizesse o sacrifício ao Senhor, em seu favor. Essa idéia também é favorecida pela referência a Lucas 2.22, sobre a

<sup>703</sup> TIBILETTI, 2002, p. 909; COLOMBO, 1992, p. 710.

<sup>704</sup> TIBILETTI, 2002, p. 909; HAMMAN, 1997, p. 200.

<sup>705</sup> COLOMBO, 1992, p. 710-711.

<sup>706</sup> ARX, 1978, p. 66.

<sup>707</sup> ARX, 1978, p. 69.

<sup>708</sup> BRADSHAW, Paul F. Christian rites related to birth. In: BRADSHAW, Paul F.; HOFFMAN Lawrence A. (Eds.). **Life cycles in jewish and christian worship**. London: University of Notre Dame Press, 1996. (Two liturgical traditions, 4). p. 13.

purificação de Maria, mãe de Jesus<sup>709</sup>. Tal mentalidade dos judeus se impôs na igreja oriental e as parturientes se apresentavam à igreja depois do parto para cumprir o ritual de purificação. Esse costume também influenciou a igreja ocidental, sendo divulgado, sobretudo, pelos livros penitenciais marcados pela mentalidade greco-irlandesa, a qual tinha pouco apreço às atividades corporais. O rito de purificação, no entanto, não é prescrito pela lei canônica<sup>710</sup>. Mesmo assim, o costume de a mulher ir à igreja depois do parto foi mantido. Diversos títulos, utilizados nos livros rituais, indicam esse rito: “Benedictio mulieris post partum” e “Introductio mulieris post partum in Ecclesiam” são os mais comuns<sup>711</sup>. Conforme o autor, a primeira designação era utilizada tanto para a bênção em casa quanto na igreja<sup>712</sup>.

O *Rituale Romanum*, editado pelo papa Paulo V, no ano de 1614, mudou a formulação litúrgica da bênção da mãe, tirando o caráter de purificação influenciado pelas normas do Antigo Testamento e criou um tipo de ritual neotestamentário, enfatizando a idéia de ação de graças<sup>713</sup>. Em síntese, esse rito consta do seguinte: a mãe está ajoelhada na porta da igreja com uma vela acesa na mão; ela é recebida pelo sacerdote que a asperge, dizendo “ ‘Adjutorium ...’, a Antífona ‘Haec accipiet’ e o Salmo 23 (...)”. Com as palavras de apelo “ ‘Ingredere in templum Dei, adora Filium Beatae Mariae Virginis; qui tibi foecunditatem tribuit prolis’ “, a mãe é introduzida na igreja, com a mão envolvida na estola do sacerdote. Ela se ajoelha diante do altar. “Reza-se o Kyrie, Pater noster, versículos e uma oração. Depois o padre asperge mais uma vez a mãe com água benta e a benze.”<sup>714</sup> Apesar dos esforços de alteração proposto pelo *Rituale Romanum*, Arx diz que a idéia de purificação continuou a prevalecer nas liturgias e só desaparece depois do Concílio Vaticano II. Até mesmo no rito do *Rituale Romanum* a idéia da purificação continua presente através do gesto no qual o sacerdote mantém a mão da mãe sob a estola. “O contato com a estola significa para a mãe entrante uma proteção contra as forças do demônio. Ao mesmo tempo torna-se também digna de entrar na casa de Deus. Também as orações correspondentes contêm alusões à purificação.”<sup>715</sup>

<sup>709</sup> BRADSHAW, 1996, p. 13.

<sup>710</sup> ARX, 1978, p. 67.

<sup>711</sup> ARX, 1978, p. 68.

<sup>712</sup> Na língua alemã se tornou comum a denominação “Muttersegen” (bênção da mãe) e “Aussegnung”, na gíria popular (tirar o quebranto). Outras expressões utilizadas também são: “Hervorsegnung”, “Vorsegnung”, “Fürsegnung” (em alemão), “relevailles” (em francês) e “churching” (em inglês). A igreja evangélica ainda adota “Kirchgang” e “Einsegnung”. ARX, 1978, p. 68.

<sup>713</sup> ARX, 1978, p. 69, 71.

<sup>714</sup> ARX, 1978, p. 69.

<sup>715</sup> ARX, 1978, p. 72.

Conforme Arx, do ponto de vista histórico e litúrgico, “a bênção depois do parto sempre foi considerada como uma purificação da mulher”<sup>716</sup> e, visando uma ênfase diferente para esta bênção, o autor chama atenção para os conceitos que partem da temática da visita de Maria ao templo, depois do nascimento de Jesus, os quais podem ser: “ação de graças, apresentação da criança, súplica pela bênção de Deus”.<sup>717</sup>

Arx, mesmo sem entrar em detalhes, afirma que o costume de manter certo prazo para as mulheres reaparecerem à igreja, após o parto, era antigo. Ele afirma ainda que a designação “*Benedictio mulieris post partum*”, utilizada nos livros litúrgicos a partir do século 11, também se referia a uma bênção que ocorria na casa. Bradshaw, referindo-se a essa época, também aponta para a existência de ritos que ocorriam na casa, pois os livros litúrgicos das igrejas do Ocidente, assim como da Igreja Ortodoxa Oriental, continham orações para serem utilizadas imediatamente antes e no dia do nascimento e uma bênção à mãe, na casa, depois do nascimento, além de um rito de retorno da mãe à igreja. Conforme o costume da Igreja Ortodoxa Oriental, as orações que ocorriam na casa eram proferidas pelo sacerdote<sup>718</sup>. Essas observações, levam à suspeita de que as famílias cristãs mantinham ritos domésticos de nascimento e de maternidade desde tempos mais antigos, embora estes não se encontrem documentados. Utilizando a mesma linha de argumentação dos pesquisadores em relação aos ritos matrimoniais, de que a comunidade cristã seguia os costumes locais, pode-se levantar a hipótese de que as famílias cristãs sempre mantiveram ritos locais de nascimento e maternidade. A Carta de Diogneto, utilizada na argumentação dos pesquisadores em relação ao casamento dos cristãos, conforme citação acima<sup>719</sup>, também é válida para suspeitar que possivelmente houvessem práticas de ritos de nascimento e maternidade entre eles, assim como havia entre os povos vizinhos e na tradição judaica<sup>720</sup>. Portanto, não havendo registros específicos sobre ritos de nascimento e maternidade entre os cristãos dos primeiros séculos, cabe verificar como eram os costumes entre os povos com quem eles conviviam ou dos quais eles têm uma herança cultural e religiosa. Como já verificado, as comunidades cristãs dos primeiros séculos, assim como mais tarde, no século 11, foram influenciadas pelo rito de purificação da mulher, uma antiga prática judaica. Desta forma, pode-se suspeitar que elas

---

<sup>716</sup> ARX, 1978, p. 73.

<sup>717</sup> ARX, 1978, p. 74.

<sup>718</sup> BRADSHAW, 1996, p. 14.

<sup>719</sup> Conferir, acima, no início da secção 3.3.3.

<sup>720</sup> Relembrando o texto já citado, mas complementando o que diz a Carta: “Não se distinguem os cristãos dos demais, nem pela região, nem pela língua, nem pelos costumes. (...); seguem os costumes locais relativamente ao vestuário, à alimentação e ao restante estilo de viver, (...). Casam-se como todos os homens e como todos procriam, mas não rejeitam os filhos.” Cf. A CARTA a Diogneto, 1976, p. 22.

também tenham mantido a prática de outros ritos judaicos, especialmente de ritos de passagem, cujo lugar vivencial é o espaço doméstico, conforme esclarecem os autores a seguir.

De acordo com Gerstenberger,

Pode-se comprovar que havia, no antigo Israel, um amplo culto doméstico que tinha por objetivo o bem-estar da comunidade familiar. Até a época do exílio, as famílias provavelmente mantinham, em suas casas ou em suas proximidades, um pequeno nicho cultural onde veneravam uma divindade guardiã. Talvez, na origem, as mulheres ou a mulher principal eram responsáveis por esse culto doméstico. Os ritos de passagem – nascimento e circuncisão, puberdade, casamento, transmissão da bênção da família, sepultamento – faziam parte das principais celebrações culturais mais amplas.<sup>721</sup>

Segundo Neuenfeldt, em Israel, as parteiras, ajudadas por outras mulheres, talvez parentes das parturientes, comandavam os ritos do recém-nascido, dos quais faziam parte o ato de lavar, untar, e, às vezes, passar sal. Como indica a autora, o texto de Ezequiel 16.4-6 faz referências aos componentes de um ritual de nascimento: “cortar o cordão umbilical, lavar com água, esfregar com sal, envolver em faixas”<sup>722</sup>. Segundo a autora, um hino de agradecimento era entoado pela mãe, pois a experiência do parto podia significar uma luta entre a vida e a morte<sup>723</sup>. Como indicado acima, de acordo com Levíticos 12. 1-8, ritos de purificação da mulher eram praticados depois do parto.

Além de Israel, na cultura greco-romana as mulheres praticavam não só rituais de purificação após o parto, mas também rituais de preparação para o parto, assim como também outros ritos após o nascimento.

Descrições sobre a vida na Grécia antiga, referentes ao período que abrange o século 6 ao século 1 a. C.<sup>724</sup>, apontam para a existência de diversos rituais acompanhando as pessoas nos principais momentos da vida humana. Ritos de purificação eram muito praticados em momentos de passagem.

As transições, mais especificamente por serem momentos de muita sensibilidade e fragilidade, por envolverem pessoas que em determinado momento da vida não possuem uma condição social definida e, portanto, são muito vulneráveis, podiam atrair as impurezas e os espíritos indesejados. Para que isso não ocorresse, os participantes dos rituais de transição eram purificados antes e depois.<sup>725</sup>

<sup>721</sup> GERSTENBERGER, Erhard S. **Teologias no Antigo Testamento**: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento. São Leopoldo: EST / Sinodal / CEBI, 2007. p. 65.

<sup>722</sup> NEUENFELDT, Elaine Gleci. **Práticas e experiências religiosas de mulheres no antigo Israel**: um estudo a partir de Ez. 8.14-15 e 13.17-23. São Leopoldo: EST / IEPG, 2004. (Tese de Doutorado). p. 197.

<sup>723</sup> NEUENFELDT, 2004, p. 197.

<sup>724</sup> Cf. FLORENZANO, Maria Beatriz Borba. **Nascer, viver e morrer na Grécia antiga**. São Paulo: Atual Editora, 1996. (Discutindo a História). p. 8-10.

<sup>725</sup> FLORENZANO, 1996, p. 14.

Antes do nascimento, por exemplo, a casa da futura mãe era purificada com pez, uma substância betuminosa, com o poder de afastar impurezas. O nascimento era assistido pelas mulheres: parteira, vizinhas ou amigas. Ao pai cabia o reconhecimento social da criança<sup>726</sup>. As mulheres eram responsáveis pela preparação da parturiente e pela assistência ao recém-nascido, cortando-lhe o umbigo, lavando-o e o vestindo<sup>727</sup>. Na casa, o nascimento de um menino era sinalizado pelo costume de pendurar em cima da porta um ramo de oliveira e no caso de uma menina, uma fita de lã. Nos dias que se seguiam ao nascimento executavam-se ritos de integração da criança na casa paterna, denominada *oikos*. O primeiro rito era realizado no quinto ou no sétimo dia após o nascimento. A festa começava por um sacrifício de um animal às divindades familiares. Em seguida, o pai, nu, carregava a criança, coberta de amuletos mágicos, em torno do altar familiar. Derramava-se água lustral sobre o bebê, destinada à purificação, e eram recitadas fórmulas mágicas. Com esse ritual, o pai, autoridade máxima da casa, reconhecia a criança como seu filho, aceitando-a no seio da família. Desta maneira, ele se tornava o *kyrios* (senhor) da criança<sup>728</sup>. Segundo Zaidman, o pai colocava a criança no chão, sinal de que inicia a vida social da criança. “O contato com o solo do *oikos* é um rito de integração que faz do filho um ser humano”<sup>729</sup>, podendo representar o segundo nascimento, pois, do contrário, a criança poderia ser abandonada. Aqui é importante lembrar a observação contida na Carta de Diogneto, dizendo que os cristãos “não rejeitam os filhos”<sup>730</sup>. No decorrer das cerimônias do quinto ou sétimo dia, as mulheres que assistiram ao parto se purificavam. Essa era uma festa privativa da família, mas parentes e amigos enviavam presentes tradicionais<sup>731</sup>. No décimo dia havia uma cerimônia mais aberta. Era o *Decate*. Toda a família e os amigos podiam participar. Era uma festa marcada pela alegria da nova criança, comemorada com danças e refeição<sup>732</sup>. Nesse ritual, a criança também recebia o nome<sup>733</sup>. Uma oferenda aos deuses marcava o final do período de impureza relacionado ao nascimento e parto<sup>734</sup>. Zaidman explica que depois do nascimento de uma criança, a mulher está impura e, acompanhada das mulheres que a assistem no parto, ela mantém-se afastada do marido até a

<sup>726</sup> Z Aidman, Louise Bruit. As filhas de Pandora: mulheres e rituais nas cidades. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Org.). **História das mulheres no ocidente**, v. 1: a antiguidade. São Paulo / Porto: EBRADIL / Edições Afrontamento, 1990. p. 448 e 449.

<sup>727</sup> FLORENZANO, 1996, p. 14.

<sup>728</sup> FLORENZANO, 1996, p. 15.

<sup>729</sup> Z Aidman, 1990, p. 450.

<sup>730</sup> Conforme acima, nota de rodapé número 720, de acordo com informações acima, na nota 736.

<sup>731</sup> FLORENZANO, 1996, p. 15.

<sup>732</sup> FLORENZANO, 1996, p. 15.

<sup>733</sup> Z Aidman, 1990, p. 450.

<sup>734</sup> FLORENZANO, 1996, p. 14.

cerimônia de purificação. O ritual de purificação consiste de um sacrifício, “oferecido por aquela que a ajudou a dar à luz”<sup>735</sup>.

Se de acordo com a Carta de Diogneto, os cristãos têm um estilo de vida como os demais e mantêm costumes locais, e, conforme Arx e Bradshaw, se o rito de purificação da mulher é uma realidade presente na vida dos cristãos dos primeiros séculos, além de ser uma prática resgatada pela igreja do século 11 em diante, sob influência dos ritos de purificação do Antigo Testamento, pode-se dizer, com boa probabilidade, que as famílias cristãs da igreja dos primórdios mantinham práticas rituais de nascimento e de maternidade assim como mostra o costume dos povos de seu convívio. No entanto, deve-se levar em conta que os supostos ritos, assim como é demonstrado na prática dos ritos matrimoniais, eram observados a partir de uma ótica cristã ou do espírito cristão. A Carta de Diogneto, diz, por exemplo, que os cristãos “não rejeitam os filhos”, tal como a prática dos gregos<sup>736</sup>.

### 3.3.5 Rito de sepultamento

Há poucas informações sobre o sepultamento cristão no Novo Testamento e nos três primeiros séculos do cristianismo<sup>737</sup>. Como em outras “passagens”, os ritos de sepultamento cristão originam-se de tradições locais e costumes judaicos. A comunidade cristã reinterpretou os ritos recebidos, rejeitando práticas contrárias à sua fé e acrescentando aos ritos temas importantes da sua teologia<sup>738</sup>. A diversidade de costumes locais dificulta recuperar uma imagem completa dos ritos cristãos de sepultamento, sobretudo, da época pré-constantiniana<sup>739</sup>. Mas, é possível perceber acentos teológicos comuns nas práticas rituais das diversas comunidades cristãs desse período. O sepultamento cristão era totalmente envolvido

<sup>735</sup> ZAIMAN, 1990, p. 449. Várias divindades gregas estão relacionadas ao nascimento e parto. Ilitia é invocada por um parto feliz, socorrendo a mãe nas dores e no sofrimento; Ártemis é a deusa do parto e também da criança recém-nascida. Ela recebe as vestes da parturiente como oferenda em sinal de um parto bem sucedido. Uma divindade, espécie de negativo de Ártemis, recebe as vestes das mulheres mortas depois do parto. ZAIMAN, 1990, p. 448-449.

<sup>736</sup> De acordo com Florenzano, entre os gregos “um dos aspectos mais importantes no nascimento de uma criança era a decisão paterna de criá-la ou não”. As mulheres espartanas, por exemplo, banhavam as crianças com vinho para testar a sua resistência, pois em Esparta, na época clássica, desejava-se criar apenas crianças fortes. Mas, em toda a Grécia, o pai decidia se iria ou não criar a criança. Só após essa decisão é que se praticavam os rituais de nascimento (de reconhecimento paterno e de dar nome). “A prática de ‘exposição’ de recém-nascidos era comum entre os gregos. Se um pai decidia que não iria criar uma criança, quando esta nascia era colocada em um pote de argila e abandonada no campo, para morrer de fome, frio ou devorada pelos animais. Em Esparta, era jogada em um precipício, onde se depositava o lixo...”. FLORENZANO, 1996, p. 18.

<sup>737</sup> WHITE, 1997, p. 234.

<sup>738</sup> HAMMAN, 1997, p. 210; WHITE, 1997, p. 235; CHUPUNGCO, 2000, p. 83; PHILLIPS, Edward L. *verbete* Funerals (Early christianity). In: BRADSHAW, Paul F. (Ed.). **The new westminster dictionary of liturgy and worship**. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2002. p. 214.

<sup>739</sup> PHILLIPS, 2002, p. 214.

por um clima de esperança na ressurreição. Essa esperança é retratada nas inscrições e imagens fúnebres encontradas nas catacumbas romanas, tais como, a ceia eucarística (símbolo do banquete celestial) e o Bom Pastor conduzindo cordeiros em pastos verdejantes<sup>740</sup>. O costume de fazer tais inscrições era comum aos povos circunvizinhos. Evidentemente, cada qual reproduziu a própria visão que tinha do mundo e da vida no além<sup>741</sup>.

Os gregos da época clássica e helenística praticavam tanto a inumação quanto a cremação. Assim também o era entre os romanos<sup>742</sup>. Segundo Florenzano, o ritual fúnebre grego pode ser dividido nos seguintes momentos: exposição da pessoa falecida, deposição do corpo no túmulo, descida aos infernos e culto aos mortos. Esses momentos correspondem às fases que caracterizam os ritos de passagem em geral: separação do grupo – é a morte em si; transição - é o ato de velar e o transporte para o cemitério (cortejo fúnebre); incorporação – é o acomodamento da pessoa falecida no mundo subterrâneo, o enterro do corpo ou das cinzas<sup>743</sup>. Logo após a morte, o corpo da pessoa falecida era cuidadosamente preparado pelas mulheres com mais de 60 anos. As parentas mais próximas também podiam participar desse ritual. Zaidman ressalva que as mulheres, familiarizadas com os ritos de impureza do nascimento e do parto, representam um papel específico nos rituais que acompanham a morte. Antes de devolverem o corpo da pessoa falecida aos olhares dos parentes e amigos, elas o preparavam, realizando os rituais de purificação. “Significativamente, é a mesma mulher que ajuda aos nascimentos quem zela por estes últimos preparativos.”<sup>744</sup> Os rituais de purificação consistiam de banho, unção com óleos perfumados e ato de vestir. Depois de preparada, a pessoa falecida ficava exposta por um ou dois dias na própria casa, sobre um leito. Cenas pintadas em vasos de cerâmica mostram homens, mulheres e carpideiras, ao redor da pessoa falecida, em gestos de lamentação<sup>745</sup>. Nessas cenas pintadas, às vezes, a pessoa falecida aparece coroada por uma guirlanda de flores ou folhas, em alguns casos, por diademas, com folhas de ouro (nestes casos, tratavam-se, provavelmente, de monarcas, sendo o diadema um atributo dos deuses)<sup>746</sup>. “Nas cenas de velório, as carpideiras ou assistentes nunca se vestem de negro ou vermelho, que, de acordo com a documentação textual, seriam as cores do luto,

<sup>740</sup> CHUPUNGO, 2000, p. 83.

<sup>741</sup> HAMMAN, 1997, p. 210.

<sup>742</sup> FLORENZANO, 1996, p. 66.

<sup>743</sup> FLORENZANO, 1996, p. 68.

<sup>744</sup> ZAIDMAN, 1990, p. 450.

<sup>745</sup> FLORENZANO, 1996, p. 69. Segundo Zaidman, são as mulheres as responsáveis pelas lamentações rituais e canto fúnebre. ZAIDMAN, 1990, p. 451.

<sup>746</sup> FLORENZANO, 1996, p. 70-71.

mas sim de violeta, verde-claro, marrom ou lilás.<sup>747</sup> Devido à relação entre morte e impureza, encontrava-se, do lado de fora da casa da pessoa falecida, um vaso com água lustral, pura, trazida da casa dos vizinhos ou de uma fonte externa, para que as pessoas que visitassem a pessoa falecida pudessem, ao sair dali, se purificar.

A purificação é também um elemento próprio dos ritos de passagem e de muitos ritos gregos. No nascimento, na exposição dos recém-nascidos, nas iniciações e nos casamentos, de uma maneira ou outra, a limpeza, a purificação, é um elemento indispensável para agradar as divindades. (...) Nos momentos de transição, que eram considerados perigosos, nada mais adequado do que as purificações.<sup>748</sup>

Terminado o tempo de exposição em casa, iniciava-se o cortejo fúnebre em direção ao local do sepultamento ou cremação. Este, entre os gregos, era realizado antes do raiar do dia, à luz de tochas<sup>749</sup>. Os romanos, no dizer de Hamman, o realizavam de dia, mas os enterros de crianças, pobres e escravos era à noite<sup>750</sup>. Tudo indica que o sepultamento era uma cerimônia estritamente familiar, sendo acompanhada de alguns homens mas, principalmente pelas mulheres da família<sup>751</sup>. No cemitério, a deposição do corpo incluía libações, bebidas rituais e até mesmo sacrifícios de animais<sup>752</sup>.

Segundo o pensamento grego, a pessoa falecida, depois de velada e depositada no túmulo, iniciava uma viagem no mundo subterrâneo, o Hades. Os vivos esperavam que essa viagem fosse bem sucedida para que a pessoa falecida não voltasse para incomodá-los. Caronte, o barqueiro infernal, conduzia os falecidos até o Hades. Havia a prática do óbulo, uma pequena moeda de prata colocada na boca do morto, para pagar a viagem a Caronte<sup>753</sup>. Após o enterro, na volta para casa, outras cerimônias eram praticadas. Primeiro, fazia-se uma purificação do local e, em seguida, se servia um banquete fúnebre. Segundo Florenzano, o período formal do luto encerrava-se no nono dia quando, então, amigos e familiares se reuniam no túmulo para executar “ritos ‘costumeiros’ “; há documentos, porém, que registram o trigésimo dia como fim do luto, diz a autora. Havia ainda o culto aos mortos, realizados anualmente, de modo que todas as pessoas falecidas eram homenageadas numa grande festa pública. É possível que esse fosse o momento do reconhecimento social da morte de alguém (ou registro oficial), pois as cerimônias fúnebres eram restritas aos familiares. Além disso, também no aniversário da morte, a pessoa falecida recebia um culto especial. Não se sabe,

<sup>747</sup> FLORENZANO, 1996, p. 71.

<sup>748</sup> FLORENZANO, 1996, p. 72.

<sup>749</sup> FLORENZANO, 1996, p. 72; ZAIDMAN, 1990, p. 450.

<sup>750</sup> HAMMAN, 1996, p. 210.

<sup>751</sup> FLORENZANO, 1996, p. 72.

<sup>752</sup> FLORENZANO, 1996, p. 72.

<sup>753</sup> FLORENZANO, 1996, p. 74.

porém, se este era realizado no túmulo ou no altar doméstico<sup>754</sup>. Segundo Neuenfeldt, no antigo Israel, os rituais de morte também estão sob o cuidado das mulheres e pertencem ao âmbito doméstico, espaço onde se desenvolvem diversos rituais decorrentes de uma religião familiar, onde as mulheres exercem funções determinantes<sup>755</sup>.

Observações genéricas sobre as práticas de sepultamento no cristianismo incipiente permitem destacar o seguinte: o ritual de preparação do corpo da pessoa falecida também ocorria em casa, consistindo de lavagem, unção e envolvimento em tecido de linho, enquanto se proferiam orações<sup>756</sup>. Os cemitérios encontravam-se fora dos muros da cidade<sup>757</sup>, sendo o cortejo fúnebre uma parte significativa do rito, durante o qual, se cantavam salmos de esperança e louvor e aleluias de vitória<sup>758</sup>. “Trajavam-se vestes brancas, carregavam-se folhas de palmeira e velas, queimando-se incenso à medida que a comunidade avançava rumo ao cemitério em plena luz do dia.”<sup>759</sup> Tudo isto visava expressar a idéia de vitória sobre a morte<sup>760</sup>. Enquanto os romanos e os gregos praticavam a inumação e a cremação, a igreja cristã era contrária à cremação e adepta da inumação, provavelmente porque essa prática reflete a crença cristã da ressurreição do corpo, como indicava o uso cristão da palavra grega *koimeterion*, para cemitério ou catacumba, que significa literalmente “lugar de dormir”<sup>761</sup>. Possivelmente, a inumação também pode representar uma imitação do sepultamento de Jesus<sup>762</sup>. Junto do sepulcro, orava-se, fazia-se leitura bíblica, recitavam-se salmos e celebrava-se a eucaristia, sinal da comunhão que ainda existe entre os vivos e os mortos<sup>763</sup>. A pessoa falecida recebia o ósculo final da paz e era sepultada com os pés voltados para o sol nascente, um sinal da esperança na volta de Cristo, o “sol da justiça”, para ressuscitar os mortos<sup>764</sup>. Logo após o sepultamento, podia ocorrer um ágape (refeição). No 3º, 9º e 40º dias depois, amigos e parentes se reuniam para orar, entoar hinos e recitar salmos<sup>765</sup>. Parece que originalmente, de acordo com a liturgia judaica, nos dias que seguiam ao sepultamento, a

<sup>754</sup> FLORENZANO, 1996, p. 76.

<sup>755</sup> NEUENFELDT, 2004, p. 46ss e 202ss. De acordo com o que observa Gerstenberger, não se conhecem detalhes de como se realizavam os cultos domésticos. O Antigo Testamento menciona aqui e ali objetos de cultos familiares, como se pode depreender de diversos textos. Indicações sobre estes textos podem ser conferidos em: GERSTENBERGER, 2007, p. 49ss.

<sup>756</sup> WHITE, 1997, p. 234; DAVIES, J. G. Burial. In: DAVIES, J. G (Ed.). **A new dictionary of liturgy and worship**. London: SCM Press, 1986. p. 117.

<sup>757</sup> A legislação romana não permitia enterros no recinto da cidade. HAMMAN, 1997, p. 211.

<sup>758</sup> WHITE, 1997, p. 234; DAVIES, 1986. p. 117.

<sup>759</sup> WHITE, 1997, p. 234.

<sup>760</sup> DAVIES, 1986, p.117.

<sup>761</sup> „sleeping place“, cf. PHILLIPS, 2002, p. 214.

<sup>762</sup> HAMMAN, 1997, p. 211.

<sup>763</sup> DAVIES, 1986, p. 117.

<sup>764</sup> WHITE, 1997, p. 234; CHUPUNGCO, 2000, p. 83; DAVIES, 1986, p. 117.

<sup>765</sup> DAVIES, 1986, p. 117; PHILLIPS, 2002, p. 215.

principal cerimônia fúnebre consistia na lamentação, momento em que as pessoas manifestavam a sua dor e o seu sofrimento<sup>766</sup>. Outros ofícios ocorriam por ocasião do aniversário do falecimento. Lembrar o dia da morte da pessoa cristã era mais importante do que o dia do seu nascimento, pois a morte era entendida como passagem para a outra vida; era o “natalício celestial” ou nascimento para a eternidade<sup>767</sup>. É difícil reproduzir um rito de sepultamento das comunidades cristãs dos primeiros três séculos. Mas, a partir dos elementos mais comuns encontrados, é possível, de acordo com Davies, apresentar o seguinte resumo: o rito de sepultamento das primeiras comunidades consistia de cinco partes principais: oração em casa (preparação do corpo com lavagem e unção e orações), procissão (com vestes brancas, velas, incenso, palmeiras e cantos), ofício de louvor e ação de graças (leitura bíblica, salmos), eucaristia (último beijo da paz), enterro (com os pés voltados para o oriente)<sup>768</sup>.

Cabe, por fim destacar o cuidado que a comunidade cristã tinha para com os mortos ao se colocar a serviço do sepultamento dos pobres e estrangeiros. Havia uma grande preocupação, na Antiguidade, em relação ao sepultamento e as pessoas costumavam tomar providências em relação a ele. A sepultura assumia sentido religioso, era um lugar de repouso e de culto aos mortos<sup>769</sup>. Cabia às famílias sepultarem os seus mortos e era uma impiedade deixar alguém sem sepultura. A comunidade cristã enterrava os pobres e estrangeiros deixados à sua própria sorte, assumindo as despesas de tais sepultamentos<sup>770</sup>.

### 3.3.6 Rito de cura

Doença e cura são realidades presentes no mundo bíblico e fora dele. Fala-se de doenças e curas no Antigo e no Novo Testamento, nas práticas de Jesus, dos apóstolos e na vida da igreja desde os seus inícios.

Tanto no mundo cultural bíblico como fora dele, é comum relacionar a doença com as forças do mal, com o pecado; e, igualmente era comum, utilizar ritos mágicos de cura e exorcismos<sup>771</sup>. A enfermidade, de acordo com o pensamento bíblico, não é algo isolado, mas

<sup>766</sup> PORTO, Humberto. **Liturgia judaica e liturgia cristã**. São Paulo: Paulinas, 1977. p. 269.

<sup>767</sup> WHITE, 1997, p. 235.

<sup>768</sup> DAVIES, 1986, p. 117.

<sup>769</sup> HAMMAN, 1997, p. 139-140.

<sup>770</sup> HAMMAN, 1997, p. 140. Mais detalhes conferir em: GEORG, Sissi. **Diaconia e culto cristão**: o resgate de uma unidade. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia / Centro de Recursos Litúrgicos, 2006. (Teses e Dissertações, v. 32). p. 96-102.

<sup>771</sup> Cf. BORÓBIO, Dionísio. Unção dos enfermos. In: BORÓBIO, Dionísio (Org.). **A celebração na igreja**: sacramentos, v.2. São Paulo: Loyola, 1993. p. 562.

encontra-se “no interior de um vasto mundo que abarca o mal em geral, as injustiças, as desgraças, o sofrimento”<sup>772</sup>. Interessar-se por uma doença, enquanto tal, na Bíblia, é interrogar pela experiência de fé que a doença suscita, diz Boróbio. A enfermidade, no sentido bíblico, é algo que afeta a pessoa por inteiro e abala a vida na sua totalidade<sup>773</sup>. Para o ser humano bíblico, na doença, deve-se recorrer, sobretudo, a Deus, Senhor da vida e da morte. Neste sentido, as pessoas doentes se dirigem aos sacerdotes e profetas, na esperança de uma intervenção divina<sup>774</sup>. É interessante observar, além disso, que a Bíblia faz referências ao uso de recursos terapêuticos domésticos, tais como, plantas e óleos<sup>775</sup>. O uso do óleo é antigo e está presente nas práticas das grandes religiões, e não só nas do Mediterrâneo<sup>776</sup>.

No Novo Testamento, Jesus, em seu ministério, deu atenção especial à questão da cura. Nos evangelhos<sup>777</sup>, Jesus é apresentado como aquele que, junto com a pregação e o ensino, cura toda sorte de doenças e enfermidades. Diversos são os tipos de doenças que aparecem nos textos do Novo Testamento: febre, doenças de pele, úlcera, gangrena, reumatismo, hemorragias, hidropisia, desintéria, dores de estômago, doenças nervosas de lunáticos, com convulsões e manifestações demoníacas<sup>778</sup>. Conforme os textos, os meios empregados para as doenças são: óleo, vinho como desinfetante, colírio para os olhos, águas termais, saliva, barro<sup>779</sup>. Em meio a esse contexto, Jesus exerce o seu ministério que inclui a cura como uma das suas importantes realizações. Conforme Boróbio, não consta que Jesus tenha utilizado remédios concretos. Jesus ora e escuta a oração dos doentes. Ele acolhe pessoas doentes com o gesto de imposição de mãos, toca-os com saliva, ou unge-os com óleo<sup>780</sup>. As curas visam dar sinais concretos da chegada da salvação. Através delas, Jesus anuncia a presença do reino de Deus no mundo. Ressalta-se que a cura de enfermidades visa o ser humano como um todo. A pessoa curada é, ao mesmo tempo, integrada à sociedade e, em especial ao culto, visto que a doença exclui do templo e da convivência social. Portanto, a cura significa o restabelecimento físico, social e religioso<sup>781</sup>. Na atividade de cura de Jesus está em jogo a luta contra outros poderes, sendo que a doença, no Antigo e Novo Testamento,

<sup>772</sup> BORÓBIO, 1993, p. 562.

<sup>773</sup> BORÓBIO, 1993, p. 563.

<sup>774</sup> BORÓBIO, 1993, p. 565.

<sup>775</sup> Isaías 1.6; 7.20; Ezequiel 16.9; Levítico 14.10ss; Lucas 10.34.

<sup>776</sup> CRICHTON, J. D. *Unction*. In: DAVIES, J. G (Ed.). **A new dictionary of liturgy and worship**. London: SCM Press, 1986. p. 511.

<sup>777</sup> Mateus 4. 23s; Lucas 6.17-19; Marcos 1.21ss.

<sup>778</sup> Lucas 13.11; Mateus 9.20; Lucas 14.2; Atos 28.8; 1 Timóteo 5.23; Mateus 4.24; Marcos 1.26; 9.18, 20, 26.

<sup>779</sup> Marcos 6.13; Lucas 10.34; Tiago 5.14; Apocalipse 3.28; João 5.2ss; Marcos 7.33; João 9.6ss.

<sup>780</sup> BORÓBIO, 1993, p. 567.

<sup>781</sup> DOBBERAHN, Friedrich E. Estudos bíblicos sobre cura e salvação. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 33, n. 3, p. 278-293, 1993. p. 289.

é algo que pertence à morte e às influências de forças demoníacas. A cura é expressão da vitória de Deus sobre a morte, sobre o mal e as forças que os produzem<sup>782</sup>. O ministério da cura de Jesus também é transmitido aos apóstolos. Um texto referencial é o de Marcos 16. 14-18. Jesus dá aos seus discípulos a incumbência de continuar a sua obra na qual está incluída a cura aos doentes<sup>783</sup>. Neste texto aparece uma conexão direta e clara entre o rito de imposição das mãos e a cura dos doentes. Já o texto de Marcos 6. 12-13, a cura se relaciona ao rito de unção. “Ambos os ritos, unção com óleo e imposição das mãos parecem ter a mesma função e força significativa terapêutico-curativa, dentro de um contexto de missão e de evangelização libertadora”, diz Boróbio<sup>784</sup>, acrescentando que a unção realça mais significativamente o aspecto curativo e a imposição das mãos expressa mais a autoridade de Cristo. Assim, na opinião do autor, os dois ritos são complementares, atuando na mesma direção<sup>785</sup>.

Atos dos Apóstolos dão testemunho de que a experiência de Cristo na cura dos enfermos continua sendo a experiência da igreja<sup>786</sup>; Paulo inclui o dom da cura como parte significativa do serviço de edificação da comunidade<sup>787</sup>. Contudo, é o texto de Tiago 5.14-16<sup>788</sup> que ocupa o centro da reflexão em torno da atitude da igreja em relação aos enfermos, sendo referencial na atividade de atendimento eclesial aos doentes durante muitos séculos. Segundo Colombo, esse texto “apresenta uma praxe institucionalizada e descreve, com multiplicidade e variedade de termos, capazes de exprimir a complexidade existencial da situação do doente, a ação pastoral da comunidade: oração, unção, conforto e alívio, cura, perdão dos pecados”<sup>789</sup>. Em outras palavras, pode-se dizer que Tiago apresenta uma linha mais ritualista da atividade em torno da cura de pessoas doentes. O destaque dado aos presbíteros<sup>790</sup> indica que há pessoas responsáveis pelo cuidado aos doentes da comunidade; além disso, são dadas instruções sobre o procedimento a ser tomado diante da pessoa doente:

<sup>782</sup> DOBBERAHN, 1993, p. 282-283, 290-291.

<sup>783</sup> BORÓBIO, Dionísio. Aproximação à unção curativa na igreja primitiva. **Concilium**, [s.l], n. 234, p. 46-58, 1991, p. 48.

<sup>784</sup> BORÓBIO, 1991, p. 50.

<sup>785</sup> BORÓBIO, 1991, p. 50.

<sup>786</sup> Atos 2.43; 5.12; 5.5-16; 9.34-40.

<sup>787</sup> 1Coríntios 12.9-28.

<sup>788</sup> “Está alguém entre vós doente? Chame os presbíteros da igreja, e estes façam oração sobre ele, ungiendo-o com óleo em nome do Senhor. E a oração da fé salvará o enfermo, e o Senhor o levantará; e, se houver cometido pecados, ser-lhe-ão perdoados. Confessai, pois, os vossos pecados uns aos outros, e orai uns pelos outros, para serdes curados. Muito pode, por sua eficácia, a súplica do justo.” Cf. Tiago 5.14-16.

<sup>789</sup> COLOMBO, G. Unção dos enfermos. In: SARTORE; TRIACCA, 1992, p. 1205.

<sup>790</sup> Os presbíteros, conforme diz o próprio texto de Tiago, são pessoas responsáveis pela comunidade.

orar sobre o doente (a expressão “sobre o doente” pode estar sugerindo uma imposição de mãos), ungir com óleo e invocar o nome do Senhor, dar o perdão dos pecados<sup>791</sup>.

A ritualização da atividade terapêutica da igreja pode ser igualmente reconhecida em textos patrísticos como o de Hipólito, na Tradição Apostólica. Nesse escrito apresenta-se uma bênção do óleo, dada pelo bispo. Após a oração eucarística, se alguém oferecer óleo, este é consagrado. O bispo dá graças, dizendo: “Assim como, santificando este óleo, com o qual ungiste reis, sacerdotes e profetas, concedes, ó Deus, a santidade aos que são com ele ungidos e aos que o recebem, assim proporcione ele consolo aos que o provam e saúde aos que dele se servem.”<sup>792</sup> Como se percebe, a bênção do óleo é situada junto à eucaristia. O óleo abençoado pode ser utilizado como bebida (uso interno) e como aplicação no corpo (uso externo). Os próprios fiéis guardavam o óleo abençoado e, nos casos de doença, o utilizavam para si próprios ou em favor dos outros<sup>793</sup>. Na Tradição Apostólica de Hipólito ressalta-se que ao bispo é recomendado que visite pessoalmente as pessoas doentes, as quais são indicadas pelo diácono<sup>794</sup>. Na verdade, o uso do óleo para fins terapêuticos é uma prática dos povos do Mediterrâneo. A igreja, por sua vez, valoriza o uso e a confiança que esses povos têm “nas virtudes curativas do óleo da oliveira e abençoa, assim, o óleo que é usado para os doentes (caracterizada pela solene epiclese), que os leigos podem aplicar aos doentes e que os fiéis enfermos usarão – evidentemente no caso de doença –, em comunhão com a igreja”<sup>795</sup>. Outros detalhes de uma bênção do óleo aparecem em Serapião, no século 5 ou mesmo 4<sup>796</sup>. Após a oração eucarística, ele inclui uma bênção sobre o óleo, dizendo: “ ‘ que toda febre e todo mau espírito e toda enfermidade desapareçam pelo beber e pelo ungir’ ”<sup>797</sup>. Boróbio ressalta que a unção não é o único rito utilizado na cura de enfermos. Ireneu, Santo Eutíquio e Santo Ambrósio fazem referência à imposição de mãos e orações<sup>798</sup>.

Ao destacar pontos relevantes do seu estudo sobre a unção dos enfermos, Boróbio afirma que a diferença da unção judaica bem como da unção praticada por outras religiões em relação à prática cristã da unção não se dá pela ritualidade que a cerca, nem pela forma como

<sup>791</sup> LANGELLA, Alfonso. A função terapêutica da salvação na experiência da igreja: visão diacrônica e reflexão sistemática. In: DAL PINO, F. et al. **Liturgia e terapia: a sacramentalidade a serviço do homem na sua totalidade**. São Paulo: Paulinas, 1998. (Série Liturgia e Participação). p. 125.

<sup>792</sup> HIPÓLITO, 1971, p. 42.

<sup>793</sup> COLOMBO, 1992, p. 1206; BORÓBIO, 1991, p. 51

<sup>794</sup> COLOMBO, 1992, p. 1206; HIPÓLITO, 1971, p. 61.

<sup>795</sup> COLOMBO, 1992, p. 1207.

<sup>796</sup> Cf. MARTIMORT, A. G. Oração pelos doentes e unção sacramental. In: MARTIMORT, Aimé Georges (Org.). **A igreja em oração: introdução à liturgia, v.3: os sacramentos**. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 111.

<sup>797</sup> WHITE, 1997, p. 211.

<sup>798</sup> BORÓBIO, 1991, p. 53.

ela é aplicada, mas pela bênção consecratória que se supõe. “Por esta bênção, o Espírito desce, se apossa, transforma, fecunda... o óleo, de maneira que sua aplicação implica já uma força e um poder novo de presença e santificação, de virtude sanadora e cura integral, de salvação plena e perdão.”<sup>799</sup> Ele ainda destaca que esta bênção é realizada no momento da eucaristia, sendo da competência do bispo fazê-la. O autor ressalta que a partir do século 10, o momento mais indicado para esta bênção é a Quinta-feira Santa. A aplicação do óleo pode ser realizada tanto pelos ministros ordenados quanto pelos próprios fiéis e o efeito esperado é da cura, unido ao perdão e à salvação. Isto dá a entender que a igreja primitiva praticou a unção como um rito de cura integral, física e espiritual<sup>800</sup>. Boróbio ainda acrescenta que além da unção, tanto o Novo Testamento quanto os textos patrísticos falam da visita “como a prática mais importante para a atenção e cura do enfermo”<sup>801</sup>. Hipólito, por exemplo, ao dizer para os diáconos que notifiquem o bispo sobre quem está doente, a fim de que seja visitado pelo bispo, afirma que a pessoa doente se alegrará grandemente se o chefe dos sacerdotes se lembrar dele<sup>802</sup>. Policarpo de Esmirna, no século 2, também recomenda a visita aos doentes pelo bispo ou por seus sacerdotes. Sobre isto, Martimort lembra que nos Cânones de Hipólito é acrescentado que na visita ao doente, o bispo “reza sobre ele”, expressão que lembra o texto de Tiago e sugere a imposição de mãos. Para Martimort, esse é, “sem dúvida, o primeiro testemunho de uma liturgia de visita aos doentes”<sup>803</sup>.

### 3.3.7 Outros ritos

O estudo dos ritos de passagem leva à confirmação de que em todas as civilizações o nascimento, a puberdade, o casamento e a morte são marcados por celebrações e ritos. No cristianismo, o batismo e a confirmação ou crisma, embora com sentido original diferente, acabaram por substituir, a partir da Idade Média, os ritos de nascimento, maternidade e puberdade. De acordo com algumas analogias feitas com ritos de passagem dos povos contemporâneos das comunidades cristãs das origens, no estudo dos ritos acima, pôde-se perceber que os ritos de passagem dos cristãos e das cristãs assumem, em geral, características idênticas aos costumes dos seus conterrâneos. Foi visto, por exemplo, que gestos familiares e sociais do casamento greco-romano e judaico fornecem os elementos básicos para a

<sup>799</sup> BORÓBIO, 1991, p. 54.

<sup>800</sup> BORÓBIO, 1991, p. 54-55.

<sup>801</sup> BORÓBIO, 1991, p. 56.

<sup>802</sup> HIPÓLITO, 1971, p. 61.

<sup>803</sup> MARTIMORT, 1991, p. 113.

elaboração de um ritual cristão e o sepultamento, praticado pelos primeiros cristãos de acordo com os costumes locais herdados, recebe interpretação cristã à luz da ressurreição de Jesus. Levando em conta que originalmente o rito de batismo não é um rito de nascimento do ciclo biológico e, como se conjecturou acima, é possível suspeitar que as famílias cristãs tenham conservado práticas rituais de nascimento e maternidade de seus antepassados ou mantido costumes semelhantes aos povos vizinhos, pode-se imaginar que elas também tenham praticado ritos de puberdade. Neste sentido, é digno de registro o que diz Florenzano,

Os rituais de iniciação são extremamente comuns em todas as culturas. Tão comuns que os especialistas em estudos religiosos acreditam que sejam uma parte essencial da própria natureza humana. Por muitos motivos, a mudança mais importante no indivíduo é aquela entre infância e idade adulta, entre um estado de dependência e um de responsabilidade. Os ritos iniciatórios reconhecem essa transição e a formalizam.<sup>804</sup>

Não havendo referência a esses ritos nos livros que descrevem a vida litúrgica das comunidades primitivas, é interessante dar uma olhada nos ritos de puberdade praticados na sociedade grega e perguntar se há indícios desses ritos em textos do Antigo Testamento, levando em conta que essas são as sociedades de onde a maioria dos cristãos e das cristãs tem suas heranças culturais.

Na sociedade grega antiga os ritos de iniciação associados à infância e adolescência são diferentes para meninos e meninas. Esses rituais reforçam a distinção das funções que cada sexo desempenha na sociedade. Assim, na sociedade grega, os rituais masculinos centram-se na admissão do menino como membro da *fratria*, o grupo de parentesco paterno, cujo ritual se denomina *coureion*. Através do ritual *efebia*, “o jovem passava por um treinamento militar preliminar à adoção dos plenos direitos políticos”<sup>805</sup>. Esses rituais, com funções pública e política, preparam o jovem menino para assumir seu papel de cidadão na sociedade grega. Enquanto isso, as meninas passam pelo ritual da *arctéia*, uma cerimônia de iniciação aos mistérios de Ártemis, que as preparam para assumir sua principal função naquela sociedade, a maternidade<sup>806</sup>. Os rituais masculinos aconteciam nas reuniões anuais da *fratria*; as meninas se recolhiam no santuário da deusa Ártemis, num local fora da cidade (pólis) e o ritual delas, provavelmente, era assistido por mulheres encarregadas da sua orientação<sup>807</sup>. Durante o ritual, as meninas usavam um vestido côr de açafreão e imitavam ursos (*arctos*), animal associado à sacerdotisa da deusa Ártemis. As meninas dançavam,

---

<sup>804</sup> FLORENZANO, 1996, p. 21.

<sup>805</sup> FLORENZANO, 1996, p. 22.

<sup>806</sup> FLORENZANO, 1996, p. 22-23.

<sup>807</sup> FLORENZANO, 1996, p. 22.

realizavam sacrifícios e libações (derramamento de algum líquido em homenagem à divindade).<sup>808</sup> Uma característica da *arctéia* é o isolamento e a inversão, presentes em muitos ritos de passagem. Trata-se de um processo em que as pessoas iniciantes ficam à margem da sociedade e praticam atos contrários aos que normalmente se aceitam<sup>809</sup>.

A transformação das meninas em ursas na *arctéia* torna-as animais selvagens, o que as faz assumir, portanto, um papel contrário àquele que lhes será atribuído como esposas e mães na sociedade grega. Durante o isolamento as meninas se recolhem para o santuário de Ártemis, numa área fora da pólis, onde passam por um período de experimentação. Além disso, dançam nuas e de noite, contrariando o que normalmente deveriam fazer.<sup>810</sup>

A *arctéia* marcava o início de um período de transição que começava entre 5 e 10 anos e terminava com a primeira menstruação da menina. Durante a *arctéia* as meninas começavam a fase de amadurecimento. As jovens prestavam serviço à Ártemis, no seu santuário, durante um ano e no final do ano ocorria a cerimônia de iniciação<sup>811</sup>. Com a execução dos rituais no santuário de Ártemis significava que as meninas estavam sob a proteção da deusa num período de transição perigoso. A virgindade das meninas devia ser protegida até o casamento. Sem a proteção da deusa, os demônios podiam abater-se, enfurecidos, sobre a pessoa. “A proteção de Ártemis era assim invocada para acompanhar a menina no caminho que deveria prosseguir até completar o seu processo de amadurecimento e poder executar plenamente as funções a ela reservadas pela comunidade, o casamento e o parto.”<sup>812</sup> Há outros rituais de iniciação encontrados entre os gregos, mas a *arctéia*, segundo Florenzano, é o mais difundido.

O período de iniciação dos rapazes era longo. Eles se preparavam para exercer o papel de cidadãos e pais de família. Aos dezesseis anos eles eram apresentados à *fratria* paterna numa cerimônia festiva que ocorria uma vez ao ano<sup>813</sup>. O ritual incluía um

<sup>808</sup> FLORENZANO, 1996, p. 23.

<sup>809</sup> FLORENZANO, 1996, p. 26. Esse processo lembra o que Victor Turner chama de *communitas*. Conforme acima, primeiro capítulo, página 51.

<sup>810</sup> FLORENZANO, 1996, p. 26-27.

<sup>811</sup> Em Atenas, essa cerimônia ocorria a cada cinco anos, mas havia locais em que elas se realizavam cada ano. FLORENZANO, 1996, p. 28.

<sup>812</sup> FLORENZANO, 1996, p.28-29. A deusa Ártemis não só está ligada aos rituais das meninas, mas também está envolvida em alguns rituais de iniciação dos meninos. Ela é a protetora dos bosques, dos animais selvagens, assim como dos nascimentos e das crianças. FLORENZANO, 1996, p. 38.

<sup>813</sup> Essa festa ocorria no mês de *Pianepsión* (outubro). “No mesmo dia em que se registravam os bebês nascidos naquele ano, se registravam os adolescentes que estavam próximos dos 16 anos, o que reforça a importância dessa data para aquela sociedade”. FLORENZANO, 1996, p. 30.

sacrifício<sup>814</sup> oferecido pelo pai aos deuses da *fratria* e um pagamento ao sacerdote que realizava o sacrifício. Após o *coureion* o jovem estava pronto para assumir suas funções sociais. A essa transição seguia o ritual *efebia*, serviço militar prestado aos dezoito anos. Após passarem por treinamentos diversos, ao final de um ano ocorria um juramento solene dos jovens diante da comunidade, no contexto de uma festa. Outros rituais festivos eram realizados e, de acordo com os costumes próprios de cada cidade, os ritos assumem características locais<sup>815</sup>. A autora chama atenção para o fato de que também nos diversos ritos de iniciação dos meninos, assim como nas iniciações femininas, os elementos do isolamento e da inversão, característicos dos ritos de passagem, são bem marcantes. Há cortejos festivos em que os rapazes se afastam da cidade para algum santuário (sobressaindo-se o aspecto da marginalidade); “meninos se disfarçam de meninas, mulheres banqueteiavam com homens, cantos denotam alegria e tristeza ao mesmo tempo, e assim por diante” (sobressaindo-se o aspecto da inversão)<sup>816</sup>.

No Antigo Testamento as informações sobre ritos que celebram as transições da vida do indivíduo são esporádicas e fragmentárias, conforme Gerstenberger<sup>817</sup>. O ingresso na vida adulta, para os rapazes, se dá aos doze anos, sendo comemorada festivamente. No Israel pré-exílico, a circuncisão, que consiste na remoção do prepúcio, pertencia aos ritos de iniciação à vida adulta ou ao casamento. Era uma parte importante dos ritos de iniciação. “Ela valia principalmente como preparação (mágico-religiosa!) e premissa para o casamento.”<sup>818</sup> De acordo com Vaux, parece que os israelitas adotaram a prática da circuncisão quando se instalaram na Palestina, seguindo o costume da população semita que eles ali substituíram e com a qual se misturaram. No período exílico e pós-exílico, a circuncisão passou a ser realizada no oitavo dia do nascimento, conforme prescreve a lei de Levítico 12.3 e Gênesis 17.12. O rito assumiu entre os israelitas um sentido religioso e já se tornara um símbolo da comunidade judaica. “Indicava a agregação à vida do grupo, à comunidade de Israel, (...) prescrito como uma obrigação e como sinal da aliança que Deus conclui com Abraão e seus descendentes, (...)”<sup>819</sup> Sobre ritos de puberdade feminina na sociedade do Antigo Israel há apenas indícios nos textos do Antigo Testamento. Gerstenberger afirma, por exemplo, que

<sup>814</sup> O sacrifício é denominado *coureion*. A etimologia desse termo vem do verbo *keiro*, significando, cortar os cabelos. Isso “sugere que os jovens cortavam ritualmente a cabeleira e a ofertavam aos deuses protetores (...)”. FLORENZANO, 1996, p. 30.

<sup>815</sup> Para aprofundar o assunto, confira FLORENZANO, 1996, p. 34-37.

<sup>816</sup> FLORENZANO, 1996, p. 38.

<sup>817</sup> GERSTENBERGER, 2007, p. 61.

<sup>818</sup> GERSTENBERGER, Erhard; SCHRAGE, Wolfgang. **Mulher e homem**. São Leopoldo: Sinodal, 1981. p. 24.

<sup>819</sup> VAUX, Roland de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Paulus / Editora Teológica, 2003. p. 71; GERSTENBERGER; SCHRAGE, 1981, p. 24.

provavelmente as moças “celebram festas exclusivamente relacionadas ao gênero ‘nas montanhas’ ou ‘nas vinhas’ (Jz 11.38-40; 21.19-23)”<sup>820</sup>. Essas festas, no entender do autor, podem ser entendidas como ritos de puberdade.

Além desses poucos indícios sobre ritos de puberdade no contexto do Antigo Testamento, Gerstenberger menciona ritos de passagem ligados à mudança de lugar. Ele diz: “É possível que grupos nômades realizavam cerimônias religiosas anualmente quando partiam em busca de novas pastagens (cf. Ex 12). Certamente também a construção de uma casa era ensejo para uma festa no âmbito da família e no círculo de amigos (cf. Sl 127).”<sup>821</sup> O autor ainda destaca o rito da bênção dada pelo pai ao filho primogênito (eventualmente intermediado pela mãe) em sinal da transferência da suprema autoridade sobre a família, conforme os textos de Gênesis 27. 23-29; 48.13-20<sup>822</sup>.

### 3.3.8 Aspectos rituais relevantes dos ritos de passagem selecionados dos primórdios da tradição cristã e do seu entorno

1) No estudo realizado nesta segunda parte deste capítulo, um aspecto que chama atenção é que os ritos de passagem são práticas culturais herdadas pelos cristãos e cristãs. Chama atenção também que naquela época, de acordo com a cultura local, ritos importantes do ciclo da vida, tais como, nascimento, parto, maternidade, casamento e sepultamento estão diretamente relacionados ao espaço do doméstico. Salienta-se que a ênfase no espaço do doméstico não significa que tais ritos de passagem tenham caráter particular. Os ritos de passagem que acontecem nas casas são ritos que envolvem tanto o grupo familiar mais restrito quanto o grupo de parentes e amigos. Quer dizer, eles têm caráter particular e público, ao mesmo tempo. O rito contempla o particular e o público. Nos ritos que se desenvolvem na casa, sobressai que as mulheres exercem um papel fundamental. Elas estão diretamente envolvidas com o nascimento, parto, maternidade, casamento e sepultamento. As mulheres são as responsáveis, em última análise, pelos ritos que marcam os momentos especiais do ciclo da vida humana. O fato de que os ritos de passagem estivessem, em boa parte, ligados às práticas domésticas, sob a responsabilidade das mulheres, talvez explique por que tais ritos

<sup>820</sup> GERSTENBERGER, 2007, p. 62. A idade das meninas que participam dos ritos judaicos de puberdade deve ser, segundo o autor, entre 10 e 14 anos. GERSTENBERGER, 1981, p. 21.

<sup>821</sup> GERSTENBERGER, 2007, p.63.

<sup>822</sup> GERSTENBERGER, 2007, p. 63. Detalhes sobre o sentido dessa bênção podem ser conferidos á página 64 da mesma obra citada.

não apareçam nas fontes litúrgicas oficiais. Os escritos neotestamentários são atribuídos a homens e foram formulados dentro de um contexto de cultura e cosmovisão androcêntricas, afirma Fiorenza<sup>823</sup>. Evidentemente, num tal contexto, as experiências das mulheres, se relatadas ou escritas, foram suprimidas ou reinterpretadas segundo a visão androcêntrica. Fiorenza defende que

Uma grande parte de informação e tradições sobre a ação das mulheres nos primórdios do cristianismo não mais se pode encontrar porque o processo patriarcal de transmissão e redação considerou semelhantes episódios e informação ou como insignificantes, ou como ameaça à gradual patriarcalização do movimento cristão.<sup>824</sup>

Os ritos de passagem que ocorrem na casa e estão sob a competência das mulheres envolvem aspectos de natureza impura. Tanto o nascimento quanto o parto e maternidade, o casamento e a morte exigem ritos de purificação, para os quais normalmente são utilizados banhos e unções. Pureza e impureza são categorias conhecidas em todas as religiões e culturas e pertencem à cosmovisão mágica, tendo suas raízes em tabus. “Tudo quanto é tabu carrega consigo um poder sagrado, que pode ser destrutivo (impuro) quanto criativo (puro).”<sup>825</sup> Religiões da Antigüidade “são unânimes em considerar a morte, a doença, a menstruação, a ejaculação, as relações sexuais e o nascimento como fontes de impureza”<sup>826</sup>. Tais realidades estão ligadas à dimensão misteriosa da vida. Fertilidade e morte representam ameaças à existência. São realidades perigosas que são manipuladas mediante intervenção mágica. Douglas, ao discutir a questão da pureza e perigo, mostra “que rituais de pureza e impureza criam unidade na experiência”<sup>827</sup>. Purificar, assim como separar ou demarcar, recebe a função de sistematizar uma experiência inerentemente desordenada. Conforme a autora, “a sujeira é,

---

<sup>823</sup> “As inconsistências nas nossas fontes do Novo Testamento estão a indicar que o processo de tradição e redação do cristianismo primitivo, seguiu determinados interesses e perspectivas androcêntricos. Por isso, a seleção e transmissão androcêntricas de tradições primitivas cristãs, produziu a marginalidade histórica das mulheres, mas não são reflexos da realidade histórica de liderança e participação de mulheres no movimento cristão primitivo. Importa notar que a redação dos evangelhos e dos Atos ocorreu na época em que o processo de patriarcalização da igreja primitiva já estava bem a caminho.” FIORENZA, 1992, p. 78-79.

<sup>824</sup> FIORENZA, 1992, p. 79. É interessante observar que um dos principais ritos de passagem praticado pela igreja desde a sua origem, e amplamente desenvolvido nos séculos posteriores, é o rito de iniciação cristã, o batismo. E este é justamente o rito que dá igualdade de participação na comunidade a todas as pessoas que ingressam na igreja cristã, conforme o atesta o apóstolo Paulo em Gálatas 3.26-28: “Pois todos vós sois filhos de Deus mediante a fé em Jesus Cristo; porque todos quantos fostes batizados em Cristo, de Cristo vos revestistes. Dessarte não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus.” A mesma igreja que ofereceu uma visão de sociedade com estruturas alternativas aos grupos marginalizados e ofereceu um rito de iniciação cristã que assinalou a igualdade entre as pessoas, torna-se, mais tarde, aquela que impede (através de um novo rito, o da ordenação ao ministério eclesial) as mulheres de assumirem o sacerdócio.

<sup>825</sup> FANDER, Monika. Pureza e impureza. In: GÖSSMANN, Elisabeth, et al. **Dicionário de teologia feminista**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 414.

<sup>826</sup> FANDER, 1997, p. 414.

<sup>827</sup> DOUGLAS, 1966, p. 13.

essencialmente, desordem. (...) A sujeira ofende a ordem. Eliminá-la não é um movimento negativo, mas um esforço positivo para organizar o ambiente”<sup>828</sup>. Evitar a sujeira não significa agir irracionalmente contra algo ameaçador, mas é fazer um movimento criativo, relacionando forma e função para fazer da experiência uma unidade<sup>829</sup>. Ritos de purificação, portanto, não devem ser entendidos, a priori, como negativos ou excludentes. Eles visam dar sentido ou significado a uma realidade aparentemente inexplicável. Fander, ao examinar as leis de pureza e impureza no Antigo Testamento garante, por exemplo, que as prescrições, conforme Levítico 15. 19-28 e 12. 1-8, “sobre menstruação, relações sexuais e puerpério mostram que também na Torah a esfera da transmissão da vida é ritualizada”<sup>830</sup>. Mas, segundo a autora, o Levítico trata de situações que atingem muito mais as mulheres do que os homens. O conceito de *niddah* aplicado ao “estado de menstruada” é usado em Esdras 9.10s no sentido de delito moral sendo identificado com os conceitos de pureza e impureza. Segundo Fander há uma apropriação negativa do conceito de impureza que tende a associar a impureza com a condição feminina<sup>831</sup>. E esta tendência parece estar presente na interpretação dos ritos de purificação pós-parto na Igreja da Idade Média.

Percebe-se, segundo observações de Bradshaw e Hoffman, que a igreja cristã se preocupou em adotar mais cedo certos ritos de passagem em seu corpo litúrgico, enquanto outros foram sendo agregados, gradativamente, ao longo do seu desenvolvimento, na era pós-constantiniana, com a estruturação oficial da igreja. E, segundo os autores, a incorporação dos ritos de passagem pela igreja segue um critério teológico, não havendo, em princípio, uma preocupação com uma ritualização das passagens da vida, segundo o ciclo biológico. Por exemplo, exceto o rito de iniciação cristã que nasce com a própria igreja, ela assumiu desde

<sup>828</sup> DOUGLAS, 1966, p. 12.

<sup>829</sup> DOUGLAS, 1966, p. 13.

<sup>830</sup> FANDER, 1997, p. 415.

<sup>831</sup> FANDER, 1997, p. 415. Segundo Neuenfeldt, “O culto oficial israelita institucionalizado no pós-exílio é exclusivamente masculino. Nesse sentido, alguns homens tinham o poder de incorporar e legitimar suas crenças, enquanto mulheres e homens não habilitados de poder oficial no mundo patriarcal permaneciam no âmbito da ilegalidade, do ilegítimo e subversivo. Muitas das práticas populares, não-oficiais se dão no âmbito da casa – espaço determinado às mulheres – e estão relacionados aos momentos especiais da vida familiar, portanto quando são mencionadas estão vinculadas às mulheres ou são perpetradas por elas. Neste sentido, ritos e costumes antigos de purificação, com conseqüências diretas nos corpos das mulheres, são rejeitados ou relegados para o âmbito da impureza, do idolátrico pelo corpo oficial especializado masculino, detentor dos meios de produção simbólico-religiosa. Esse movimento tem o propósito de demarcar fronteiras, de prevenir contra a assimilação e definir uma identidade própria de um povo em crise na época do exílio/pós-exílio.” NEUENFELDT, Elaine G. Sangue e fluxos: poderes e perigos demarcando fronteiras nos corpos de mulheres. In: STRÖHER, Marga J. et al. (Orgs.) **À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade**. São Leopoldo: Sinodal / EST / CEBI, 2004. p. 92.

Um estudo exegético sobre este assunto é apresentado pela autora em: NEUENFELDT, Elaine G. **Sangue, fluxos e poderes: ditos e interditos em torno do parto e da menstruação a partir de Levítico 12 e 15.19-30**. São Leopoldo: EST / IEPG, 2001. (Dissertação de Mestrado).

cedo ritos de cura, em seguimento à prática de Jesus. Dos demais ritos, a igreja se preocupou, em primeiro lugar, com o de sepultamento. De acordo com o que Bradshaw e Hoffman constata, a realidade da doença e da morte está diretamente ligada ao núcleo da mensagem cristã. Eles explicam que, de acordo com a convicção teológica da comunidade cristã, ela procurou expressar ritualmente essas duas realidades pelos seguintes motivos. Em relação à morte, por causa da fé na firme proclamação de que Jesus voltaria em breve para a consumação do reino de Deus. Diante disso, havia a preocupação com os cristãos que morriam antes que tal evento ocorresse. O que aconteceria a eles? Essa resposta é encontrada no Novo Testamento, que afirma a ressurreição dos mortos e a participação de todos no reino de Deus, mortos e vivos. Neste sentido, conforme 1 Tessalonicense 4.13, os cristãos não deveriam se entristecer, diante da morte, como os outros que não têm esperança. O cristianismo, portanto, tratou de assumir os ritos de sepultamento e expressar essa verdade da fé, a esperança na ressurreição. Em relação à realidade da doença, a comunidade cristã viu Jesus não apenas como um mestre, mas também como alguém que curava os doentes. Dessa forma, o poder de cura do cristianismo era considerado algo intrínseco à mensagem central da fé e essa convicção não poderia resultar noutra forma do que a de um ministério pastoral e litúrgico cristão com pessoas doentes<sup>832</sup>.

De acordo com esses autores, o rito do matrimônio só foi assumido pela igreja cristã, no período pós-constantiniano, por motivos legais e necessidade social, sem qualquer razão teológica ou antropológica.

Como se percebe, ritos de nascimento, parto e maternidade, mais estritamente ligados à experiência das mulheres, foram deixados fora da preocupação litúrgica da igreja e, quando incorporados tardiamente, no século 11, eles tiveram uma forte inclinação para uma interpretação negativa da condição feminina.

2) Um segundo aspecto que se sobressai nos ritos de passagem, conforme o estudo da segunda parte deste capítulo, é o uso de determinados elementos rituais. Os banhos ou atos de purificação por meio da água, a unção com óleo, as vestes especiais e os sacrifícios e refeições são comuns aos ritos de passagem nas diversas culturas. Nas práticas litúrgicas cristãs, além destes elementos, acrescentam-se nos diversos ritos de passagem outras ações,

---

<sup>832</sup> BRADSHAW, Paul F.; HOFFMAN, Lawrence A. Life cycle as theology. In: BRADSHAW; HOFFMAN 1996, p. 286-287.

tais como, orações, imposição de mãos e bênção, entre outros gestos específicos de cada rito de passagem.

a) Banhos rituais ou atos de purificação - os banhos rituais ou atos de purificação remetem ao poder simbólico da água. A água é o símbolo da vida e da fecundidade. No dizer de Eliade, “as águas simbolizam a totalidade das virtualidades; elas são *fons et origo*<sup>833</sup>, a matriz de todas as possibilidades de existência. (...) são a essência da vegetação, o elixir da imortalidade; (...) asseguram longa vida, força criadora e são o princípio de toda cura”<sup>834</sup>. O campo de simbolização da água é vasto. Seus significados vão da vida à morte<sup>835</sup>. A água possui caráter vivificador e destruidor. A submersão está ligada ao sentido de decomposição das formas, enquanto a emersão é recomposição, fazendo existir de novo.

A imersão na água simboliza o regresso ao pré-formal, a regeneração total, um novo nascimento, porque uma imersão equivale a uma dissolução das formas, a uma reintegração no modo indiferenciado da preexistência; e a emersão das águas repete o gesto cosmogônico da manifestação formal. O contato com a água implica sempre a regeneração; por um lado, porque à dissolução se segue um “novo nascimento”; por outro, porque a imersão fertiliza e aumenta o potencial de vida e de criação. A água confere um “novo nascimento” por um ritual iniciático, ela cura por um ritual mágico, ela assegura o renascimento *post-mortem* por rituais funerários.<sup>836</sup>

A água, enquanto símbolo da vida, que cura, rejuvenesce, dá vigor e purifica, “não é, naturalmente, acessível a toda a gente, nem de qualquer maneira. Está guardada por monstros. (...), na posse de demônios ou de divindades”<sup>837</sup>. Existem crenças de que espíritos e demônios habitam as fontes, rios e lagos e a obtenção dessa água implica consagração, explica Eliade. Enfim, a água, em todas as religiões e culturas, é um elemento de impressionante simbolismo, fato esse que realça o seu valor antropológico universal. A água está intimamente relacionada à fecundidade (vegetativa e animal), torna-se meio de purificação e símbolo cúltico de pureza e renovação.

Segundo Kornfeld, no Antigo Testamento, o javismo monoteísta “não reconhece nenhum espírito das águas (...), mas na Bíblia a água, devido à sua importância para a vida e a seus variados aspectos simbólicos no campo profano e religioso, ocupa um grande lugar”<sup>838</sup>. A Bíblia utiliza a água no sentido soteriológico. Israel vê a manifestação da ação de Deus

<sup>833</sup> *Fons*, do latim, significa, fonte, nascente (sentido próprio), origem, causa, princípio (sentido figurado); *origo*, do latim, significa, fonte, origem, nascimento (sentido próprio), origem, causa, fonte princípio (sentido figurado). FARIA, 1962, p. 406 e 687.

<sup>834</sup> ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 153.

<sup>835</sup> ROSSO, S. Elementos naturais. In: SARTORE; TRIACCA, 1992, p. 335.

<sup>836</sup> ELIADE, 1993, p. 153-154.

<sup>837</sup> ELIADE, 1993, p. 157.

<sup>838</sup> KORNFELD W. Água. In: BAUER, Johannes B. **Dicionário de teologia bíblica**, São Paulo: Loyola, v. 1, 1973. p. 22.

através da água. O dilúvio e a travessia do mar dos Juncos (Gênesis 6-8 e Êxodo 14), “são exemplos típicos da ‘maldição’ (castigo salvífico) e da bênção por meio da água”<sup>839</sup>. A água que cai sobre a terra árida é sinal de fertilidade, benevolência e bênção divinas. As águas correntes são imagem da “água viva”, que purifica das impurezas<sup>840</sup>. No Novo Testamento, o simbolismo da água também é significativo. Jesus utiliza a água como metáfora para falar de si como “água viva e “fonte da vida eterna”; a água também é utilizada como meio de manifestação do poder de Deus, em Jesus, como mostra o milagre da transformação da água em vinho, nas bodas de Caná<sup>841</sup>. Mas, o maior símbolo da água no Novo Testamento encontra-se nas águas do batismo. Por meio dessa água manifesta-se a salvação que Jesus Cristo conquistou com a sua morte e ressurreição. Pelo batismo, a imersão na água representa a morte e o sepultamento do ser humano, com os seus pecados e maus desejos, e a emersão representa a ressurreição do ser humano para viver uma nova vida<sup>842</sup>. Assim escreve Paulo em Romanos 6.4: “Fomos, pois, sepultados com ele na morte pelo batismo; para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também andemos nós em novidade de vida.” A liturgia do batismo tem na água um dos seus maiores símbolos e a oração sobre a água, um elemento que precede o ato do batismo, é significativa no sentido de que ela relembra (reatualizando) os atos salvíficos de Deus, manifestados ao seu povo, por meio da água, desde a criação do mundo até Jesus Cristo e no batismo de cada pessoa. Além desse caráter anamnético, a oração das águas tem sentido de epiclese, ou seja, ela é uma súplica a Deus para que o Espírito Santo seja derramado sobre a água para que o batismo realize a purificação dos pecados, dê vida nova e salvação<sup>843</sup>.

Entre outras práticas litúrgicas cristãs que incluem água está o lava-pés, rito especial da festa do Tríduo Pascal, do culto da Quinta-feira Santa, lembrando o ato de Jesus que lavou os pés dos discípulos, antes da sua morte<sup>844</sup>.

b) Unção com óleo – a unção está diretamente relacionada ao uso do óleo da oliveira, uma árvore típica do Mediterrâneo cujo valor religioso corresponde à importância alimentar que tal produto possui para os povos daquela localidade, sendo utilizado de diversas

<sup>839</sup> ROSSO, 1992, p. 335.

<sup>840</sup> Ezequiel 36.25-29, cf. ROSSO, 1992, p. 336.

<sup>841</sup> João 4.14; 2.1-12.

<sup>842</sup> Explicação de Lutero no terceiro artigo do catecismo menor. LUTERO, Martim. **Catecismo Menor**. 1. ed. atual. São Leopoldo: Sinodal, 1995. p. 18.

<sup>843</sup> KIRST, 2008, p. 54-56.

<sup>844</sup> GEORG, Sissi. **Tríduo pascal**. São Leopoldo: EST / Centro de Recursos Litúrgicos, 2001. (Estudos de Liturgia, 1). p. 18.

formas<sup>845</sup>. “O óleo é a seiva (ou o suco) vital da oliveira, a qual contém todas as virtudes.”<sup>846</sup>

Trata-se de um dos produtos mais necessários às pessoas que vivem na região do Mediterrâneo, usada tanto na vida doméstica quanto em outros setores do trabalho. As múltiplas propriedades do óleo conferem-lhe um simbolismo polivalente:

viscoso, [o óleo] penetra e impregna profundamente, sem mais se evaporar; lubrifica, tem consistência ‘oleosa’; melhora as qualidades dos alimentos, passados sobre a pele, por causa da sua cor solar, confere-lhe beleza, brilho e agilidade; misturado às essências, transforma-se em perfume.<sup>847</sup>

Além do óleo, em diferentes épocas e lugares, outras substâncias como gordura, sangue, água e saliva também eram utilizadas na unção, de acordo com significados variados, diz Crichton<sup>848</sup>. Embora se utilizasse outras substâncias, o óleo da oliveira era a forma mais comum empregada no mundo antigo. “Uma aplicação importante na Grécia era como unguento para o corpo depois do banho, e antes da luta livre e outros esportes.”<sup>849</sup> Os unguentos e óleos estão presentes desde cedo na história humana, sendo aplicados com propósitos de purificação, higiene do corpo, embelezamento, tratamento de feridas e cura de doenças<sup>850</sup>.

A abundância da oliveira nas terras da Palestina tornou o óleo um sinal de bênção divina, segundo a expressão bíblica, assim como sinal de prosperidade, vida pacífica, alegria e honra<sup>851</sup>. Derrama-se óleo perfumado sobre a cabeça de alguém em sinal de honra e de festa. Cadáveres “são ungidos com aromas para que sejam preservados da corrupção”<sup>852</sup>.

No Antigo Testamento, o óleo é utilizado para consagrar altares, reis e sumos sacerdotes. Neste sentido, a unção com óleo “veio a ser símbolo de investir de autoridade”<sup>853</sup>, indicando obrigação e honra, assim como proteção para aquele que é ungido<sup>854</sup>. Fala-se também dos profetas como ungidos de Deus, embora não se mencione a unção física deles<sup>855</sup>. De acordo com Vaux, a unção no Antigo Testamento é parte essencial da cerimônia de escolha de um rei. Antes do exílio, somente reis eram ungidos. A unção real não é um ato

<sup>845</sup> ROSSO, 1992, p. 340-341.

<sup>846</sup> ROSSO, 1992, p. 341.

<sup>847</sup> ROSSO, 1992, p. 341.

<sup>848</sup> CRICHTON, 1986, p. 511.

<sup>849</sup> FRANCE, R. T. verbetes Óleo, Azeite, Getsêmane. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1432.

<sup>850</sup> BRUNOTTE, W. verbete Ungir. In: COENEN; BROWN, 2000, p. 2568.

<sup>851</sup> SCICOLONE, Hildebrando. Unção dos enfermos. In: NOCENT, Adrien et al. **Os sacramentos: teologia e história da celebração**. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 230.

<sup>852</sup> ROSSO, 1992, p. 341.

<sup>853</sup> FRANCE, 2000, p. 1432.

<sup>854</sup> BRUNOTTE, 2000, p. 2568.

<sup>855</sup> ROSSO, 1992, p. 341; SCICOLONE, 1989, p. 231.

exclusivo de Israel. Esse rito “existia em Canaã antes do estabelecimento da monarquia israelita”<sup>856</sup>. Testemunhos extra bíblicos comprovam a existência da unção dos reis na Síria, Palestina e no Egito, por exemplo.

A unção do rei, em Israel, “tornou-se um ato sagrado que formava parte da cerimônia de entronização, que acontecia num lugar santo ‘diante de Javé’ ”<sup>857</sup>. Para tanto utilizava-se um vaso especial, de chifre, que era guardado no templo. Empregava-se azeite misturado com especiarias (mirra, canela, câlamo). Essa mistura era derramada sobre a cabeça do rei sendo acompanhada de uma forma estabelecida de palavras. “A unção formava a primeira parte da cerimônia de coroação no templo”<sup>858</sup>. Através da unção o rei tornava-se portador de uma autoridade especial. Essa unção, portanto, tinha o significado de dádiva da autoridade, força e honra<sup>859</sup>. A unção habilita o rei para certos atos religiosos. “Com a unção, uma pessoa é introduzida na esfera do divino para um serviço extraordinário e sagrado.”<sup>860</sup> A pessoa ungida por Deus recebe o dom do Espírito, uma proteção especial e é considerada inviolável<sup>861</sup>.

Sobre a unção do sumo sacerdote e dos sacerdotes em Israel, Vaux explica que é difícil determinar o período exato em que estes receberam a unção, mas certo é que não foi durante a monarquia. “É, pois, possível que a função real tenha sido transferida ao sumo sacerdote, chefe do povo depois da monarquia ter desaparecido, e logo se estendesse a todos os sacerdotes”<sup>862</sup>.

É interessante observar que o Novo Testamento faz uso de dois termos diferentes para unção ou ungir. A palavra *aleipho* - ungir – é utilizada no sentido literal, não figurado; enquanto isso, os termos *chrío* e *chrisma* são empregados exclusivamente no sentido religioso e simbólico<sup>863</sup>. *Aleipho* “refere-se consistentemente à ação física de ungir, praticada exclusivamente sobre pessoas: para o cuidado do corpo (...); como sinal de honra a um hóspede (...); honrar os mortos (...) e curar os enfermos”<sup>864</sup> e os unguentos usados são azeite (óleo), mirra (mais cara) e bálsamo<sup>865</sup>. Diferentemente de *aleipho*, a palavra *chrío* é empregada para uma unção ritual, a exemplo da unção dos reis no Antigo Testamento<sup>866</sup>. No

<sup>856</sup> VAUX, 2003, p. 131-132.

<sup>857</sup> MÜLLER, D. verbetes Ungir, Unção. In: COENEN; BROWN, 2000, p. 2570.

<sup>858</sup> MÜLLER, 2000, p. 2570.

<sup>859</sup> MÜLLER, 2000, p. 2570.

<sup>860</sup> ROSSO, 1992, p. 341.

<sup>861</sup> MÜLLER, 2000, p. 2570.

<sup>862</sup> VAUX, 2003, p. 132-133.

<sup>863</sup> BRUNOTTE, 2000, p. 2568.

<sup>864</sup> BRUNOTTE, 2000, p. 2569.

<sup>865</sup> BRUNOTTE, 2000, p. 2569.

<sup>866</sup> MÜLLER, 2000, p. 2569-2570.

Novo Testamento os termos *chrío* e *chrisma* – unguir e unção são utilizados como metáfora para a outorga do Espírito Santo, um poder especial ou uma comissão divina<sup>867</sup>. Esses termos, no hebraico, são da mesma raiz de *masah*<sup>868</sup> - unguir - de onde se origina a palavra messias. “O ‘ungido’ por excelência em hebraico é o *Messias*, que em grego se traduz por *Cristo*: nele se concentrarão os poderes régios, sacerdotais e proféticos.”<sup>869</sup> Jesus, como unguido de Deus se torna a fonte do Espírito Santo. Essa unção pelo Espírito Santo lembra o batismo de Jesus. No seu batismo, “Jesus recebeu a unção real e sacerdotal que fez dEle o *Christos*, o Messias”<sup>870</sup>. Os relatos dos evangelistas não incluem uma unção física no batismo de Jesus, mas relacionam o batismo diretamente com a recepção do Espírito, que desce sobre Jesus sob a forma de uma pomba<sup>871</sup>. Conforme Lucas 4.18, o Espírito do Senhor está sobre Jesus pelo que o ungiu para evangelizar os pobres, proclamar libertação aos cativos e restaurar a vista aos cegos.

Jesus, como fonte do Espírito, após a sua morte e ressurreição envia o Espírito Santo à igreja. Na igreja cristã a concessão do Espírito Santo está diretamente associada ao rito do batismo. Cada pessoa batizada receberá o Espírito de Cristo o qual encontra representado pela imposição de mãos e pela unção<sup>872</sup>. Pela dádiva do Espírito, no batismo, atestada pela unção e imposição de mãos, as pessoas batizadas participam do sacerdócio real, tornando-se cada qual um sacerdote ou uma sacerdotisa de Cristo, um “*christo*”, conforme Cirilo de Jerusalém<sup>873</sup>. O uso do óleo no batismo é atestado nas liturgias a partir do século 3. Algumas igrejas só conhecem o óleo do *chrisma*, outras, tais como o que aparece atestado na Tradição Apostólica de Hipólito, fazem uso do óleo do exorcismo, além do óleo de ação de graças. Os que vão ser batizados, antes de entrarem na piscina, para o banho de imersão, são ungidos com óleo exorcizado, por todo o corpo. Ambrósio, na explicação das catequeses pós-batismais, compara esta unção com a dos gregos que se ungem como preparação para as lutas e competições. Através do batismo a pessoa se prepara para uma luta neste mundo. “Foste unguido como atleta

<sup>867</sup> MÜLLER, 2000, p. 2571.

<sup>868</sup> BRUNOTTE, 2000, p. 2568.

<sup>869</sup> ROSSO, 1992, p. 341.

<sup>870</sup> MÜLLER, 2000, p. 2571.

<sup>871</sup> Marcos 1.9-11; Mateus 3.13-17; Lucas 3.21-22; João 1.19-28. Pomba, do hebraico “ioná”, tornou-se símbolo de paz, inocência. “Para os judeus a pomba simboliza o povo de Israel, pois é a mais perseguida das aves, como Israel é perseguido pelas nações do mundo. (...) Usa-se também a pomba como imagem da Presença Divina, ou Shechiná, e pombas jovens e rolas eram as únicas aves oferecidas como sacrifício no ritual do Templo.”

UNTERMAN, Alan. **Dicionário judaico de lendas e tradições**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1992. p. 209.

<sup>872</sup> CRICHTON, 1986, p. 511.

<sup>873</sup> 1 Pedro 2.9; CIRILO de Jerusalém, 1977, p. 30-31.

de Cristo”, ele comenta<sup>874</sup>. O óleo do exorcismo acompanha a idéia de combate contra o demônio ou as forças inimigas. A unção total, “mais do que realçar o aspecto da agilidade dos atletas, ela evoca a proteção que dá a invulnerabilidade”<sup>875</sup>. De acordo com os diferentes locais, os pais da igreja dos séculos 3 a 6 acentuam aspectos diversos sobre o significado desse óleo. Cabié acredita que o óleo do *chrisma*, usado sobre a cabeça, durante o batismo, representa o aspecto mais antigo do rito da unção, “evocando a inauguração da missão dos profetas e dos reis do Antigo Testamento”<sup>876</sup>; o fato de espalhar o óleo em todo o corpo significa a introdução de novos simbolismos, fazendo com que o óleo do *chrisma* (mais original) se transforme num gesto reiterado após o batismo. Parece que em algumas localidades, os batismos possuíam um esquema diferente: unção na cabeça, imersão em nome da trindade e eucaristia<sup>877</sup>.

c) Vestes especiais – as vestes, bem como o ato de despir e revestir-se de novo, são temas que podem ser situados no campo da comunicação simbólica. A roupa é um tipo de linguagem. Ela revela algo sobre a pessoa, às vezes, a profissão, a identificação com o colégio onde se estuda, alguma ocasião especial, como um momento festivo, o luto. O jeito de se vestir também pode indicar a origem cultural, o país ou o povo a que se pertence, assim como a identificação com um grupo social. As expressões “vestir a camisa” ou “vestir a camiseta” representam, em geral, uma causa ou um compromisso assumido com um grupo, um partido ou com o futebol. E em épocas de campanha política ou nos dias do jogo do time do coração, tais expressões se transformam em vestes concretas.

A simbologia da veste ou do ato de vestir, despir ou revestir está presente nos principais ritos de passagem, conforme já destacado acima. As vestes sinalizam uma mudança na vida; simbolizam o ingresso em uma nova fase da vida ou a pertença a uma nova comunidade. Em seu caráter simbólico, a veste é a forma visível da pessoa em seu interior. Segundo os gnósticos, a veste é símbolo do próprio ser da pessoa. “Em geral, a veste visibiliza uma função ou um estado de vida (...).”<sup>878</sup> A Bíblia, por exemplo, demonstra através das vestes, estados de tristeza, de luto, temor, enfurecimento, arrependimento. Nestas situações,

<sup>874</sup> AMBRÓSIO. **Os sacramentos e os mistérios**. Introdução e tradução de Paulo Evaristo Arns. Petrópolis: Vozes, 1972. (Fontes da catequese, 5). p. 22-23.

<sup>875</sup> CABIÉ, 1991, p. 50.

<sup>876</sup> CABIÉ, 1991, p. 50.

<sup>877</sup> CABIÉ, 1991, p. 50, conforme informações contidas na nota de rodapé 118, da mesma página dessa mesma fonte.

<sup>878</sup> SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. **Dicionário enciclopédico das religiões**, v. 2. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 2621-2622.

demonstrando o que se sente, as pessoas rasgam as suas vestes<sup>879</sup>. Para a Bíblia, como para o ser humano antigo, em geral, diz Allmen, “as vestes fazem parte da personalidade daquele que as usa”<sup>880</sup> e a unidade entre vestimenta e pessoa manifesta-se na relação que se estabelece, por exemplo, entre o lavar as vestes e o purificar-se a si mesmo ou o sujar a roupa e o tornar-se imundo<sup>881</sup>. Dada a importância das vestes no pensamento bíblico, os verbos despojar ou desvestir e revestir recebem destaque em situações que tratam de eleição, vocação, batismo, salvação e vida eterna<sup>882</sup>. A nudez do ser humano diante de Deus remete à situação paradisíaca, ao Jardim do Éden<sup>883</sup>. Porém, diante da culpa, Adão e Eva se revestem na tentativa de cobrir-se do olhar de Deus, se escondem<sup>884</sup>. Segundo Gênesis 3.21, o próprio Deus fez vestimenta de pele e vestiu Adão e Eva. Na interpretação de Allmen, o ser humano necessita receber de Deus a vestimenta da salvação; sinal de sua recriação<sup>885</sup>. No Novo Testamento, Jesus é chamado de novo Adão, ou seja, ele é o ser humano recriado, que representa em si mesmo a salvação. E ele próprio reveste o ser humano, recriando-o no batismo, conforme o apóstolo Paulo<sup>886</sup>.

Na Bíblia e nos ritos de passagem há um destaque para as vestes brancas. “O branco, em hebraico ‘*laban*’, é símbolo da alegria (...) e da inocência (...). O judaísmo tradicional mantém o uso da veste branca por ocasião das grandes festas religiosas”<sup>887</sup> e no Novo Testamento, a expressão “vestes brancas” passou a significar “as vestes festivas puras e próprias da glória celeste”<sup>888</sup>. O branco é cor escatológica. Segundo o livro do Apocalipse, as vestes brancas, símbolo da justiça, foram lavadas no sangue do cordeiro<sup>889</sup>. As vestes brancas encontram-se presentes no batismo, como símbolo da nova vida e do revestimento em Cristo. “Revestir-se de Cristo” é uma figura utilizada por Paulo em Gálatas 3.27. O emprego dessa terminologia lembra, igualmente, os rituais das religiões místicas. “Nelas os iniciados procuravam identificar-se com os deuses ao se vestirem das roupas ou máscaras rituais dos

<sup>879</sup> Gênesis 37. 34; 2 Reis 22.11; Mateus 26.65; Atos 14.14; Joel 2.13. Cf. ALLMEN, J.-J von. Vestimenta. In: ALLMEN, J.-J von. **Vocabulário bíblico**. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2001. p. 602.

<sup>880</sup> ALLMEN, 2001, p. 602.

<sup>881</sup> ALLMEN, 2001, p. 602. Cf. Êxodo 19.10; Levítico 11.25 e 40; 14.18 e 47; 15.8; 16.26 e 28; Apocalipse 3.4; 7.14-22 e 24; 16.15.

<sup>882</sup> ALLMEN, 2001, p. 602-603.

<sup>883</sup> ALLMEN, 2001, p. 603.

<sup>884</sup> Gênesis 3.7.

<sup>885</sup> ALLMEN, 2001, p. 603.

<sup>886</sup> Gálatas 3.27; Romanos 6. 1ss; 13.11-14.

<sup>887</sup> SCHLESINGER; PORTO, 1995, p. 2622.

<sup>888</sup> SCHLESINGER; PORTO, 1995, p. 2622.

<sup>889</sup> WEIGELT, H. verbete Roupas. . In: COENEN; BROWN, 2000, p. 2641.

mesmos.”<sup>890</sup> Para Paulo, vestir-se de Cristo é participar da natureza de Cristo, é identificar-se com ele e com as suas obras<sup>891</sup>.

Ligado à simbologia da veste, no batismo também aparece a questão da nudez, a qual é acentuada nas liturgias da igreja a partir do século 3. A unção completa do corpo, antes do batismo, supõe a nudez que é seguida pela imersão. Segundo Cabié, a nudez das pessoas batizadas é explicada pelos pais da igreja antiga de diversas maneiras: “abandono da vida passada e renúncia ao velho homem em sua condição mortal, assimilação ao Senhor na cruz, igualdade de todos diante do mistério da regeneração”<sup>892</sup>. Essa nudez também é explicada a partir da imagem do “paraíso”: “a veste da corrupção, que o batizado depõe no seguimento de Cristo, é a que Adão teve que usar quando experimentou vergonha, depois da sua desobediência. É a condição na qual foi precipitado pela queda. O despojamento da mortalidade é também volta à inocência”<sup>893</sup>.

d) Sacrifícios e refeições – para a ciência das religiões o sacrifício é definido como “uma ação ritual na qual se oferece uma dádiva a seres sobre-humanos”<sup>894</sup>. O ser humano, desta forma, busca entabular relações com as entidades sobre-humanas, seja para reagir à atuação desses poderes, seja para provocar a atuação deles<sup>895</sup>. Sacrifícios rituais “se encontram em quase todas as culturas da humanidade” e “fazem parte das mais importantes formas de entrar em contato cômico com a esfera sobre-humana”<sup>896</sup>. O termo sacrifício provém do latim *sacrificium*, da junção de *sacer* e *facere*, cujo significado é tornar santo, santificação<sup>897</sup>. Via de regra, os sacrifícios são oferecidos por uma pessoa incumbida ou como representante de um grupo; o objeto do sacrifício representa um valor, real ou simbólico; os sacrifícios podem ser regulares ou extraordinários e há um lugar específico para a sua realização; a forma de realização do sacrifício depende de fatores como matéria, recebedor e intenção do sacrifício; os recebedores do sacrifício são seres e poderes sobre-humanos, considerados seres pessoais ou um coletivo impessoal; os sacrifícios podem ser do tipo de louvor, de petição, de agradecimento ou de expiação<sup>898</sup>.

<sup>890</sup> WEIGELT, H. verbete Vestir. In: COENEN; BROWN, 2000, p. 2639.

<sup>891</sup> WEIGELT, 2000, p. 2639.

<sup>892</sup> CABIÉ, 1991, p. 50.

<sup>893</sup> CABIÉ, 1991, p. 50.

<sup>894</sup> QUACK, A. verbete Sacrifício. In: KÖNIG, Franz (Org.). **Léxico das religiões**. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 511.

<sup>895</sup> QUACK, 1998, p. 511.

<sup>896</sup> QUACK, 1998, p. 511.

<sup>897</sup> QUACK, 1998, p. 511.

<sup>898</sup> QUACK, 1998, p. 511-512.

Para o Antigo Testamento, o sacrifício é uma prática muito comum, natural até. Israel segue o costume dos cananeus que, como outros povos, observavam esse ritual. Constata-se, entre os israelitas, a coexistência de sacrifícios muito variados. Conforme Nagel, os sacrifícios são realizados em todas as circunstâncias da vida cotidiana, sejam elas de tristeza ou de alegria. Na ocasião de uma colheita, no desmame de uma criança, na celebração das bodas, na visita de um hóspede ilustre, “um banquete festivo congrega a gente e o cerimonial principia com um sacrifício (...): o sacrifício é parte integrante da festa”<sup>899</sup>. Essas situações mostram que os sacrifícios estão integrados na vida individual e familiar/clânica, na qual encontram-se as passagens da vida. Conforme Fabry, todos podiam sacrificar, mas a preferência era do pai de família<sup>900</sup>. Contudo, com a consolidação estatal e crescente centralização do culto em Jerusalém e o esforço por uma uniformização ritual, o sacrifício individual e familiar torna-se parte integrante do culto do templo, tornando-se, no pós-exílio, responsabilidade exclusiva dos sacerdotes<sup>901</sup>.

Entre as várias interpretações que são dadas para o sacrifício no Antigo Testamento, Vaux destaca três idéias básicas: o dom (dádiva), a comunhão (salvação) e a expiação (reconciliação/redenção). O dom se manifesta nos sacrifícios de colheita, na oferta das primícias, e na lei dos primogênitos. Partindo da compreensão de que tudo pertence a Deus, é justo que o ser humano pague um tributo ou devolva a parte do seu proprietário. Trata-se de um tipo de “desconsagração” que permite ao ser humano usar do resto para objetivos profanos, diz Vaux<sup>902</sup>. A comunhão se manifesta nos sacrifícios em que tendo Deus “se agradado do sacrifício e recebido sua parte sobre o altar, os ofertantes comem o restante numa refeição religiosa” e participam do sacrifício<sup>903</sup>. Esse sacrifício, também conhecido como sacrifício de salvação<sup>904</sup>, representa a união com Deus através da partilha dos mesmos bens. Trata-se de um sacrifício alegre que junta dádiva e comunhão e esse parece ter sido o mais completo e o mais freqüente no princípio da história de Israel, diz o autor<sup>905</sup>. A expiação, em princípio, é um valor presente em todo sacrifício, mas há casos onde essa necessidade se faz sentir mais forte. Aí, os ritos de sangue são importantes e não a refeição sacrificial, sendo a comunhão possível somente quando a aliança já se estabeleceu<sup>906</sup>. Esses sacrifícios são

<sup>899</sup> NAGEL, G. verbete Sacrifícios. In: ALLMEN, 2001, p. 523.

<sup>900</sup> FABRY, H.-J. verbete Sacrifício. In: KÖNIG, 1998, p. 515.

<sup>901</sup> FABRY, 1998, p. 515.

<sup>902</sup> VAUX, 2003, p. 489.

<sup>903</sup> VAUX, 2003, p. 491.

<sup>904</sup> FABRY, 1998, p. 515.

<sup>905</sup> VAUX, 2003, p. 491.

<sup>906</sup> VAUX, 2003, p. 491.

conhecidos como sacrifícios de ações de graças (pelo pecado, pela culpa), tendo efeito expiatório. Em tais sacrifícios o rito de sangue era realizado nas pontas do altar e a carne era queimada fora do santuário, por causa da contaminação<sup>907</sup>.

O culto sacrificial no templo de Jerusalém na época do Novo Testamento não é simplesmente rejeitado por Jesus nem por Paulo, mas, seguindo a mesma linha dos profetas do Antigo Testamento que criticaram esse culto, “exige-se para a sua realização a atitude ética da sinceridade e disposição para se reconciliar”<sup>908</sup>. No Novo Testamento, em geral, o culto sacrificial é deslocado e reinterpretado a partir da entrega e da morte de Jesus na cruz. A antiga aliança, estabelecida através de diversos tipos de sacrifícios, é substituída pela nova aliança realizada no sangue de Jesus, na sua morte na cruz, sacrifício único e definitivo e de caráter salvífico<sup>909</sup>. Para os cristãos surge aos poucos a consciência de um novo culto, diferente do culto sacrificial judaico, mesmo que suas raízes aí se encontrem. Esse culto, chamado de eucaristia, nasce da prática da reunião comunitária de cristãos e cristãs em torno da mesa para celebrar a morte e a ressurreição de Jesus, ou seja, o novo culto, praticado pela comunidade cristã, é “uma refeição sagrada baseada nos atos de Jesus na última ceia”<sup>910</sup>. A eucaristia, mesmo com fortes raízes judaicas, torna-se a marca distintiva do culto cristão<sup>911</sup> e será ela a refeição, por excelência, que marcará a reunião dos cristãos e cristãs na ritualização das suas principais passagens.

3) O terceiro aspecto diz respeito ao método, por assim dizer, utilizado pela igreja cristã dos primórdios para lidar com os ritos de passagem no contexto no qual ela estava inserida, no mundo greco-romano, um ambiente de cultura diferente daquela de sua origem, a do judaísmo palestinese. Seja lembrado que Jesus e seus discípulos eram de famílias judaicas e praticavam ritos judaicos como, por exemplo, freqüentar a sinagoga e observar festas tradicionais judaicas, como a da Páscoa<sup>912</sup>. A própria liturgia cristã tem fortes raízes judaicas, a exemplo da liturgia da palavra que provém do culto sinagoga<sup>913</sup>. Os primeiros cristãos, a maioria judeus, estavam familiarizados com o culto da sinagoga, cujo cerne é a palavra falada,

<sup>907</sup> FABRY, 1998, p. 515.

<sup>908</sup> HÄUSSLING, A. verbete Sacrificio. In: KÖNIG, 1998, p. 517.

<sup>909</sup> Hebreus 8 e 9. Cf. também SCHNACKENBURG, R. verbete Sacrificio. In: BAUER, 1973, p. 1030-1031.

<sup>910</sup> WHITE, 1997, p. 175.

<sup>911</sup> WHITE, 1997, p. 175.

<sup>912</sup> Mateus 5. 23 e par., Mateus 26. 17-19 e par.

<sup>913</sup> WHITE, 1997, p. 111ss. BECKWITH, R.T. The jewish background to christian worship. In: JONES, C.; WAINWRIGHT, G.; YARNOLD, E. (Eds.). **The study of liturgy**. New York: Oxford University Press, 1978. p. 39.

por meio de leituras, ensino, cantos e orações<sup>914</sup>. “Tratava-se de um estilo de culto profundamente familiar aos primeiros cristãos; seu Senhor o havia sancionado ao freqüentá-lo com regularidade (Lc 4.16), e os apóstolos o tinham utilizado plenamente.”<sup>915</sup> É importante salientar que o culto judaico, praticado pelos cristãos e cristãs não ficou imune a transformações.

Impregnados pela experiência do evento Cristo, os discípulos infundiram progressivamente um significado cristão no culto judaico. Liam as Escrituras, especialmente os salmos, à luz do mistério cristão que eles proclamavam como cumprimento da promessa de Deus a Israel. De modo semelhante, certos ritos judaicos, como a imposição das mãos, a unção dos enfermos (...) e as festas judaicas de Páscoa e Pentecostes (...) acabaram sendo encaradas dentro do contexto da nova religião.<sup>916</sup>

O cristianismo nascente não conviveu apenas com o culto judaico, desenvolvendo a partir dele a sua própria teologia do culto, fundamentada no evento de Cristo, mas à medida que se espalha pelo mundo greco-romano, ele se depara com outras formas de religião e cultura. Nesse sentido, conforme Chupungco, “foi obrigado a se adaptar e a transformar o que havia de bom e de nobre na religião do lugar”<sup>917</sup>. De acordo com o autor, no período em que a igreja cristã sofre as perseguições do Império Romano, ela manteve um vínculo com o judaísmo. É o que se percebe nas bênçãos e orações, compostas nessa época, no que diz respeito às formas; o foco, entretanto, permanece sendo Jesus, o Cristo. Tertuliano, por exemplo, explica o significado do batismo utilizando a tipologia véterotestamentária: água da criação, águas do dilúvio, a passagem pelo Mar Vermelho, água no deserto<sup>918</sup>. Chupungco observa que na época das perseguições, a igreja se manteve intransigente frente às religiões do Império, consideradas idolátricas, cujos rituais, templos e ídolos eram vistos como criações diabólicas. Entretanto, tal atitude não se verifica quando se trata de elementos culturais ou rituais não religiosos. Pelo contrário, os cristãos interagem com a cultura local e buscam elementos rituais que ajudam a exprimir o significado das suas práticas rituais. Por exemplo, Tertuliano descreve a renúncia batismal, utilizando a palavra *eieratio*, “termo legal que significa desligar-se de um contrato de serviço ou de associação. Ingressando na dependência de Cristo, o candidato se retira da escravidão de satanás, a que renuncia com toda a força de

<sup>914</sup> Fragmentos do culto sinagoga podem ser encontrados em textos como o de Lucas 4. 16-28; Atos 13.15.

<sup>915</sup> WHITE, 1997, p. 113. Além do culto sinagoga, público, os cristãos também celebravam a eucaristia em casas particulares, conforme Atos 2.46. Mas, em meados do século 2, constata-se que ocorre uma fusão dos dois tipos de culto, a palavra falada e o sinal executado, formando, assim, o principal núcleo do culto cristão: a liturgia da palavra e a eucaristia. WHITE, 1997, p. 114.

<sup>916</sup> CHUPUNGO, Anscar. verbete Adaptação. In: SARTORE; TRIACCA, 1992, p. 2.

<sup>917</sup> CHUPUNGO, 1992, p. 2.

<sup>918</sup> TERTULIANO, 1975, p. 15, 33.

um compromisso legal<sup>919</sup>. Termos como *sacramenti*, *testatio* ou *signaculum fidei*, concebidas, em geral, como genuinamente cristãs, foram utilizadas por Tertuliano na profissão batismal para referir-se à fidelidade a Cristo, mas eram termos técnicos usados pelos soldados para prestarem juramento de fidelidade ao imperador. Também a unção é utilizada no batismo a partir do seu uso e significado cultural, recebendo uma interpretação segundo a tipologia bíblica. Assim explica Chupungco:

A unção devia ser feita com grande abundância de óleo que se deixava escorrer por todo o corpo nu do neófito, de acordo com a viva descrição de Tertuliano: *in nobis carnaliter currit unctio*. Qual é o significado de tal rito? Tertuliano encontra vestígios disto na prática veterotestamentária de ungir os sacerdotes no alto da cabeça, como fez Moisés com Arão. Ele insinua que o batismo confere ao cristão o que no AT a unção conferia ao israelita: o sacerdócio. Sabemos, porém, que gregos e romanos ungiam o corpo por diversos motivos: com fins terapêuticos, para ficar fisicamente em forma ou por outras razões referentes ao esporte. Ambrósio de Milão conservou o significado sacerdotal da unção pós-batismal, ao mesmo tempo que descreveu com termos mais culturais a unção pré-batismal: *unctus est quase athleta Christi*.<sup>920</sup>

Hipólito menciona, na Tradição Apostólica, o uso da mistura de leite e mel como bebida dada aos neófitos depois da comunhão para lembrar a plenitude da promessa feita aos antepassados de que Deus conduziu o seu povo a uma terra onde correm leite e mel<sup>921</sup>. O leite com mel era uma bebida que os romanos “davam aos seus recém-nascidos como sinal de boas-vindas na família e para protegê-los dos espíritos malignos”<sup>922</sup>. Hipólito, tendo conhecimento do uso desta bebida, provavelmente o adotou revestindo-o de interpretação bíblica<sup>923</sup>.

A partir dos exemplos mencionados, fica claro que a comunidade cristã adotou um método litúrgico que visava assimilar elementos da cultura local, que tinham certa “conaturalidade” para poder exprimir a mensagem salvífica, e os reinterpretar a luz de Cristo. Evidentemente, para que não houvesse interpretações inadequadas e teologicamente desvirtuadas no uso ritual de elementos culturais, as catequeses pré e pós-batismais se tornaram instrumentos imprescindíveis ao processo de assimilação litúrgico-cultural. Em especial, nas catequeses mistagógicas cada rito da iniciação cristã era desdobrado em seu significado<sup>924</sup>. Esse método de assimilação e reinterpretação aplicado na liturgia não é apenas

<sup>919</sup> CHUPUNGO, 1992, p. 3.

<sup>920</sup> CHUPUNGO, 1992, p. 3-4.

<sup>921</sup> HIPÓLITO, 1971, p. 54.

<sup>922</sup> CHUPUNGO, 1992, p. 4.

<sup>923</sup> CHUPUNGO, 1992, p. 4.

<sup>924</sup> Ambrósio, referindo-se às catequeses mistagógicas, diz: “Nesta hora, daremos início à explicação dos Sacramentos que acabais de receber. Não convinha antecipá-la, pois, para os cristãos, a fé antecede todo o mais”. AMBRÓSIO, 1972, p. 21.

uma característica da igreja cristã dos dois primeiros séculos. Mais tarde, no período constantiniano, a igreja continuou a incorporar elementos culturais na sua liturgia. Nesta época, inclusive, também são utilizados no rito cristão elementos e termos de religiões, consideradas pelos cristãos, pagãs. Por exemplo, os termos “*menneménoi* (pessoas iniciadas nos mistérios cristãos), *mystagogós* (quem ensina) e *mystagogía* (a doutrina deste sobre o mistério cristão)”<sup>925</sup> são assimilações dos cultos das religiões de mistério. De diversas religiões extraíram-se elementos ilustrativos para o rito cristão:

A veste branca, dada aos neófitos nas religiões místicas, se tornou sinal distintivo da nova dignidade conferida pelo batismo ao iniciado cristão. As velas batismais, a que aludem Gregório Nazianzeno e Gregório de Nissa nas suas homilias pascais, eram tomadas da religião pagã. A prática de se voltar para o oriente começou sob a influência das religiões solares mediterrâneas.<sup>926</sup>

Esse procedimento dos cristãos de interagir com a cultura local, reinterpretando ou transformando os seus ritos, pôde ser verificado acima quando se constatou que a comunidade cristã adotou ritos de passagem da cultura local como de casamento, de sepultamento e, por suposto, manteve práticas locais de nascimento, parto e maternidade. Além disso, ela incorporou diversos elementos da cultura, assim como de outras religiões, nos ritos de cura e de iniciação cristã. Sem descuidar da teologia dos seus ritos, cujo critério era claramente cristológico, a igreja cristã das origens procurou dar sentido contextual aos seus ritos, ou seja, ela assumiu liturgicamente o contexto no qual ela estava inserida.

### **3.4 Considerações finais: conseqüências para a prática dos ritos de passagem na liturgia cristã da atualidade**

Do estudo dos ritos de passagem no exemplo da IECLB e das práticas selecionadas da tradição cristã dos primórdios da igreja e do seu entorno sobressaem as seguintes questões:

1) Importa frisar que passagens significativas da vida dos cristãos e das cristãs, na igreja das origens, não ocorreram sem ritualização. Seja no âmbito da família, por influência da cultura, ou no seio da comunidade eclesial, os indivíduos foram acompanhados por meio de ritos na hora do nascimento e do parto, na iniciação religiosa, no matrimônio, na doença, na morte, no sepultamento e no luto, quiçá também na puberdade. Os ritos de nascimento e

---

<sup>925</sup> CHUPUNGCO, 1992, p. 5.

<sup>926</sup> CHUPUNGCO, 1992, p. 5.

parto, de casamento e cura e uma parte dos ritos funerais, nos primórdios da igreja cristã, têm como lugar o espaço doméstico. Esses ritos são praticados a partir dos costumes locais que, em geral, ocorrem no âmbito da família, sendo as mulheres diretamente envolvidas com eles. A igreja cristã das origens, por um lado, conviveu com a prática de ritos de passagem das culturas locais, assimilando e reinterpretando-os e, por outro lado, desenvolveu e enfatizou o rito de passagem que lhe é específico, o da iniciação cristã, além de dar continuidade às práticas rituais de cura, em seguimento a Jesus. A comunidade cristã desenvolveu um processo de ressignificação dos ritos de passagem das culturas circundantes ou herdadas dos seus antepassados e, de acordo com os fundamentos da fé cristã, o evento de Cristo, ela os reinterpretou. Desta forma, pode-se dizer que a igreja cristã das origens estabeleceu um diálogo com a cultura local e herdada, respeitando as práticas independentes e, ao mesmo tempo, mantendo-se ligada a elas através do uso de símbolos cujo sentido é transformado, tendo como referência o critério cristológico. Ao assimilar ritos de passagem e elementos culturais e religiosos do seu contexto e submetê-los a uma transformação através do crivo cristológico, a igreja cristã das origens desenvolveu um método que pode ser identificado com o que hoje é chamado de *inculturação litúrgica*<sup>927</sup>. Esse método é um caminho a ser considerado pelas igrejas cristãs em seu fazer litúrgico atual.

2) Na pesquisa sobre os ritos de passagem na prática da Igreja Antiga, chama atenção que a iniciação cristã é o rito que recebe maior destaque no corpo litúrgico da igreja. Pode-se dizer que a iniciação cristã é o rito de passagem primordial da comunidade cristã. Trata-se de um rito original e essencial que surge lado a lado com a igreja cristã<sup>928</sup>. É através do rito de iniciação cristã, cujo ápice é o batismo e a participação pela primeira vez na eucaristia, que alguém ingressa na igreja e se torna pessoa cristã. A iniciação cristã é o rito que assinala não só a entrada para a vida cristã, mas através dele a pessoa recebe os valores e ensinamentos fundamentais para tornar-se cristão e cristã. Por isso, a iniciação cristã é definida como processo de tornar-se cristão ou cristã. E, à medida que nos primeiros séculos a igreja cresce, a iniciação, enquanto processo que ajuda a pessoa a tornar-se cristã, se desenvolve de forma gradativa através de ritos de separação, transição e incorporação<sup>929</sup>. É importante frisar que o

<sup>927</sup> Cf. CHUPUNGCO, Anscar. Dos métodos de aculturación litúrgica. In: STAUFFER, Anita (Ed.). **Relación entre culto e cultura**: FLM Estudios. Ginebra: Federación Luterana Mundial, 2000. p. 53-67.

<sup>928</sup> Dois ritos foram fundamentais no surgimento da igreja cristã: a eucaristia e o batismo. Cf. Atos 2.37-47 e 1 Coríntios 11.17-34.

<sup>929</sup> Relembrando, os ritos de separação são marcados pela decisão de tornar-se cristão ou cristã e pelo ingresso na etapa intermediária que consiste de ensino sobre a fé cristã (catequeses pré-batismais) e de testemunho dessa

rito de iniciação cristã, mesmo sendo o rito primordial, essencial e específico da comunidade cristã, não está dissociado dos demais ritos de passagem, mas encontra-se diretamente relacionado a eles. Isso pode ser observado a partir do fato de que ele incorpora elementos simbólicos típicos de todos os ritos de passagem, sejam esses elementos oriundos de outras culturas ou parte das próprias raízes culturais dos cristãos e das cristãs (como por exemplo, o que foi destacado acima sobre a unção com óleo, a utilização da água, as vestes e o sacrifício ou a refeição). A simbologia dos ritos de passagem é universal, ultrapassa as fronteiras culturais. Porém, a significação desses símbolos é enriquecida de acordo com os valores, a fé e a cosmovisão próprios de cada cultura e religião. E neste sentido, o rito de iniciação cristã assume papel relevante na comunidade cristã das origens. Sendo um rito fundamental da igreja cristã, a iniciação tornou-se referencial para os demais ritos de passagem, em especial, porque, através dele, as pessoas recebem e conhecem os principais símbolos da fé (orações, credos ou confissões) e, desta forma, esse rito ajuda as pessoas a interpretar e a darem testemunho dessa fé em outras áreas da vida, incluindo os ritos que acompanham as demais passagens. Pode-se dizer que na comunidade cristã das origens, o rito de iniciação cristã é uma chave de leitura para os ritos de matrimônio, de sepultamento, parto, nascimento e curas, e talvez outros, por nós desconhecidos. O espírito e o dinamismo do rito de iniciação cristã se fazem presentes em outros ritos de passagem, renovando-os, recriando-os. Por exemplo, a união com Cristo realizada no batismo tornou-se o símbolo para a união matrimonial; o gesto de voltar-se para o oriente (para o Cristo, o sol da justiça) no momento da confissão de fé, antes do banho batismal, também era utilizado no sepultamento, de modo que a pessoa era sepultada com os pés voltados para o sol nascente, em sinal da espera da volta de Cristo para a ressurreição dos mortos; os sacrifícios e as refeições típicas dos ritos de passagem são substituídos pela eucaristia.

Resta à igreja cristã da atualidade, à IECLB, em especial, o desafio de estabelecer em sua prática litúrgica a íntima ligação entre o rito de iniciação cristã e os demais ritos de passagem. Como realizá-lo? Eis alguns indicativos: - revisar o rito de iniciação praticado na atualidade. Como observado na primeira parte deste capítulo, esse rito, na prática litúrgica da

---

mesma fé (comportamento ético). Os ritos de incorporação são marcados pelo batismo, pela recepção das pessoas recém-batizadas na comunidade de crentes, pela participação na oração dos fiéis e na eucaristia e é concluído mediante uma nova etapa de formação para conhecer os mistérios da fé (catequeses mistagógicas). Ressalva-se que esse esquema de iniciação é característico da igreja cristã dos séculos dois ao cinco. Nos primeiros tempos da igreja, não se fala de um esquema rígido de iniciação.

Conforme Drane, originalmente o batismo era uma expressão espontânea da fé em Jesus; mais tarde, a igreja exige a admissão do candidato e o batismo torna-se “o ápice de um período mais ou menos extenso de ensino e instrução formais da fé cristã”. DRANE, John. **A vida da igreja primitiva**: um documentário ilustrado. São Paulo: Paulinas, 1985. (Coleção Como entender a Bíblia). p. 75.

IECLB, encontra-se mesclado com ritos de nascimento e maternidade e desmembrado de dois dos seus ritos mais significativos, o rito de transição, ou seja, o da formação ou catecumenato, e o rito que marca definitivamente a incorporação da pessoa iniciada à comunidade dos fiéis, ou seja, a eucaristia ou Ceia do Senhor; - respeitar a unidade simbólica que envolve os ritos de passagem em geral. Como observado no estudo acima, os ritos de passagem são caracterizados por elementos simbólicos comuns. Para tanto, como ponto de partida, há que se valorizar a simbologia dos ritos iniciatórios (uso da água, uso da unção e imposição de mãos, da veste, da comunhão eucarística, são exemplos aplicados à tradição cristã) para, em seguida, estender esses mesmos símbolos a outras passagens. A linguagem da unidade simbólica dos ritos de passagens é uma forma de estabelecer a íntima ligação entre os ritos de passagem. Além disso, o uso de símbolos ou elementos comuns contribui para a elaboração de novos ritos de passagem.

3) Na pesquisa sobre os ritos de passagem no exemplo da prática da IECLB foi destacado que essa igreja oferece ritos para passagens importantes da vida humana como iniciação religiosa, casamento, doença e morte. Mas, foi constatado que a IECLB necessita revisar a sua prática litúrgica de iniciação cristã (batismo e confirmação); necessita formular um rito adequado ao acompanhamento de pessoas doentes com vistas ao restabelecimento da saúde e não só como passagem para a morte; necessita de recursos rituais para o acompanhamento às pessoas enlutadas. Além disso, observou-se que a IECLB carece de formular ritos para outras passagens apontadas como relevantes pela pesquisa social, tais como, nascimento, maternidade e paternidade, divórcio, saída de casa, ingresso em lar de idosos, separação de casal (e, conseqüentemente, separação de pais/mães dos filhos ou filhas), ingresso no mundo do trabalho e no estudo. Uma questão importante a ser considerada ao se propor ritos de passagem é a pergunta pelo lugar do rito. Foi destacado acima que o espaço do doméstico sobressai como ambiente importante da ritualização das passagens da vida, embora ele não apareça como único lugar das passagens. Há também locais públicos como cemitérios, assim como o próprio ambiente da reunião da comunidade onde ela celebra, em especial, o rito de iniciação. A ênfase do doméstico como ambiente marcante de boa parte dos ritos de passagem na cultura do cristianismo dos primórdios indica que o rito de passagem acontece primordialmente no lugar da passagem. Ou seja, naquela cultura, o nascimento, o parto, o casamento, a doença, a morte ocorriam em casa, por isso, a casa, o doméstico se torna o lugar de ritualização dessas passagens. Disso decorre que o rito não pode ser abstraído do lugar

vivencial da passagem (*Sitz im Leben*). Em outras palavras, não é o rito que determina o lugar da passagem, mas é a passagem que determina o lugar do rito! Hoje, portanto, é fundamental perguntar qual o lugar de determinada passagem e desenvolver um rito ligado ao seu lugar vivencial. Importa ainda assinalar que uma passagem não possui necessariamente um só lugar. Na morte, por exemplo, o primeiro lugar da passagem, na maioria dos casos, é o hospital, em seguida, a casa mortuária e depois o local do sepultamento. No caso da morte, há mais clareza em relação aos ritos que ocorrem na casa mortuária e no cemitério. E no hospital? Como se dá o encontro dos familiares com o seu ente querido? Há um espaço dignamente preparado para a exposição da pessoa falecida ou ela fica confinada a um depósito à espera dos funcionários da casa funerária, sendo muitas vezes, este o primeiro lugar de encontro com os familiares? Qual o papel da capelania dos hospitais bem como dos demais funcionários no acompanhamento ritual à pessoa falecida? Note-se que no caso de partos, nascimentos e maternidade no contexto do cristianismo dos primórdios, conforme estudo acima, as mulheres e as parteiras lidavam ritualmente com as pessoas e situações nas quais elas estavam envolvidas.

Nas sociedades contemporâneas, o lugar das passagens varia muito. A casa ainda é um espaço importante de ritualização que não pode ser menosprezado, a exemplo, da mudança de casa, doença e saída para internação hospitalar, saída de casa (para estudar, trabalhar e transferir-se para um lar de idosos), mas ela não é mais a referência primordial. Há ritos que acontecem no ambiente do trabalho, da escola e da própria comunidade religiosa, entre outros espaços públicos. Importa que a comunidade cristã vá ao encontro das pessoas no lugar determinante para a sua passagem, pois como se refere White,

Os picos e vales da vida são ocasiões para culto cristão tão certamente quanto o são as planícies da vida cotidiana. Os pontos de crise da vida são marcados quando a comunidade de fé se reúne em torno de indivíduos para expressar seu amor quando estes atravessam diversos estágios (...).<sup>930</sup>

---

<sup>930</sup> WHITE, 1997, p. 205.

## **IV PROPOSTA DE UM MÉTODO PARA A RITUALIZAÇÃO DE PASSAGENS NA IGREJA E O EXERCÍCIO DE SUA APLICAÇÃO A ALGUMAS PASSAGENS SELECIONADAS**

### **4.1 Introdução**

A pesquisa até aqui desenvolvida constatou a necessidade de ritualização das passagens da vida; mostrou que diversas passagens importantes da vida não estão recebendo a devida atenção da igreja; descobriu que os ritos de passagem da igreja cristã dos primórdios são referências fundamentais para a prática dos ritos de passagem na igreja dos tempos atuais.

Com base nos resultados obtidos e considerando que um dos objetivos desta pesquisa é oferecer recursos teóricos e metodológicos para a ritualização das passagens da vida na igreja, este capítulo estuda e elabora a proposta de um método para a ritualização de passagens na igreja e apresenta um exercício de aplicação do método a algumas passagens selecionadas. Desta maneira, ao invés de oferecer liturgias prontas e fechadas, esta pesquisa busca contribuir com um instrumento de trabalho para as igrejas equiparem seus obreiros e suas obreiras a lidarem de modo liturgicamente adequado com passagens que não estão sendo contempladas pelos seus ritos litúrgicos.

A proposta de um método para a ritualização das passagens, nesta pesquisa, toma como referência a reflexão sobre a inculturação litúrgica, um processo que visa adaptar a liturgia do culto cristão às culturas locais. Tal reflexão é fruto da preocupação das igrejas, do contexto ecumênico mundial, em compreender como o evangelho se relaciona com a cultura. O estudo da relação entre culto e cultura recebeu especial importância por parte da Federação Luterana Mundial (FLM), sobretudo nas décadas próximas ao final do século vinte<sup>931</sup>. No âmbito da Igreja Católica Apostólica Romana, Anscar Chupungco, filipino, professor de liturgia no Pontifício Instituto Litúrgico Santo Anselmo, Roma, e diretor no mesmo Instituto<sup>932</sup>, realizou amplas pesquisas sobre a inculturação litúrgica e desenvolveu os métodos denominados de “assimilação criativa e equivalência dinâmica”. O estudo e a elaboração da proposta de um método para a ritualização de passagens na igreja, neste

---

<sup>931</sup> MORTENSEN, Viggo. Prefácio. In: STAUFFER, 2000, p. 7.

<sup>932</sup> Conforme informações obtidas em: SARTORE; TRIACCA, 1992. (Lista de colaboradores).

capítulo, leva em consideração a pesquisa desse especialista em inculturação litúrgica e faz uma adaptação dos métodos de equivalência dinâmica e assimilação criativa, por ele criados, à ritualização das passagens.

De acordo com o objetivo proposto e as questões colocadas acima, o quarto capítulo visa, em primeiro lugar, definir e descrever o método para a ritualização das passagens e, em segundo lugar aplicar o método, na tentativa de demonstrar sua a viabilidade, a algumas passagens selecionadas. Salienta-se que, ao realizar o exercício de aplicação do método de ritualização a algumas passagens selecionadas, leva-se em conta as passagens que constam na lista do resultado da pesquisa social, conforme o segundo capítulo, observando-se aquelas situações para as quais existem poucos recursos rituais na igreja. Sempre que possível, serão feitas referências aos casos relatados nas entrevistas da pesquisa social, além de se utilizar o recurso às fontes bibliográficas específicas.

## **4.2 Inculturação litúrgica: um método para a ritualização das passagens na igreja**

### 4.2.1 Definição de inculturação

A expressão “inculturação” é um neologismo utilizado no contexto da linguagem teológica cristã. Seu uso é recente e nasceu da reflexão sobre a relação entre Evangelho e cultura(s). Pode-se dizer que inculturação “é um termo teológico, com uma conotação antropológico-cultural”<sup>933</sup>; porém, ele se distingue das noções antropológicas de aculturação, enculturação, transculturação. Distingue-se ainda do conceito de adaptação, termo utilizado também em âmbito teológico<sup>934</sup>. O termo inculturação quer designar um processo dinâmico que ocorre no encontro de duas realidades diferentes, a da fé cristã ou do Evangelho com a da cultura. Nesse encontro, o Evangelho é compreendido e traduzido mediante os sinais da cultura de determinado grupo.

Para um estudo do significado de “inculturação”, torna-se necessário clarear, inicialmente, uma definição de cultura. De acordo com Azevedo, cultura é “o conjunto de sentidos e significações, de valores e modelos, subjacentes ou incorporados à ação e comunicação de um grupo humano ou sociedade concreta e por eles considerados expressões

<sup>933</sup> AZEVEDO, Marcelo de C. Inculturação. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino (Orgs.). **Dicionário de teologia fundamental**. Petrópolis / Aparecida: Vozes / Santuário, 1994. p. 464.

<sup>934</sup> Para a distinção de tais termos, cf. AZEVEDO, 1994, p. 464. Observa-se que no “Dicionário de liturgia” o assunto referente à “inculturação” aparece sob o verbete “adaptação”. Cf. CHUPUNGCO, Anscar. verbete Adaptação. In: SARTORE; TRIACCA, 1992, p. 1ss.

próprias e distintivas de sua realidade humana”<sup>935</sup>. O conceito de cultura, de acordo com a moderna antropologia, abarca um sentido abrangente da vida humana e não diz respeito apenas ao racional, como pretendiam algumas de suas definições<sup>936</sup>. A cultura envolve dimensões do saber humano cognitivo e prático e, pode-se assim dizer, do espiritual e do relacional. Assim sendo, a liturgia também é um fenômeno cultural<sup>937</sup>. Conforme Suess,

O conceito cultura designa a diferença específica de cada grupo/povo. Tudo o que é humano é culturalmente determinado: as construções materiais para fazer este mundo mais habitável e a agricultura (...); a maneira de fazer política, as próprias estruturas do exercício de poder, a defesa contra os inimigos e as estruturas de parentesco (...); a educação, os ensinamentos, a arte e a religião (...). Os diferentes povos e grupos sociais constroem, através de suas atividades culturais, um *segundo meio ambiente*, um *ecossistema humano*.<sup>938</sup>

No capítulo anterior, foi visto que a comunidade cristã das origens, ao assumir ritos de passagem locais e interpretá-los à luz de Cristo, contextualizou o Evangelho através da sua prática litúrgica. Esse movimento de diálogo com a cultura local realizado pelos primeiros cristãos é identificado hoje, nas igrejas históricas, pelo termo “inculturação do evangelho” ou “inculturação da fé”. Diversas palavras foram buscadas pelas igrejas atuais para expressar o encontro da fé cristã com as culturas. O primeiro termo utilizado foi aculturação<sup>939</sup>, porém, a expressão que explicita mais adequadamente o significado da relação entre fé e cultura é o termo “inculturação”. Outros termos como adaptação, acomodação, contextualização, indigenização e encarnação, também foram introduzidos pelo Vaticano II e pelo Conselho Mundial de Igrejas<sup>940</sup>. Conforme Azevedo, a inculturação “não é um modismo teológico, missionário ou pastoral, mas uma qualificação indispensável da *revelação*, da *evangelização* e da reflexão *teológica*. A *revelação* se fez efetivamente no contexto de um povo e no quadro evolutivo de sua formação sócio-cultural (Hb 1,1-2)”<sup>941</sup>. De outra forma, pode-se dizer que a

<sup>935</sup> AZEVEDO, 1994, p. 465.

<sup>936</sup> SUESS, Paulo. Evangelização e inculturação: conceitos, questionamentos, perspectivas. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). **Inculturação: desafios hoje**. Petrópolis / Rio de Janeiro: Vozes / SOTER, 1994. p. 21ss. LARAIA, Roque de Barros. O conceito antropológico de cultura. In: SUESS, Paulo (Org.). **Culturas e evangelização**. A unidade da razão evangélica na multiplicidade de suas vozes: pressupostos, desafios e compromissos. São Paulo: Loyola, 1991. p. 14

<sup>937</sup> SANTE, Carmine Di. Cultura e liturgia. In: SARTORE; TRIACCA, 1992, p. 277.

<sup>938</sup> SUESS, 1994, p.28. Grifo do autor.

<sup>939</sup> Aculturação compreende um “processo de transformações de uma pessoa ou grupo humano, resultantes de seu contato com uma cultura que não é a sua”. AZEVEDO, 1994, p. 464. De acordo com Queiruga, as igrejas evitam o uso do termo aculturação porque ele pressupõe, de certo modo, a identificação da fé com uma determinada cultura que chega a outras culturas, muitas vezes, de modo avassalador (como, por exemplo, a cultura ocidental de colonização). QUEIRUGA, Andrés Torres. verbete Inculturação da fé. In: SAMANES, Cassiano Floristán; TAMAYO-ACOSTA, Juan-José (Orgs.). **Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1999. p. 371.

<sup>940</sup> QUEIRUGA, 1999, p. 371. CHUPUNGCO, Anscar J. verbete Inculturation. In: BRADSHAW, 2002, p. 244.

<sup>941</sup> AZEVEDO, 1994, p. 464. Grifo do autor.

inculturação é parte constitutiva do próprio Evangelho que chega a este mundo pela encarnação do filho de Deus<sup>942</sup>. Deus, em Jesus Cristo, assume a natureza humana, dentro de uma cultura determinada (a judaica), num tempo e num lugar histórico específico. Portanto, o paradigma mais importante da inculturação da fé é a encarnação de Deus, realizada por meio de Jesus Cristo. “Uma vez que a salvação de Deus é para a humanidade, a inculturação se torna uma necessidade, pois a cultura é uma condição humana, e por isso a revelação de Deus se dá necessariamente dentro da cultura.”<sup>943</sup> Há diversas áreas na vida da igreja em que a inculturação recebe seus contornos. Uma delas é a liturgia.

#### 4.2.2 Inculturação litúrgica

De acordo com Chupungco, a igreja, tanto do Oriente quanto do Ocidente, tem estabelecido um diálogo constante com a cultura de todas as raças e nações e, como consequência desse diálogo, ela tem assimilado, com freqüência, diferentes componentes da cultura, introduzindo-os na liturgia. A liturgia, desse modo, se tornou um dos meios pelos quais a igreja encarnou o Evangelho na vida e história dos povos<sup>944</sup>. Embora a expressão inculturação litúrgica também seja um neologismo, Chupungco lembra que a prática da inculturação litúrgica remonta a Cristo, a seus discípulos e seguiu-se na história da igreja dos primeiros séculos<sup>945</sup>. Esta questão já foi demonstrada acima, no capítulo anterior. Segundo o autor, a inculturação litúrgica pode ser descrita como

processo pelo qual os textos de ritos usados no culto pela igreja local estão de tal modo inseridos na estrutura da cultura, que absorvem seu pensamento, sua linguagem e seus modelos rituais. A inculturação litúrgica opera de acordo com a dinâmica de inserção em determinada cultura e com a assimilação interior de elementos culturais. De um ponto de vista puramente antropológico podemos dizer que a inculturação permite às pessoas de um povo experimentarem em celebrações litúrgicas um “evento cultural” cuja linguagem e cujas formas elas são capazes de identificar como elementos de sua cultura.<sup>946</sup>

<sup>942</sup> Conforme expressa João 1.14: “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade, e vimos a sua glória, glória como do unigênito do Pai”.

<sup>943</sup> ANJOS, Márcio Fabri dos. Evangelização e inculturação: introduzindo as questões. In: ANJOS, 1994, p. 14.

<sup>944</sup> CHUPUNGCO, Anscar. La liturgia y los componentes de la cultura. In: STAUFFER, S. Anita (Ed.). **Diálogo entre culto y cultura**: informes de las consultas internacionales Cartigny, Suiza, 1993, Hong Kong, 1994. Ginebra: Federación Luterana Mundial, 1994. p. 153.

<sup>945</sup> CHUPUNGCO, Anscar J. **Liturgias do futuro**: processos e métodos de inculturação. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 37.

<sup>946</sup> CHUPUNGCO, 1992, p. 38.

O exercício da inculturação litúrgica exige sensibilidade cultural, um requisito do qual não se pode prescindir em hipótese alguma, sustenta Chupungco<sup>947</sup>. O autor chama atenção para o fato de que assim como a liturgia tem sua natureza, seus componentes e suas leis, também a cultura os possui. Assim sendo, o processo de inculturação exige um estudo cuidadoso de ambas as realidades, a da liturgia e a da cultura a fim de conhecer suas leis, seus componentes e suas naturezas. Nem tudo que é cultural é assimilado pela liturgia e o que é assimilado passa por uma avaliação crítica, diz o autor. Não se deve brincar com a cultura, nem violentá-la; deve-se respeitá-la. Por exemplo, o uso de um determinado componente cultural na liturgia sem a devida atenção ao seu significado ou à sua finalidade original é uma ofensa à sensibilidade cultural<sup>948</sup>. De acordo com Suess, o Evangelho não se identifica com nenhuma cultura, mas se incultura em todas. E as pessoas que evangelizam “respeitam a alteridade e preservam a identidade da mensagem e das culturas. A inculturação visa uma proximidade respeitosa em face da alteridade, crítica frente ao pecado e solidária no sofrimento.”<sup>949</sup> Não se pode dizer que existe revelação de Deus fora da cultura como se, num ato segundo, ela se inculturasse. Por exemplo, a eucaristia “já nasceu na ceia pascal judaica, que tem suas origens em sacrifícios agrários e pastoris dos antigos povos do Oriente. (...) O ano litúrgico (...) já nasceu inculturado e se desenvolve num processo permanente de adaptação aos tempos e aos povos que o celebram.”<sup>950</sup> Portanto, falar de inculturação litúrgica significa estabelecer uma profunda interação entre liturgia e cultura e um diálogo constante.

Segundo a Declaração de Nairóbi<sup>951</sup>, a relação dinâmica entre culto cristão e cultura é, no mínimo, transcultural, contextual, contracultural e intercultural<sup>952</sup>.

O culto cristão é transcultural porque Cristo, o ressuscitado, é a fonte original e a mensagem central do culto em todas as culturas. Além disso, todo culto cristão tem como base o batismo e a eucaristia como sacramentos da morte e ressurreição de Jesus Cristo; todo culto cristão se desenvolve de acordo com uma estrutura básica e possui elementos transculturais específicos como, por exemplo, a leitura da Bíblia, os credos ecumênicos, a oração do Pai-

<sup>947</sup> CHUPUNGO, 1994, p. 154.

<sup>948</sup> CHUPUNGO, 1994, p. 154.

<sup>949</sup> SUESS, 1994, p. 34.

<sup>950</sup> SOUZA, Marcelo de Barros. **Celebrar o Deus da vida: tradição litúrgica e inculturação**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 113.

<sup>951</sup> A Declaração de Nairóbi é resultado da terceira Consulta Internacional da Equipe de Estudo sobre culto e cultura da Federação Luterana Mundial, realizada em Nairóbi, Kênia, em janeiro de 1996. Cf. DECLARACIÓN de Nairóbi sobre culto y cultura: desafios y oportunidades contemporâneas. In: STAUFFER, 2000, p. 21.

<sup>952</sup> DECLARACIÓN de Nairóbi sobre culto y cultura, 2000, p. 21.

nosso; todo culto cristão se desenvolve de acordo com a estrutura do ano eclesiástico. Todos esses elementos são expressões da unidade cristã que perpassa culturas e confissões.

O culto cristão é contextual, pois o Evangelho nasceu numa cultura determinada e necessita ser revelado, traduzido, interpretado e expressado de acordo com os valores e padrões culturais de cada grupo, num tempo e num espaço determinados. O Evangelho necessita enraizar-se na diferentes culturas.

O culto cristão é contracultural, pois o Evangelho contém uma mensagem transformadora que questiona os valores culturais contraditórios aos valores do Reino de Deus.

O culto cristão é intercultural, pois há um só batismo e somente uma Igreja de Jesus Cristo no mundo; como sinal da unidade, a igreja no mundo compartilha elementos do culto das igrejas locais, de culturas diferentes, como, por exemplo, hinos, obras de artes<sup>953</sup>.

O fato de o culto cristão ser celebrado dentro de marcos culturais determinados e de haver uma relação dinâmica entre culto e cultura exige uma aproximação local entre liturgia e cultura. Com a finalidade de conhecer melhor a realidade da cultura e da liturgia, Chupungco propõe examinar os traços fundamentais da cultura e compará-los com as características culturais da liturgia. A cultura, conforme o autor, pode ser definida a partir dos seguintes componentes: valores, padrões e instituições.

“Os valores são princípios que influenciam e dão direção à vida e atividades de uma comunidade e dos seus integrantes.”<sup>954</sup> Eles têm função formativa. Estabelecem a atitude ou conduta da comunidade em relação às realidades sociais, religiosas, políticas e éticas. Tomando-se por referência, valores como “hospitalidade”, “laços familiares” e “liderança”, Chupungco pergunta como esses valores se expressam na vida cultural de um determinado grupo e como eles se expressam na liturgia. Por exemplo, o valor hospitalidade se expressa através de ritos de acolhimento, entretenimento e despedida de hóspedes; laços familiares são realçados em reuniões familiares e eventos comemorativos; e liderança se manifesta quando uma comunidade oferece títulos honoríficos a alguém e, correspondentemente, através das promessas dessa pessoa em cumprir serviços em favor da comunidade. Na liturgia, o valor hospitalidade adquire um significado distintivamente cristão na celebração batismal, quando a

<sup>953</sup> DECLARACIÓN de Nairóbi sobre culto y cultura, 2000, p. 21-24.

<sup>954</sup> “Los valores son principios que influyen y dan dirección a la vida y actividades de una comunidad y sus integrantes”. CHUPUNGO, 1994, p. 156.

comunidade recebe o recém-batizado<sup>955</sup>. Da mesma forma, esse valor se expressa quando uma comunidade recebe muito bem as pessoas estranhas na mesa eucarística. Aliás, a hospitalidade cristã é um exercício que se aplica a cada domingo a todas as pessoas da comunidade através de saudações e despedidas à porta do templo. De acordo com Chupungco, o “espírito comunitário” é outro valor litúrgico importante. Trata-se de uma versão ampliada do valor “laços familiares”. Se a liturgia é desenvolvida dentro do valor de “espírito comunitário”, provavelmente o culto é entendido como uma reunião dominical da família cristã. O valor “liderança” é inerente à própria natureza do culto comunitário, assim como o é em toda assembléia ou instituição secular, afirma Chupungco. Não existem celebrações litúrgicas acéfalas. Sempre será necessário alguém que as presida<sup>956</sup>.

Os padrões culturais são o segundo componente da cultura. Eles revelam o modo típico de um grupo cultural pensar, articular o seu pensamento e expressar os seus valores nas mais diversas formas de comunicação. Enfim, cada grupo cultural possui padrões estabelecidos de pensamento, linguagem e ritos e por meio deles articulam valores como hospitalidade, espírito comunitário e liderança. Em resumo, conforme Chupungco, padrões culturais são

o modo típico pelo qual os integrantes de uma sociedade pensam ou formam conceitos, expressam seus pensamentos mediante a linguagem, ritualizam aspectos de sua vida e criam formas de arte. Os aspectos que abrangem os padrões culturais são, portanto: pensamentos, língua, ritos e símbolos, literatura, música, arquitetura, e qualquer expressão de arte. Denominamo-los padrões culturais, porque são, de certo modo, previsíveis, no sentido de que seguem um curso estabelecido. As coisas são pensadas, ditas e feitas conforme um certo padrão, mais ou menos assim como esperamos que as cerejeiras floresçam na primavera. Assim pois, cada grupo cultural tem a sua maneira típica de pensar, de verbalizar conceitos, de expressar valores, e assim sucessivamente.<sup>957</sup>

Também a liturgia, sendo encarada como uma realidade cultural, embora com um componente divino, segue um sistema de padrão cultural para expressar valores cristãos, tais como, hospitalidade, espírito comunitário e liderança<sup>958</sup>. O próprio ordo litúrgico estabelece um determinado padrão de linguagem, palavras, gestos e símbolos no qual se transmite os valores cristãos.

As “instituições” são o terceiro componente da cultura. Por instituições compreende-se, por exemplo, os ritos tradicionais de uma sociedade, mediante os quais se celebram as

<sup>955</sup> “Por ejemplo, la hospitalidad adquiere un significado distintivamente cristiano en la celebración bautismal, cuando la comunidad recibe al recién bautizado.” CHUPUNGCO, 1994, p. 156.

<sup>956</sup> CHUPUNGCO, 1994, p. 157.

<sup>957</sup> CHUPUNGCO, 1994, p. 158.

<sup>958</sup> CHUPUNGCO, 1994, p. 161.

diferentes fases da vida humana, do nascimento à morte<sup>959</sup>. São os ritos de iniciação, de casamento, de paternidade, de instalação de cargos de liderança, ritos relacionados à doença, à morte e ao sepultamento. Outras instituições são os ritos que marcam as estações do ano e os eventos históricos e cívicos de um povo, bem como os ritos que marcam os convívios do cotidiano, tais como festas de aniversário, almoço entre amigos, entre outros. A liturgia, por sua vez, é estruturada de acordo com diversas instituições: o próprio encontro regular do culto dominical, os ritos de passagem tradicionais, as diferentes festas previstas no calendário do ano litúrgico, os encontros regulares de grupos diversos da comunidade. Enfim, salienta Chupungco, “a liturgia não é celebrada dentro de um vácuo cultural, mas no meio das expressões culturais vivas da assembléia cultural”<sup>960</sup>. Uma liturgia inculturada fixa de tal modo as suas raízes no chão da vida de um povo que as pessoas a assumem como parte de sua própria cultura.

A proposta de Chupungco, de traçar a cultura de um grupo através dos seus componentes culturais, conforme a descrição acima, não é o único caminho para conhecer e descrever a cultura de um grupo. Outra possibilidade é apontada por Suess. Ele sugere “levantar o inventário histórico-cultural do grupo com quem trabalha”<sup>961</sup>. Para realizar o levantamento do inventário histórico-cultural de um grupo, esse autor sugere o seguinte questionário: “De onde veio? O que trabalha? De que vive? O que come? Onde dorme? Como se locomove? Como descansa, sonha e se diverte? Como é a relação entre pais, filhos e vizinhos? A quem invocam nos apuros da vida? Em quem confiam? Quais são as suas razões para viver?”<sup>962</sup> Essas perguntas ajudam a fornecer o perfil do “segundo meio-ambiente”<sup>963</sup> de determinado grupo, ou seja, elas oferecem pistas para se definir a cultura de um grupo. Dessas perguntas, entre outros, “surgem balizas para a celebração dos mistérios da fé”<sup>964</sup>.

A inculturação litúrgica visa criar um tipo de culto que esteja diretamente relacionado à cultura local do grupo celebrante e quanto mais se conhecer o grupo tanto mais possibilidade se terá de elaborar uma liturgia contextualizada. Uma inculturação litúrgica, entendida e executada corretamente, deveria levar um grupo celebrante a fazer uma

---

<sup>959</sup> CHUPUNGO, 1994, p. 164.

<sup>960</sup> CHUPUNGO, 1994, p. 165.

<sup>961</sup> SUESS, 1994, p. 45.

<sup>962</sup> SUESS, 1994, p. 45.

<sup>963</sup> Conforme definido acima, Suess chama a cultura de segundo meio ambiente, um ecossistema humano. SUESS, 1994, p. 28.

<sup>964</sup> SUESS, 1994, p. 45.

experiência profunda de Cristo o qual se revela através da língua, dos ritos, da arte e dos símbolos do próprio grupo<sup>965</sup>.

Ao aplicar o método de inculturação litúrgica aos ritos de passagem, a partir do item 4.3 deste capítulo, a cultura do grupo será descrita a partir do instrumental apresentado por Chupungco.

#### 4.2.3 Dois métodos de inculturação litúrgica<sup>966</sup>

Segundo Chupungco o exame de modelos históricos e contemporâneos de inculturação leva a concluir que há vários métodos possíveis de serem aplicados na liturgia.

Dois desses métodos são o que ele denomina de equivalência dinâmica e assimilação criativa.

##### 1. Método de assimilação criativa

O modelo da assimilação criativa se depreende da experiência realizada pela igreja da época da patrística. Escritores como Tertuliano, Hipólito e Ambrósio integraram ritos, símbolos e expressões lingüísticas, religiosas ou não, na liturgia, como, por exemplo, a unção batismal, a bebida de leite com mel na comunhão pós-batismal, a lavagem dos pés dos neófitos, na iniciação cristã. Esses ritos, incorporados aos ritos cristãos, tinham uso correspondente em ritos domésticos ou religiosos, como os cultos de mistério, praticados por gregos e romanos durante os primeiros quatro séculos. Através do método de assimilação criativa praticado pela igreja cristã, esses ritos tornaram-se parte do culto cristão. O núcleo original do rito litúrgico foi enriquecido e sua forma foi desenvolvida. Relembrando o que já foi visto acima, no capítulo anterior, o rito do batismo, originalmente, um simples lavar com água acompanhado da Palavra, torna-se, no século 4, uma celebração litúrgica que inclui diversos ritos: unção pré-batismal, renúncia ao mal com o rosto virado para o Ocidente e uma profissão de fé com o rosto virado para o Oriente, bênção da água e ritos pós-batismais, tais como, o lavamento dos pés, a unção com o óleo do crisma, o vestir-se com roupas brancas e a entrega de uma vela acesa aos neófitos. Na aplicação do método de assimilação criativa, na época da patrística recorria-se com frequência à tipologia bíblica. Desta forma, buscava-se reinterpretar os elementos culturais tais como ritos, símbolos e instituições do povo, no

<sup>965</sup> CHUPUNGCO, Anscar J. Dos métodos de aculturación litúrgica. In: STAUFFER, 2000, p. 53.

<sup>966</sup> O texto deste item está todo ele baseado na exposição de Chupungco, conforme, CHUPUNGCO, 2000, p. 53-67.

contexto de personagens e eventos bíblicos<sup>967</sup>. Como diz Chupungco, o método de assimilação criativa oferece uma ampla gama de possibilidades e alcances inesperados. Exige-se pouco esforço para descobrir semelhanças entre ritos litúrgicos e ritos da própria cultura, entre o simbolismo litúrgico e o sistema autóctone de símbolos, entre a linguagem litúrgica e a linguagem ritual de um povo. Em resumo, tendo sido identificados elementos culturais e litúrgicos semelhantes, recorre-se à tipologia bíblica e incorpora-se os elementos culturais na história da salvação. Mas, adverte o autor, é preciso interrogar se os elementos culturais apurados possuem uma “conaturalidade” com a liturgia cristã; se os tipos bíblicos são utilizados corretamente; se os elementos locais ajudam a clarear o sentido teológico do rito cristão; se há harmonia e integração entre todos os elementos do rito e, não por último, se o grupo local concorda que determinados elementos da sua cultura contribuem para o enriquecimento do rito cristão.

## 2. Método de equivalência dinâmica

Enquanto a assimilação criativa incorpora elementos da cultura na liturgia, o método de equivalência dinâmica parte daquilo que existe na liturgia cristã e pergunta como a cultura pode desenvolver ainda mais o ordo litúrgico<sup>968</sup>. A equivalência dinâmica é uma espécie de tradução. Ela re-expressa o ordo litúrgico na linguagem, ritos e símbolos da cultura local. Esse método, em outras palavras, consiste em substituir elementos do ordo litúrgico por elementos da cultura que possuem significado ou valor equivalente, de maneira que eles possam exprimir a mensagem do ordo com a mesma propriedade. Ao extrair da cultura os elementos do seu ordo, a liturgia é capaz de evocar experiências significativas que estão arraigadas na história, tradições e valores de um povo. O método da equivalência dinâmica exige conhecer bem os componentes da cultura, ou seja, seus valores, padrões e instituições, assim como os próprios componentes culturais da liturgia. Esse método opera com a premissa de que existem elementos culturais que possuem conaturalidade com os elementos da liturgia cristã.

Adverte-se que a equivalência dinâmica não deve ser confundida com “correspondência formal”, a qual conserva a aparência externa dos elementos utilizados, sem levar em conta os padrões culturais, a história e a vivência local de um grupo. Por exemplo, a correspondência formal no campo do idioma significa que a tradução de um texto seja literal,

<sup>967</sup> Exemplos de tipologia bíblica podem ser conferidos acima, no capítulo três, item 3.3.8, número 3).

<sup>968</sup> “Ordo litúrgico” na definição de Chupungco é o termo tradicional utilizado nos documentos litúrgicos para referir-se à forma ou configuração exterior de um rito. Diz respeito aos elementos fundamentais que compõem o culto cristão. Cf. CHUPUNGCO, Anscar, J. Bautismo, casamiento, curación y funerales: principios y criterios para la aculturación. In: STAUFFER, 2000, p. 71.

omitindo-se as características lingüísticas do público receptor. Desta forma, manter a pureza original do texto implica prejuízos na comunicação de sua mensagem. Ao contrário da correspondência formal, a equivalência dinâmica implica que a liturgia dialogue com a cultura, conhecendo profundamente seus valores, padrões e instituições a fim de encontrar elementos que possam comunicar a sua mensagem, contextualizando-a. É importante lembrar que a liturgia, em sua forma ocidental, também conta com componentes culturais, herdados pela igreja ao longo do seu desenvolvimento. O método de equivalência dinâmica estuda, pois, os componentes culturais da liturgia e examina a possibilidade de esta se re-expressar de acordo com os componentes culturais de uma igreja local.

De acordo com Chupungco, os métodos de equivalência dinâmica e assimilação criativa têm pontos de partida diferentes, porém, não divergem entre si. Num processo de inculturação litúrgica, esses métodos se sobrepõem, sendo complementares. A assimilação criativa parte daquilo que há na cultura, enquanto a equivalência dinâmica parte da liturgia. Stauffer define esta relação como ação recíproca que resulta numa transformação tanto da liturgia quanto da cultura<sup>969</sup>. Em suma, a assimilação criativa tende a introduzir novos elementos na liturgia, enquanto a equivalência dinâmica funciona como uma espécie de transferência, ou seja, ela se limita a transmitir o conteúdo de um rito numa forma cultural correspondente<sup>970</sup>.

#### 4.2.4 O método de inculturação litúrgica de Chupungco e sua adaptação à ritualização das passagens

A inculturação litúrgica, como já observado anteriormente, não é uma novidade. Trata-se de uma prática que remonta às origens da igreja cristã. No que diz respeito aos ritos de passagem, a igreja cristã das origens manteve, em boa medida, as práticas locais de seus adeptos e integrou diversos componentes culturais aos seus ritos. Na verdade, a prática litúrgica da igreja cristã das origens é a grande inspiradora da inculturação na reflexão das igrejas da atualidade. Os métodos de assimilação criativa e equivalência dinâmica também são resgates da forma como a igreja dessa época desenvolveu o seu projeto litúrgico.

A inculturação é uma prática muito adequada aos ritos de passagem, pois estes, por sua natureza antropológica, são parte do patrimônio cultural dos povos, ou seja, estão

---

<sup>969</sup> STAUFFER, S. Anita. Culto: núcleo ecumênico y contexto cultural. In: STAUFFER, 2000, p. 11.

<sup>970</sup> CHUPUNGCO, 2000, p. 66.

arraigados nas diversas culturas. Neste sentido, os métodos de assimilação criativa e equivalência dinâmica podem ser instrumentos proveitosos para se lidar com os ritos de passagem no campo da liturgia. Devido à sua natureza antropológico-cultural, o método mais indicado para os ritos de passagem é o de assimilação criativa. A equivalência dinâmica funciona como um método complementar, sobretudo, naqueles ritos que possuem um ordo litúrgico já definido. Como constatado na pesquisa social, apresentada no capítulo dois, há outras passagens da vida a serem ritualizadas, além dos tradicionais ritos de passagem praticados pelas igrejas. E o método de assimilação criativa é um instrumento muito útil para a incorporação de novos ritos, ou mesmo para assimilar elementos novos aos ritos já existentes. Enquanto isso, através da equivalência dinâmica, a igreja pode contextualizar os seus próprios ritos de passagem, tornando-os mais próximos ao grupo local.

De acordo com Chupungco, a tarefa de inculturação litúrgica compreende certos passos metodológicos. Os passos elaborados pelo autor visam a inculturação do principal culto da igreja cristã, o culto eucarístico. Uma aplicação dessa metodologia aos ritos de passagem carece, portanto, de uma adaptação. Essa é a tentativa que se fará em seguida, conforme a descrição dos passos abaixo apresentados.

Em primeiro lugar, é preciso descrever o caso que envolve a passagem, observando-se e destacando-se aspectos relevantes que podem ajudar na descrição da cultura da passagem e, conseqüentemente, na elaboração do rito de passagem. Após a descrição do caso, observam-se os seguintes passos:

#### Primeiro passo

O objetivo do primeiro passo é definir a cultura da passagem no respectivo grupo. Para tanto, observam-se dois momentos.

a) Primeiro, de acordo com o instrumental proposto por Chupungco, a cultura pode ser definida pelos seus componentes, dos quais o autor menciona os valores, os padrões e as instituições. Cabe, portanto, neste momento, investigar quais são os valores presentes na vida do grupo em relação à passagem determinada e perguntar como esses valores se manifestam na vida dos seus integrantes (padrões) através das suas atitudes, dos seus pensamentos, da sua linguagem, do seu comportamento, das suas manifestações culturais e das instituições culturais que lhes são fundamentais. Enfim, é importante identificar elementos como, palavras, pensamentos, frases, expressões lingüísticas e artísticas, provérbios, ritos, símbolos,

gestos, imagens, a fim de familiarizar-se o melhor possível com a cultura da passagem no grupo em questão.

b) O segundo momento na definição da cultura da passagem consiste em identificar o esquema dos ritos de passagem que, segundo Van Gennep, caracteriza-se por ritos de separação (pré-liminar), ritos de transição ou margem (liminar) e ritos de agregação (pós-liminar). Portanto, ao estudar a cultura de uma passagem é importante perguntar quais elementos dos ritos de passagem da tradição local se definem como ritos de separação, de transição e de incorporação. A definição desses elementos serve como suporte para a composição do ordo do respectivo rito.

### Segundo passo

O objetivo do segundo passo é realizar um diálogo da cultura com o Evangelho e com a tradição litúrgica da igreja. Para uma melhor sistematização deste passo, ele pode ser separado em três momentos:

a) Após estabelecer os elementos culturais que caracterizam o grupo envolvido numa determinada passagem, define-se, em primeiro lugar, os referenciais bíblico-teológicos que fundamentam o diálogo do Evangelho com a cultura naquele âmbito específico;

b) em segundo lugar, extraem-se da tradição litúrgica da igreja possíveis elementos que, a partir da sua função litúrgica, contribuem para a constituição de um ordo do rito de passagem em estudo;

c) em terceiro lugar, realiza-se o processo de interação entre os elementos culturais e litúrgicos mediante o método de assimilação criativa (e equivalência dinâmica, se for adequado).

O processo de diálogo do Evangelho e da liturgia com a cultura exige realizar a crítica evangélica, de acordo com o critério cristológico, por assim dizer. Trata-se do aspecto contracultural da liturgia cristã. É importante salientar que o processo de diálogo, por si, não é contracultural. Ele o é na medida em que determinados elementos da cultura entram em contradição com os valores do Evangelho. A contextualização da fé e do culto cristão também implica encontrar formas litúrgicas que expressam juízo à opressão e à injustiça social onde quer que elas existam<sup>971</sup>.

---

<sup>971</sup> DECLARACIÓN de Nairóbi sobre culto y cultura, 2000, p. 24.

Um critério teológico-litúrgico fundamental a ser considerado em qualquer rito de passagem é o batismo. Cada rito de passagem permeia-se pela teologia do batismo. Afinal, a igreja cristã, em cada rito de passagem, reatualiza o amor de Deus revelado no batismo. O batismo é especialmente relevante para as passagens porque é um sacramento dirigido ao indivíduo no âmbito da comunidade. Por meio do batismo, Deus age em cada pessoa e realiza com ela uma aliança de amor, torna-a membro do corpo de Cristo. O batismo confere a identidade cristã. A presença da igreja cristã ao lado das pessoas nas suas passagens é um sinal da renovação da aliança de amor realizada por Deus no batismo e o reconhecimento da identidade cristã.

### Terceiro Passo

O terceiro passo consiste em definir uma proposta litúrgica para a passagem em questão com base nos resultados que foram obtidos na aplicação dos dois primeiros passos. Para definir uma proposta litúrgica é importante responder as seguintes perguntas:

- Qual a função do rito? - com esta pergunta busca-se definir o que se pretende com determinado rito de passagem. A resposta irá orientar a elaboração do rito litúrgico e a proposta litúrgica deve conduzir ao objetivo proposto.

- Que grupo está envolvido no rito? – é a comunidade como um todo? É a família com os amigos e vizinhos? Ou um grupo específico da comunidade? Entre outros aspectos, a moldagem<sup>972</sup> de uma liturgia sempre leva em conta o grupo ou as pessoas que vão se reunir.

- Onde ocorrerá o rito? – será numa escola? Numa casa? No hospital? Num salão da comunidade ou na igreja? O espaço onde ocorre o evento influencia na composição do rito, seja na escolha dos seus elementos, seja na forma do seu desenvolvimento. O espaço, por assim dizer, é um dos elementos da liturgia e a organização do espaço litúrgico é um fator de comunicação na liturgia qualquer que seja o local definido para a reunião do povo de Deus<sup>973</sup>.

- Quando será realizado o rito e qual a sua duração? – são duas perguntas diferentes. Uma visa definir a época do ano litúrgico e outra o tempo de duração do evento. Um rito de passagem, em princípio, não é determinado pelo ano litúrgico, mas a pergunta procede à medida que é possível traçar algum paralelo entre o rito e o evento do ano litúrgico em

<sup>972</sup> Por moldagem litúrgica entende-se todo o processo de composição e de elaboração de uma liturgia, desde a escolha dos elementos que irão compor a liturgia, bem como a elaboração de cada parte ou elemento litúrgico. A moldagem litúrgica leva em conta o motivo especial da celebração, o lugar onde ela se realiza, o tempo que se tem à disposição para o evento e as pessoas que irão participar. Cf. KIRST, 2000, p. 17.

<sup>973</sup> Cf. WHITE, 1997, p. 67.

questão. A definição do tempo de duração do evento, por sua vez, está diretamente relacionada com a moldagem da liturgia e a situação em que ele está envolvido.

- Quais os elementos litúrgicos do rito e como eles serão desenvolvidos? – essa pergunta leva a definir cada elemento que irá compor a liturgia e a determinar cada passo a ser dado. A escolha dos elementos do rito leva em conta o resultado obtido com as perguntas levantadas acima. Em especial, não se deve perder de vista a função do rito para a passagem respectiva. A liturgia é o resultado da combinação dos diversos elementos que, em seu conjunto, expressam o significado do rito.

- Há outros aspectos a serem observados?

### **4.3 Exercício de aplicação do método de inculturação litúrgica à passagem da gravidez na adolescência**

#### 4.3.1 O caso

A descrição do caso de gravidez na adolescência, aqui apresentada, toma por referência principal a realidade vivida por uma das pessoas entrevistadas na pesquisa social<sup>974</sup>. A jovem, ali denominada “Angélica”, ficou grávida aos dezesseis anos. Na época, ela cursava a última série do ensino fundamental da escola do lugar onde reside, um bairro popular da periferia de um centro urbano. Sua família, de origem de imigrantes italianos e alemães, é oriunda da zona rural que migrou para a cidade em busca de trabalho e melhores condições de vida. A jovem mora com sua família no atual bairro desde os seus quatro anos de idade. Seu pai faz serviços gerais na área da construção civil e sua mãe realiza serviços domésticos, em casas particulares. Angélica tem um irmão mais novo. Ela conta que até os seus dezesseis anos ela tinha um grupo de amigas que se encontrava todos os dias na casa de uma delas, sempre no mesmo lugar, para conversar. Os assuntos eram os da sua idade: assuntos de adolescente, de namorado, de escola. Elas também saíam juntas para se divertir. Elas eram amigas desde a infância. Angélica relembra a sua infância como um tempo em que foi uma menina muito feliz. Teve carinho em casa, do pai, da mãe. Lembra-se das suas brincadeiras.

Angélica conta como sua vida mudou depois que engravidou do seu namorado, um jovem que veio do interior em busca de trabalho na cidade e que se estabelecera naquele bairro. Havia dois anos que ela e ele namoravam. Foi uma gravidez inesperada, diz ela.

---

<sup>974</sup> O relatório da pesquisa social é apresentado, acima, no capítulo dois.

Desconfiada, ela fez os exames e constatou o fato. Teve muito medo, principalmente, medo de contar em casa. Ela diz que ficou um bom tempo guardando isso para ela. Até fez tentativas de aborto. Sua mãe desconfiou, procurou saber e descobriu tudo. Foi um tempo muito difícil. Sua mãe não aceitou e exigiu que ela abortasse, caso contrário, ela deveria sair de casa. Angélica disse que não abortaria e que, portanto, sairia de casa. Ela arrumou suas coisas e foi para a casa do namorado, mas seu pai foi buscá-la de volta, ameaçando-a de acionar a polícia caso ela insistisse em permanecer ali. Ela decidiu voltar. De volta, em casa, foi proibida de ver o namorado. O pai e a mãe prometeram cuidar dela e da criança desde que ela ficasse longe do namorado. Angélica, sentindo-se pressionada e não vendo outra saída, aceitou a situação.

Quando Angélica contou para suas amigas sobre sua gravidez, elas se chocaram, diz ela e, aos poucos, Angélica sentiu-se abandonada por elas. Uma a uma foram se afastando. Angélica conta que organizou seu Chá-de-fraldas, com a turma do colégio, mas as amigas não participaram. Ela sentiu-se muito frustrada com as amigas de quem ela esperava apoio naquela hora tão difícil. Sozinha, sem as amigas e com o desprezo da mãe e do pai, Angélica se fechou em casa, envergonhada. A jovem diz que a gravidez lhe trouxe diversas perdas: as amigas e os companheiros, o carinho da mãe e do pai, os privilégios que tinha em casa, o estudo, a diversão e a própria adolescência. A partir dali, ela teve que reconstruir tudo. Uma das alegrias da sua gravidez foi, segundo ela, pensar na filha que estava ali, esperá-la e arrumar tudo para ela. Angélica conta que, aos poucos, com o avançar da gravidez, sua mãe foi se reaproximando e demonstrando preocupação por ela, sobretudo, quando ela iniciou os exames pré-natais. Sobre o seu namorado, ela diz que um mês depois seus pais aceitaram conversar com ele. Decidiu-se que eles morariam juntos depois que a criança nascesse. Contudo, eles começaram a morar juntos seis meses depois.

O caso de Angélica retrata a situação de muitas adolescentes que engravidam e tornam-se mães prematuramente. É uma situação conflitante: adolescer e engravidar! A jovem necessita lidar ao mesmo tempo com duas realidades difíceis. A adolescência, por seu lado, caracteriza-se por transformações físicas e emocionais; é um período de transição da fase infantil para a fase adulta. É tempo de vivenciar novas experiências e de reformular a idéia que se tem a respeito de si mesmo (quem sou e o que quero ser?); é um tempo de busca de afirmação da identidade e também de confrontos e atritos com a família e na escola. A gravidez, por seu lado, também é um tempo de transformações e angústias. Um turbilhão de sentimentos invade a pessoa: medo do novo papel (“serei uma boa mãe?”), um misto de

tristeza e euforia, mudanças corporais. Por isso, engravidar na adolescência significa enfrentar uma dose dupla de crise. Não é fácil lidar com mudanças tão radicais na vida. “A gravidez na adolescência significa uma rápida passagem da situação de filha para mãe, do ‘querer colo’ para o ‘dar colo’; nesta transição abrupta do seu papel de mulher ainda em formação para o de mulher-mãe, vive uma situação conflitiva e, em grande parte dos casos, penosa.”<sup>975</sup> A gravidez na adolescência, em grande parte dos casos, é marcada pela solidão. Sozinha, ela descobre a gravidez e teme assumi-la. Ela tem medo de enfrentar pai e mãe, tios e tias, medo de enfrentar os vizinhos, amigos e amigas e o próprio namorado<sup>976</sup>. A vida cotidiana das adolescentes grávidas transforma-se, restringindo-se, em geral, ao ambiente familiar. O contato com o mundo extra-familiar diminui gradativamente e surgem novas relações: mãe-filho, profissionais obstetras<sup>977</sup>. Quando o pai da criança assume, também entre eles surge um novo relacionamento. Pais e mães da adolescente grávida também têm medo e vergonha de enfrentar a opinião alheia. Eles se sentem traídos pela filha e sua primeira reação é de repressão e cobrança, como bem demonstra o caso de Angélica. Pais e mães costumam dizer: “não foi isso que sonhei para minha filha”. Eles desejam um futuro seguro para seus filhos e filhas, através do estudo, da profissão, da constituição familiar, através do casamento. Além das dificuldades em casa, com a família, a adolescente grávida, na maioria dos casos, solteira, enfrenta a discriminação social, pois ela exibe um modelo não esperado pela sociedade, provocando um conflito de valores<sup>978</sup>. No caso de Angélica, essa desaprovação é representada pela rejeição das suas amigas. Muitos são os casos em que mães e pais proíbem suas filhas de andarem ou conversarem com uma adolescente grávida, colocando em risco a sua reputação. Mas, segundo Luz, há casos de identificação com o grupo e quando se é parte de um mesmo grupo, as “colegas e amigas adolescentes burlam as ordens familiares que restringem a convivência, portanto aceitam o fato de a amiga estar grávida”<sup>979</sup>. Cria-se um clima de comprometimento com a gestante, inclusive por parte das professoras e dos professores da escola. A própria Angélica conta que teve o apoio de colegas da escola quando ela organizou o Chá-de-fraldas.

---

<sup>975</sup> TAKIUTI, Albertina. **A adolescente está ligeiramente grávida**. E agora? Gravidez na adolescência. São Paulo: Iglu Editora, [s.d.]. (Coleção “A sociedade precisa saber”). p. 74.

<sup>976</sup> LUZ, Anna Maria Hecker. **Mulher adolescente: sexualidade, gravidez e maternidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 134-135.

<sup>977</sup> LUZ, 1999, p. 178.

<sup>978</sup> LUZ, 1999, p. 142.

<sup>979</sup> LUZ, 1999, p. 143.

### 4.3.2 Os passos metodológicos

O exercício metodológico a seguir é uma aplicação dos passos definidos acima, conforme o item 4.2, e tem por finalidade a elaboração de um rito de passagem para a gravidez na adolescência.

#### Primeiro passo

##### a) Componentes culturais: valores, padrões e instituições

A partir do caso descrito sobre a gravidez na adolescência, podem-se depreender valores como, sexualidade, autonomia, afirmação da identidade, afetividade, laços familiares, ética, moral familiar, amizade, fidelidade, cumplicidade, companheirismo, carinho, perdão, solidariedade, maternidade e paternidade, educação dos filhos, casamento, doação.

Os valores aqui identificados, se expressam de diferentes maneiras, de acordo com os grupos que se encontram envolvidos nessa passagem. Como se depreende do caso de “Angélica” e observa Luz, a gravidez na adolescência é uma realidade que revela valores conflitantes. De um lado, os jovens buscam afirmar a sua autonomia no campo sexual e na maternidade fora do padrão idealizado de família, bem como de casamento e, de outro, pais, mães, tios e tias - da própria adolescente grávida e das amigas - defendem valores referentes à preservação da família, do casamento, da sexualidade controlada, principalmente da mulher. Enquanto os jovens defendem valores típicos da adolescência, tais como, autonomia, afirmação da identidade, sexualidade, amor, afetividade, fidelidade e amizade, os pais e as mães, os tios e tias buscam preservar valores como: moral e boa reputação da família, educação dos filhos, casamento dos filhos, maternidade e paternidade. A defesa de tais valores, mesmo não sendo eles contraditórios entre si, provoca atitudes conflituosas entre os jovens e suas famílias, sobretudo, diante da realidade da gravidez na adolescência. Disso resulta um aumento da crise da adolescente grávida, pois, ela, no momento em que constata a gravidez, carece, em primeiro lugar, de apoio, aceitação incondicional, perdão, solidariedade e ajuda, mas, ao contrário, devido à ênfase diferenciada dos valores de cada grupo, ela é julgada, condenada e reprimida.

Os padrões culturais de linguagem e de pensamento podem ser identificados a partir do ponto de vista de diferentes grupos. Por exemplo:

Do lado da adolescente grávida, os valores mencionados encontram-se embutidos nas seguintes expressões: “se eu tivesse tirado, acho que estaria muito arrependida”<sup>980</sup> (ética, restrições ao aborto), “eu me acho muito amiga, quando conheço alguém, ela faz parte do meu cotidiano, eu gosto de ver, de conversar”<sup>981</sup> (amizade, cumplicidade), “perdi tudo que tinha: amigos, companheiros, direitos em casa”<sup>982</sup> (amizade, laços familiares, fidelidade, companheirismo), “me proibiram de ver ele”<sup>983</sup> (afetividade, sexualidade, autonomia), “ela [a mãe] me aceitou de volta”<sup>984</sup> (perdão, laços familiares), “vamos assumir, vamos morar juntos”<sup>985</sup> (autonomia, sexualidade), “a melhor parte foi ter esperado ela, ter arrumado tudo aqui pra ela, (...) eu só pensava nela, (...) no meu pensamento, tudo é ela, (...) se ela ta bem ou ta ruim, (...) se ela ta ruim, eu também fico ruim”<sup>986</sup> (maternidade).

Do lado dos pais e mães: “onde foi que eu falhei?”<sup>987</sup> (educação dos filhos), “a culpa é sua [mãe ou pai] que sempre a acobertou”<sup>988</sup> (educação dos filhos), “eu que ensinei tudo pra você”<sup>989</sup>, “eu fiz tudo por essas gurias”<sup>990</sup> (doação, educação dos filhos), “o que é que os vizinhos vão falar?”<sup>991</sup> (moral familiar).

Do lado social (vizinhos)<sup>992</sup>: “ela deixa a filha largada” (educação dos filhos), “não ande com ela” (moral familiar), “uma mãe solteira” (casamento, moral familiar), “não quero isso pra minha filha” (moral familiar, casamento), “ela vai te colocar no mau caminho” ou “ela não é um bom exemplo” (moral familiar).

Os valores mencionados também se expressam em padrões culturais, tais como, os rituais de encontro diário das amigas (amizade, cumplicidade, identidade, fidelidade), o próprio Chá-de-fraldas (maternidade, solidariedade, amizade), assim como as visitas regulares ao obstetra para o cuidado pré-natal (saúde, maternidade).

Formas de comportamento também revelam valores. Por exemplo, em defesa da moral familiar e da boa reputação, as amigas são proibidas [por suas famílias] de “andarem

---

<sup>980</sup> Angélica, 30.

<sup>981</sup> Angélica, 4-5.

<sup>982</sup> Angélica, 100-102.

<sup>983</sup> Angélica, 84-85.

<sup>984</sup> Angélica, 233.

<sup>985</sup> TAKIUTI, [s.d.], p. 85.

<sup>986</sup> Angélica, 45-46.

<sup>987</sup> TAKIUTI, [s.d.], p. 79.

<sup>988</sup> TAKIUTI, [s.d.], p. 79.

<sup>989</sup> TAKIUTI, [s.d.], p. 79.

<sup>990</sup> LUZ, 1999, p. 135.

<sup>991</sup> TAKIUTI, [s.d.], p. 78.

<sup>992</sup> LUZ, 1999, p. 142.

com a adolescente grávida<sup>993</sup>; de outro, a participação dos e das colegas do colégio no Chá-de-fraldas de uma adolescente grávida revela amizade, cumplicidade, solidariedade e autonomia. “Ficar em casa”, “não sair para festinhas com os amigos”<sup>994</sup> são igualmente formas de comportamento que expressam valores relacionados à maternidade, aos laços familiares. “Conversar com o pai da criança”, “acertar as coisas”<sup>995</sup> são atitudes ou comportamentos que visam resgatar o valor “moral da família”, assim como a decisão pelo “morar junto”<sup>996</sup> ou “casar”.

As instituições culturais que mais se destacam na cultura dessa passagem são: a família, “pai e mãe”, grupo de amigas, turma do colégio, exame pré-natal, casamento ou “morar junto”, o Chá-de-fraldas, enxoval do bebê.

Dentre as instituições destacadas, o tradicional costume do Chá-de-fraldas assumiu função relevante no caso mencionado de Angélica. É possível que na falta de um ritual que marcasse a sua gravidez e diante de uma busca por aceitação social, apoio e solidariedade, essa jovem adolescente grávida encontrasse no Chá-de-fraldas o suporte que procurava.

Um costume tradicional da cultura brasileira e de alguns outros países como, por exemplo, Estados Unidos da América e Canadá, o Chá-de-fraldas é um evento que marca o período da gravidez.

Conhecido por diversos nomes, tais como, Chá-de-bebê, Chá-de-cegonha, Chá-de-berço ou Chá-de-fraldas, o principal objetivo desse evento

é proporcionar um apoio emocional dos amigos à futura mamãe e presentear a futura mamãe com os itens que ainda faltam para o enxoval do bebê, mesmo que ela pode não ser a mãe de primeira viagem. Inicialmente, somente as mães de primeira viagem organizavam este evento, mas atualmente, cada novo começo de vida pode ser comemorado com este evento tão especial.<sup>997</sup>

Desconhecidos o lugar e a época em que surgiu a tradição do Chá-de-fraldas, esse evento mantém as características de um encontro descontraído de mulheres que se reúnem para tomar chá e conversar. O Chá-de-fraldas é marcado pela conversa informal, pelos presentes para o enxoval do bebê, pelas brincadeiras e pela refeição. Recentemente, os futuros pais e amigos também estão sendo incluídos nesse evento. Um dos pontos altos do encontro é

<sup>993</sup> LUZ, 1999, p. 142.

<sup>994</sup> Angélica, 68-71.

<sup>995</sup> Angélica, p. 249-251.

<sup>996</sup> Angélica, 251.

<sup>997</sup> **Como surgiu a tradição de fazer a festa do Chá-de-bebê.** Disponível em: <<http://chadebebe.bnx.com.br/Historia.php>>. Acesso em 27 de out. 2008.

o momento das brincadeiras. A principal delas consiste em que a gestante adivinhe cada presente doado e quando erra, ela paga uma “prenda”, definida pelo grupo ou pessoa que organiza (por exemplo, pintar uma parte do corpo, de preferência a barriga, cantar, dançar, imitar algo ou alguém, um bebê, por exemplo, etc.). Outras brincadeiras são opcionais. Em geral, a organização do Chá-de-fraldas é assumida pela amiga mais íntima da gestante. A gestante oferece a lista de convidados e a lista de presentes. Mães, sogras, cunhadas e irmãs também são envolvidas na organização do evento. Do evento também faz parte o tradicional “comes e bebes”. O local é escolhido de acordo com as características do grupo (em casa, num bar, num centro comunitário, numa escola, ou outro local) e é ornamento de acordo com o simbolismo do evento. Em resumo, podem-se destacar os seguintes elementos do Chá-de-fraldas: organização do evento, preparação do ambiente, acolhida aos convidados, tomada dos lugares, conversa informal inicial, brincadeira de adivinhar os presentes e “comes e bebes”.

#### b) Ritos de separação, transição e agregação

Van Gennep identificou um esquema universal dos ritos de passagem os quais ele denominou ritos de separação (pré-liminar), ritos de transição ou margem (liminar) e ritos de agregação (pós-liminar). E mais, ele notou que um rito pode ser mais desenvolvido numa passagem do que em outra como, por exemplo, os ritos de separação nos funerais e os de agregação nos casamentos. Na gravidez, conforme Van Gennep, os ritos de margem constituem uma secção muito importante. Cabe lembrar que os ritos de margem (ou liminaridade) se referem àquele estado em que a pessoa se separa da fase anterior, mas ainda não se integrou em seu novo estado. É necessário dar-se conta que a gravidez de uma adolescente não é apenas um estado de transição para a maternidade, mas também uma separação brusca da própria adolescência. Portanto, um rito de gravidez na adolescência necessita enfatizar não só a gravidez como transição para maternidade, mas, antes disso, e talvez o mais importante seja enfatizar a gravidez como separação da adolescência. Para a adolescente grávida, a gravidez significa perder a sua adolescência e consiste em assumir, gradativamente, as responsabilidades de uma vida adulta (maternidade). A gravidez exige que a adolescente se prepare para ser mãe. Daí que, no período de transição, ou seja, durante a gravidez, acontecem ritos que visam à preparação para o parto (nascimento) e para a maternidade. Exemplos desses rituais são: exame pré-natal, cursos de cuidados com o bebê (como dar banho, como vestir, como trocar fraldas, como amamentar, como preparar a mamadeira, como deitar no berço, etc.), leituras de livros sobre a vida do bebê, sobre a

maternidade, conversas com mães, avós, tias, amigas que já são mães, sobre cuidados com o bebê, sobre receitas caseiras, “chás”, cuidados com a amamentação, o que a mãe não deve comer ou beber, fazer tricô ou crochê, preparar o enxoval do bebê e da mãe, etc. Relembrando Van Gennep, a fase liminar se caracteriza, em especial, como um tempo de preparação, ensino e aprendizagem (as pessoas “mais velhas” passam a sua sabedoria aos “mais novos” – iniciandos ou neófitos). O Chá-de-fraldas também é um rito típico da fase liminar. As “brincadeiras” feitas com a mãe, de adivinhar os presentes, nesse evento, é uma forma de “testar” os conhecimentos da “futura mamãe” e do “futuro papai” sobre os cuidados com o bebê.

É interessante observar que alguns ritos de margem (ou liminares) que visam preparação para a próxima passagem - a maternidade - são, ao mesmo tempo, ritos de agregação à gravidez. Por exemplo, o Chá-de-fraldas. Através dele, a adolescente é aceita e acolhida como mulher-grávida. A adolescente necessita ser reconhecida em seu novo estado e ser tratada de acordo com sua nova condição. A mãe de Angélica provavelmente aceitou a filha grávida quando assumiu com ela o exame pré-natal. Portanto, o exame pré-natal também se configura como um rito de agregação ao estado de mulher-grávida, assim como o presente dado por alguém para o enxoval do bebê.

Mesmo não havendo um rito típico de separação para a adolescente grávida tal como os ritos de transição e de agregação, é possível identificar diversas ações que caracterizam “separação” na passagem do estado de adolescente para o estado de grávida: o primeiro sinal dessa separação é físico ou corporal - a ausência da menstruação, seguido do exame de gravidez que confirma: “estou grávida”; outros sinais são de nível social: ruptura com o grupo de amigas, não sair para festas ou “baladas”, ficar em casa, não ver o namorado, parar de estudar. Note-se que todas essas ações de separação que acontecem no nível social representam, ao mesmo tempo, repressão, castigo, condenação. Resta, quiçá à comunidade cristã, elaborar ritos de separação que manifestem apoio, aceitação, solidariedade, perdão e ajuda.

### Segundo passo

a) Diálogo do Evangelho com a cultura na passagem da gravidez na adolescência

Qual o referencial ou quais os referenciais bíblicos que fundamentam o diálogo do Evangelho com a cultura no caso descrito sobre a gravidez na adolescência?

Como visto acima, as necessidades mais prementes das pessoas que se acham envolvidas com a gravidez na adolescência são: aceitação incondicional, amor, solidariedade e ajuda.

Um dos significados mais importantes da obra salvífica de Deus na Bíblia pode ser encontrado, sem dúvida, na palavra amor (*agape*)<sup>998</sup>. A primeira manifestação do amor de Deus na Bíblia aparece na criação, obra da bondade divina<sup>999</sup>. E uma das expressões dessa bondade é a criação do ser humano “à imagem de Deus”<sup>1000</sup>. O amor incomparável de Deus no Antigo Testamento se verifica fundamentalmente na libertação do povo de Israel da escravidão no Egito, fato esse lembrado por Israel repetidas vezes, em narrações, cantos, confissões e celebrações<sup>1001</sup>. A atitude amorosa de Deus é descrita, no Antigo Testamento, por outros termos afins, tais como simpatia, favor (graça), ser benevolente, benevolência (bondade), doar, perdoar, compadecer-se ou misericórdia<sup>1002</sup>. Uma das figuras do Antigo Testamento que revelam o profundo amor de Deus é a do Messias sofredor que dá a si por sacrifício em lugar do povo infiel<sup>1003</sup>. A revelação do amor de Deus alcança o seu ponto máximo na encarnação de Deus no Filho Jesus Cristo e, principalmente, no sacrifício da cruz, através do qual se demonstrou que a salvação é oferecida unicamente por causa do amor de Deus e não pelos méritos do ser humano. Ali Deus mostrou a grandeza do seu amor: doação e graça! Assim diz o apóstolo Paulo em Romanos 5.8: “Mas Deus prova o seu próprio amor para conosco, pelo fato de ter Cristo morrido por nós, sendo nós ainda pecadores.” O Deus do Novo Testamento é simplesmente o “Deus do amor”. Ele “cuida bondosamente dos seus ‘filhos amados’”<sup>1004</sup>, assim como de todas as criaturas<sup>1005</sup>. O amor de Deus é um “amor perdoador”<sup>1006</sup>. Esse amor é exemplificado, no Novo Testamento, em parábolas como a do filho pródigo (Lucas 15.11-32) e da ovelha perdida (Lucas 15. 4-7). O amor de Deus - *ágape* – conforme o Novo Testamento, se revela “lá onde não há direito ou mérito, mas onde se encontra uma necessidade”<sup>1007</sup>. Deus, como fonte de amor, é a origem do amor das pessoas entre si. Este, nos evangelhos é chamado de “amor ao próximo” e “está estreitamente

<sup>998</sup> A tradução do termo hebraico *’ahab* empregado para falar do amor de Deus pelo seu povo foi traduzido pela LXX pelo termo grego do Novo Testamento *ágape*. WARNACH, V. verbete Amor. In: BAUER, 1973, p. 39.

<sup>999</sup> WARNACH, 1973, p. 39.

<sup>1000</sup> Gênesis 1.26s.

<sup>1001</sup> Êxodo 15. 1-18, 20-21; Deuteronômio 26. 1-11; Josué 24, por exemplo.

<sup>1002</sup> WARNACH, 1973, p. 39-40.

<sup>1003</sup> WARNACH, 1973, p. 41.

<sup>1004</sup> WARNACH, 1973, p. 48.

<sup>1005</sup> Efésios 5.1; Mateus 6.8, 25-32; 7.11; Lucas 12.22-32.

<sup>1006</sup> WARNACH, 1973, p. 48. Marcos 11.25s.

<sup>1007</sup> WARNACH, 1973, p. 54.

relacionado com o amor a Deus”<sup>1008</sup>. O próximo, segundo Novo Testamento, não é apenas o membro do mesmo povo, mas também o estranho, o pecador e até o inimigo<sup>1009</sup>. Sim, pois o amor das pessoas cristãs é como o amor de Deus, dado sem exigências prévias, sem trocas, sem méritos. Ele é gratuito, é serviço, solidariedade e compaixão com o outro necessitado.

Um sinal distintivo sumamente importante do amor de Deus para a comunidade cristã é o batismo. Assim como a cruz é o sinal da salvação dada por Deus à humanidade inteira, o batismo é o sinal de que Deus ama e dá a salvação a cada pessoa, individualmente, tornando-a filha e membro do Corpo de Cristo. No batismo, Deus diz “sim, tu és meu”, “tu és minha”<sup>1010</sup> o que, em outras palavras, equivale a dizer “eu te amo”. Comunidade cristã é a reunião de pessoas batizadas, de pessoas seladas pelo amor de Deus, que praticam o amor entre si e com os outros, não batizados e não pertencentes ao Corpo de Cristo. Sendo fruto do amor, a comunidade cristã é a continuadora da obra salvífica de Deus no mundo, “sal da terra” e “luz do mundo”, testemunha do amor de Deus, da solidariedade, da compaixão.

O diálogo do Evangelho com a cultura no caso estudado sobre a gravidez na adolescência, encontra no significado do amor de Deus, testemunhado na Bíblia, um elemento de máxima relevância. O amor de Deus visa uma proposta de vida que se confronta radicalmente com aqueles valores da cultura que se expressam por meio de preconceito, condenação, exclusão. A condenação, o preconceito e a exclusão sofridos pelas adolescentes grávidas são sinais da justiça humana que julga o ser humano pelo critério do merecimento, do comportamento, do papel social que ele desempenha e não prioritariamente pela dignidade inerente ao ser humano. Para a comunidade cristã é o valor do ser humano que está em jogo. E este valor se fundamenta no fato de que o ser humano é, acima de tudo, “criatura de Deus”, “imagem de Deus” ou, mais precisamente porque é filho batizado ou filha batizada, selados pelo amor divino, perdoados e aceitos. Esses são os critérios evangélicos com que se avaliam quaisquer culpa e erro humanos. A gravidez na adolescência, na maioria dos casos não é planejada e quando ela acontece é recebida como um fardo a ser enfrentado pela jovem. Portanto, o que ela necessita, em primeiro lugar, é apoio, é aceitação, é solidariedade. É amor incondicional. Neste sentido, o Evangelho reforça instituições culturais do tipo Chá-de-fraldas através das quais as pessoas experimentam a solidariedade social.

---

<sup>1008</sup> WARNACH, 1973, p. 50.

<sup>1009</sup> 2 Coríntios 2.8; Lucas 10.30-34; 6.32-36.

<sup>1010</sup> Cf. Isaías 43.1.

## b) Processo de equivalência dinâmica

Como já constatado, não existe um ordo litúrgico específico dos ritos de passagem. Esse necessita ser formado a partir da tradição litúrgica da igreja, incluídos os elementos próprios do culto cristão e dos ritos de passagem tradicionais da igreja cristã. No diálogo da liturgia com a cultura, além de definir os elementos litúrgicos que podem compor um ordo, cabe perguntar pelos elementos da cultura que são compatíveis com o rito litúrgico, aplicando-se o método de assimilação criativa e de equivalência dinâmica.

Dentre os ritos de passagem tradicionais na igreja dos primórdios, não se verificam liturgias para a celebração da gravidez, tampouco na igreja dos séculos posteriores. O único rito presente na tradição litúrgica da igreja, como foi indicado no capítulo anterior, é o rito de “bênção da mulher após o parto” ou “rito de entrada da mulher na igreja após o parto” que incluía, em certas igrejas, um rito de bênção antes do parto e imediatamente após o nascimento da criança, na casa da parturiente. A ênfase desses ritos, por sua vez, não é a gravidez propriamente dita, mas o nascimento e o parto. Não há, portanto, na tradição da igreja um rito de gravidez. Das buscas realizadas nos livros litúrgicos das igrejas da ecumene da atualidade, foi encontrada uma única liturgia intitulada “bênção a uma mulher grávida”, da Igreja Episcopal dos Estados Unidos da América<sup>1011</sup>.

O ordo do culto cristão oferece uma série de elementos que combinados entre si possibilitam formar ritos para diversas ocasiões. Não cabe fazer, neste momento, a descrição de todos os elementos do culto, mas, tendo em vista a elaboração de um rito para a gravidez na adolescência, apresenta-se, em seguida, possíveis caminhos.

1) Acolhida – no culto, a acolhida é um momento informal em que a comunidade manifesta a alegria de estar reunida como família de Deus. A acolhida propicia a criação de um clima de amizade, amor, simplicidade, espontaneidade. Ela visa a todos e, em especial, as pessoas que visitam a comunidade reunida. A acolhida é sinal de aceitação, inclusão no corpo que se reúne em nome de Jesus. Num rito de gravidez na adolescência a acolhida é uma rica oportunidade de se criar um clima de aceitação, amizade e amor.

2) Confissão de pecados – a confissão de pecados no culto cristão dá ao ser humano a oportunidade de se apresentar a Deus como ele é: com seus limites, pecados, falhas, fraquezas e impotência. Pela confissão a pessoa reconhece os seus pecados e pede o perdão e

---

<sup>1011</sup> (“*Blessing of a pregnant woman*”). In: EVANS, Abigail Rian. **Healing liturgies for the seasons of life**. London, Louisville: Westminster John Knox Press, 2004. p. 58. A liturgia indicada se compõe dos seguintes elementos litúrgicos: acolhida, hino, leitura bíblica, oração, resposta ou responsório, bênção e envio.

a aceitação de Deus. À confissão segue a absolvição de Deus. Não são raras as situações em que as adolescentes sentem-se culpadas por sua gravidez e por representarem um peso ou uma vergonha para suas famílias. A possibilidade do aborto e as tentativas de aborto igualmente levam-nas ao sentimento de culpa. A confissão de pecados num rito de gravidez na adolescência não se aplica apenas à adolescente grávida, mas é estendida ao grupo ou comunidade como um todo. Diante de Deus, as falhas, as fraquezas e os erros atingem todas as pessoas. Seja em nível familiar, comunitário ou individual, ninguém se isenta de culpa e responsabilidade, pessoal ou social.

3) *Kyrie eleison* – significa “Senhor, tem piedade”. Esse é um elemento da liturgia de entrada do culto. Por meio dele, a comunidade reunida lembra-se das pessoas que sofrem mundo afora e clama pela misericórdia de Deus. Num rito litúrgico para a gravidez na adolescência, o *kyrie eleison* dá à comunidade a oportunidade de apresentar diante de Deus as dores e os clamores das adolescentes grávidas, tanto das que são membros da comunidade como das que estão fora dela, que vivem as mais diferentes situações na sociedade como um todo. O *kyrie* pode ser utilizado dentro de uma liturgia em combinação com outros elementos litúrgicos, bem como, pode ser o elemento principal do rito.

4) Leituras bíblicas – um dos objetivos principais das pessoas que se reúnem no culto é ouvir a palavra de Deus. É na Bíblia, no testemunho do povo de Deus, que a comunidade cristã fundamenta a sua fé e busca referenciais para a sua vida. A leitura bíblica é um elemento essencial do culto cristão e está dentro da própria tradição de culto de Jesus. O evangelho de Lucas conta, por exemplo, que Jesus entrou, num sábado, na sinagoga, segundo o seu costume, “e levantou-se para ler”<sup>1012</sup>. A Bíblia assume função relevante num rito de gravidez na adolescência à medida em que ajuda a comunidade cristã a entender a realidade em sua volta à luz do amor de Deus, do seu perdão e da sua aceitação.

5) Pregação – baseada nos textos bíblicos lidos durante o culto na liturgia da palavra, a pregação consiste no anúncio do Evangelho de Jesus Cristo e na interpretação da mensagem evangélica no contexto em que vive a comunidade cristã atual. Este também é um elemento que pode compor o rito de gravidez na adolescência, por exemplo, para anunciar o amor incondicional de Deus pelas suas criaturas e ao mesmo tempo para denunciar situações de opressão ou atitudes que contrariam o espírito do Evangelho.

---

<sup>1012</sup> Lucas 4.16.

6) Oração – segundo o testemunho de Atos dos Apóstolos, a oração é um elemento característico do culto cristão<sup>1013</sup>. Oração é uma das formas de comunicação mais simples entre as pessoas e Deus e caracteriza atitudes fundamentais do cristão e da cristã, diante de Deus. Ela é sinal de fé, de entrega, de proximidade e de comunhão com o Senhor. Por meio da oração, o ser humano tem a oportunidade de dizer a Deus o que o preocupa profundamente. A oração tem uma função tão determinante na vida da comunidade cristã a ponto de tornar-se uma estrutura autônoma do culto cristão. Trata-se da oração diária, conhecida como “liturgia das horas”, “oração pública diária”, “ofício das catedrais” ou ofício do povo”<sup>1014</sup>. Esse ofício segue o preceito “orai sem cessar”, expresso em 1 Tessalonicenses 5.17. A comunidade cristã, desde a sua origem, tinha o costume de orar em determinadas horas do dia, criando assim, a liturgia das horas. Os elementos principais desse ofício são: leitura bíblica, cantos, salmos e, principalmente, a oração que assume muitas formas: invocação, súplica, confissão, louvor, agradecimento, intercessão, e outras. Sua estrutura é bastante eclética. Ritos de passagem podem se inspirar no modelo da liturgia das horas pela sua forma breve, flexível, adaptada às mais diferentes situações. Ritos como de gravidez na adolescência encontram na oração uma forma muito rica de expressão das necessidades existenciais das adolescentes e dos seus familiares diante de Deus. Pela oração, a adolescente grávida chega a Deus com seus anseios e angústias, assim como a comunidade se faz portadora dos anseios das adolescentes e dos seus familiares, dando voz aos seus clamores.

7) Ceia do Senhor ou eucaristia – trata-se do elemento primordial do culto cristão. Na ceia está o cerne do Evangelho. Ela é o memorial da salvação. Nela a comunidade cristã rememora tudo o que Deus fez pela humanidade na vida, na morte e na ressurreição de Jesus. Na mesa da comunhão, Deus revela tudo o que ele faz e dá pelas suas criaturas: amor, perdão, vida, salvação, aceitação, graça, fé. Portanto, um rito de gravidez na adolescência pode ser desenvolvido apenas em torno da ceia do Senhor ou em combinação desta parte com outros elementos litúrgicos. É importante lembrar que a ceia também é um componente do batismo e representa a incorporação dos membros do Corpo de Cristo (comunhão). Na prática da ceia, a comunidade cristã dá o testemunho de que ninguém é excluído por preconceito ou castigo ou qualquer outro motivo, pois toda pessoa, sendo batizada, pertence ao corpo de Cristo. Ligado ao ato de comunhão, a refeição como tal também é parte do culto cristão. Trata-se do ágape, a refeição comunitária cristã que nos tempos primórdios da comunidade cristã estava ligada à

---

<sup>1013</sup> Atos 2.42.

<sup>1014</sup> Para aprofundar o assunto, veja: WHITE, 1997, p. 95ss.

eucaristia<sup>1015</sup>. O ágape também é conhecido como “festa do amor”. Essa refeição tinha um caráter diaconal, pois parte dos alimentos ou outros bens trazidos como oferta eram destinados aos pobres. Assim se expressa Georg: “Os ágapes eram provavelmente celebrados todos os dias, ao entardecer. As pessoas traziam alimentos e outros bens para partilhar com os demais, com o objetivo de suprir os irmãos necessitados.”<sup>1016</sup>

8) Bênção – unida ao gesto de imposição das mãos, a bênção é uma parte da liturgia de despedida do culto eucarístico. O significado mais comum no uso e na linguagem da igreja, pelo menos durante certo período da sua história, a bênção é “a ação de Deus que mostra o seu favor, que concede especial proteção”<sup>1017</sup>. Na bênção está presente uma potência que age, uma força que pode transmitir salvação<sup>1018</sup>. Quando Deus é o sujeito, o termo abençoar, no Antigo e no Novo Testamento indica que Deus continua a comunicar salvação pelo dom do seu amor, da sua misericórdia e da sua paz<sup>1019</sup>. O conteúdo da bênção é comunicado mediante dois elementos: palavra (invocação da força divina) e gesto (imposição das mãos). A bênção, com imposição das mãos, dada a pessoas que vivem tensões existenciais, em ritos como o de gravidez na adolescência, é um sinal muito concreto da presença fortalecedora e consoladora de Deus.

10) Unção com óleo e ato de selar – são gestos pertencentes ao ordo do batismo e estão ligados à recepção dos dons do Espírito Santo. Pela dádiva do Espírito Santo, as pessoas batizadas participam do sacerdócio de Cristo. Portanto, esses gestos, em ritos de passagem, remetem a tudo o que uma pessoa batizada recebe de Deus: graça, perdão, aceitação, amor, vida e salvação. Além disso, a unção com óleo pertence ao rito de cura e remete ao aspecto curativo do Evangelho.

11) É importante lembrar que o culto cristão possui estruturas como o tempo e o espaço litúrgicos. Todo rito, seja qual for sua natureza, é desenvolvido dentro de um tempo litúrgico determinado, seja, advento, natal, páscoa, pentecostes ou outra festa do ano eclesial e dentro de um espaço limitado. O tempo litúrgico possibilita dar uma entonação diferente a um rito de acordo com a ocasião em que ele é realizado (advento – preparação, natal – vida nova, quaresma – contrição, páscoa – libertação e ressurreição, pentecostes – presença vivificadora de Deus, são alguns exemplos). O espaço na liturgia aponta para o

<sup>1015</sup> WHITE, 1997, p. 180.

<sup>1016</sup> GEORG. Sissi. **Diaconia e culto cristão**: o resgate de uma unidade. São Leopoldo: EST / CRL, 2006. (Série Teses e Dissertações, v. 32). p. 48.

<sup>1017</sup> SODI, M. verbete Bênção. In: SARTORE; TRIACCA, 1992, p. 123.

<sup>1018</sup> SODI, 1992, p. 124.

<sup>1019</sup> SODI, 1992, p. 127.

aspecto simbólico do culto e está ligado ao significado do evento que ocorre em um lugar determinado. Em princípio, qualquer lugar serve para a comunidade cristã desenvolver um rito litúrgico, mas esse lugar não deve ser arrumado de qualquer maneira. Buyst diz que

há objetivos a serem alcançados; há princípios fundamentais a serem levados em conta. Um dos princípios fundamentais é de que o local não seja apenas funcional, mas expresse o mistério: o mistério de Deus, de Jesus Cristo, do Espírito Santo, da Igreja-comunidade, da liturgia, de nossa vida, da sociedade, do mundo, do cosmo.<sup>1020</sup>

### c) Processo de assimilação criativa

Considerando que os componentes da cultura também interagem com os da liturgia, destaca-se que, de acordo com sua natureza, o Chá-de-fraldas é um evento social que promove apoio e solidariedade à mulher grávida e, neste sentido ele é um rito condizente com os valores do Evangelho. Os próprios elementos desse rito servem de moldura para um rito litúrgico de gravidez na adolescência. Por exemplo, a preparação, a escolha de um ambiente, a ornamentação do ambiente, a época (tempo) do rito, o grupo reunido, a acolhida, os presentes, a entrega dos presentes e a refeição.

De acordo com o método de assimilação criativa o primeiro elemento a ser considerado diz respeito ao grupo celebrante. Na adolescência o grupo de afinidade é uma referência importante para o exercício da amizade, do companheirismo, do apoio mútuo. No tradicional Chá-de-fraldas, o grupo de amigos e amigas se reúne com a mulher grávida para apoiá-la, material e emocionalmente. Esse parece ser um elemento interessante a ser assimilado na liturgia. Nas comunidades da IECLB, por exemplo, existem diversos grupos: de mulheres, de jovens, de casais, corais e outros. Devido às semelhanças de idade e características grupais de identidade, o grupo de jovem parece ser um grupo indicado para organizar e desenvolver um rito de passagem com adolescentes grávidas. Mas, isso não quer dizer que necessita limitar-se a esse grupo. Outros grupos como o de mulheres podem assumi-lo. O segundo elemento de assimilação criativa relaciona-se com um dos aspectos centrais do Chá-de-fraldas, a doação de um presente de cada amiga para ajudar a gestante a compor o enxoval do seu bebê. A oferta está presente tanto no culto eucarístico dominical como faz parte da antiga forma de culto, o ágape. Portanto, a doação na forma do “presente”, um dos principais elementos do Chá-de-fraldas encontra referências fundamentais no culto cristão, podendo ser assimilado criativamente num rito de gravidez na adolescência. Da mesma

<sup>1020</sup> BUYST, Ione. Prefácio do livro: MACHADO, Regina Céli de Albuquerque. **O local da celebração: arquitetura e liturgia.** São Paulo: Paulinas, 2001. p. 7.

forma, no Chá-de-fraldas ainda há o elemento do “comes e bebes” como algo que se relaciona diretamente com a refeição “ágape”. O método de assimilação criativa também se aplica à “acolhida”. No Chá-de-fraldas, cada pessoa é recebida na chegada, pelas pessoas que coordenam o evento e, por sua vez, cada participante cumprimenta, em especial, a gestante. O rito litúrgico, portanto, pode integrar em sua “acolhida” o aspecto pessoal da acolhida dirigida a cada pessoa e à gestante, em especial.

Terceiro passo: considerações litúrgicas sobre o rito de gravidez na adolescência

a) Função do rito

Proporcionar a vivência ritual da passagem de uma adolescente grávida. Oferecer um rito de separação da adolescência e um rito de incorporação no estado de gravidez. Exercitar o testemunho cristão de solidariedade, aceitação, amizade, acolhimento e amor.

b) Grupo envolvido no rito

O rito em estudo visa ser exercitado no seio de uma comunidade da IECLB e tem como referência o grupo de jovens de mais ou menos 15 pessoas. Leva-se em conta que a adolescente grávida participa das atividades do grupo de jovens de sua comunidade. Por isso, o grupo decidiu celebrar a passagem que ela está vivendo. É importante dizer que a situação aqui apresentada é uma possível realidade. Há situações em que a adolescente grávida não frequenta o grupo de jovens e até mesmo se afasta da comunidade quando se vê diante de uma gravidez inesperada. Diante de casos assim, é necessário refletir sobre a melhor forma de ir ao encontro dessas pessoas. É fundamental que os obreiros e as obreiras da igreja, cientes da importância da ritualização de outras passagens da vida, além daquelas tradicionalmente assistidas, perguntem qual o grupo mais adequado para assumir a realização do rito e o local onde ele vai ocorrer. Caso a comunidade, como um todo, esteja preparada para assumir um rito de gravidez na adolescência, essa passagem pode ser ritualizada dentro do próprio culto dominical, na forma de uma bênção, com oração e imposição das mãos, por exemplo. Considerando que a própria cultura oferece o padrão ritual do Chá-de-fraldas para uma mulher grávida, as amigas e amigos de uma adolescente grávida podem preparar um Chá-de-fraldas, incluindo nele aspectos litúrgicos relevantes<sup>1021</sup>. Por exemplo, antes de abrir os

---

<sup>1021</sup> Evidentemente, não é qualquer grupo de amigos e amigas que se interessa em incluir aspectos litúrgicos num Chá-de-fraldas. Tal atitude é resultado de um trabalho pastoral e educativo desenvolvido com os membros da comunidade como, por exemplo, no ensino confirmatório, no grupo de jovens, no grupo de mulheres, entre outros. É necessário educar para a ritualidade e para a liturgia. A vivência ritual da fé é fruto da educação contínua que inicia com o batismo. Ela não surge espontaneamente. Faz parte da vivência comunitária e da educação cristã.

presentes pode-se incluir uma oração, cantos, leitura bíblica e até mesmo uma bênção com imposição das mãos sobre a gestante.

Supõe-se que o grupo de jovens que assumirá o desenvolvimento do rito de gravidez na adolescência, aqui em estudo e abaixo descrito, esteja familiarizado com atividades celebrativas. Ao decidir oferecer um rito de gravidez na adolescência, o grupo pode incluir e convidar outras jovens que vivem esta passagem, mesmo que elas não participem ativamente do grupo. O rito exige ser preparado, seja por uma equipe de jovens assessorada pelo/a pastor/a ou o/a catequista ou o/a diácono/a, seja pelo próprio obreiro ou obreira. Espera-se que a equipe, ou a pessoa que prepara a liturgia, estude cuidadosamente a cultura dessa passagem. Para tanto, os assessores devem munir-se dos subsídios necessários. O roteiro abaixo apresentado é uma das muitas formas que o rito pode adquirir.

c) Local do rito

O rito é desenvolvido no próprio ambiente em que o grupo de jovens se reúne, no salão da comunidade, pois ele é o local dos encontros regulares do grupo. O salão é amplo, podendo ser utilizado em seu todo ou apenas parcialmente. Há cadeiras e mesas. No caso da presente proposta, todo o salão é utilizado, bem como cadeiras suficientes para o grupo e mesas para uma refeição em conjunto. O salão é organizado de acordo com diversos ambientes, conforme a descrição abaixo.

d) Tempo e duração do rito

O grupo de jovens tem o costume de se reunir aos sábados, no fim da tarde. É momento de relaxamento das atividades da semana. Os encontros do grupo duram, em média, duas horas, das quais meia hora é dedicada à celebração. Levando-se em conta que este rito inclui uma refeição conjunta, o tempo dedicado ao rito será, em seu conjunto, de uma hora e trinta minutos. É importante que o rito de gravidez na adolescência ocorra nos primeiros meses de gravidez, pois o rito visa não somente ritualizar a passagem para o estado de gestante, mas a separação da adolescência, por isso, a importância da ritualização ocorrer ainda no início da gravidez.

e) Símbolos

Os seguintes elementos simbólicos estão incluídos no rito: água, representação de um caminho, estações com objetos que lembrem os diferentes estágios da vida (nascimento, infância e adolescência), uma caixa de presentes, velas e Bíblia, óleo (do tipo que se usa para os bebês).

f) Observações

Incluem-se no rito os presentes que cada participante traz para compor o enxoval do bebê. A adolescente grávida (ou as adolescentes, se for o caso) traz, por solicitação prévia, um ou mais objetos que representem a sua adolescência.

g) Roteiro litúrgico

- O ambiente

O salão comunitário é arrumado como um caminho e, dentro dele, são demarcados pontos específicos, aqui denominados de estações, separados um do outro por certa distância. As três primeiras estações representam os estágios da vida já vividos pelo grupo celebrante (nascimento, infância e adolescência) e a quarta representa o momento atual do grupo. O caminho é demarcado com figuras de pés colados no chão apontando sempre para frente, indicando o movimento dos passos. A primeira estação, do nascimento, é representada por uma banheira com água, sabonete, toalha, e outros elementos afins. A água representa tanto o nascimento natural quanto o espiritual (batismo). A segunda estação representa a infância e a terceira, a adolescência (estágio marcante para a adolescente grávida). Essas estações também são decoradas de acordo com objetos, figuras ou simbologias do estágio da vida que representa. Na quarta estação há um círculo com cadeiras suficientes para cada um/a do grupo. No centro, há uma mesa adornada com uma toalha; sobre ela uma vela acesa, uma vasilha com óleo e uma Bíblia aberta. Ao lado, numa mesinha auxiliar, há uma vasilha com areia e, ao lado, diversas velas apagadas. A vasilha com areia servirá de suporte para as velas que serão acesas durante a oração. Os pés que demarcam o caminho não param na quarta estação, eles continuam apontando para adiante. Num outro ponto adequado do salão há uma mesa, com cadeiras, arrumada com as comidas e bebidas que cada qual trouxe e uma caixa com os presentes doados pelos participantes para o enxoval do bebê.

- O decorrer do rito

O rito inicia dentro do salão, próximo à porta de entrada, no lugar demarcado, antes da primeira estação. Ali se dá a acolhida. A liturgia se desenvolve na forma de uma procissão, passando pelas estações que representam os estágios iniciais da vida (nascimento, infância e adolescência) e segue até a quarta estação que representa o lugar da palavra de Deus, aquela que ilumina a vida e as passagens da vida, no presente, no passado e no futuro. A procissão segue acompanhada de cantos. A cada estação o grupo faz uma parada. Nas três primeiras se faz a rememoração das passagens já vividas. Na quarta, o grupo pára, senta-se para ouvir a

palavra, meditar e orar. Ali também é dada a bênção à gestante. Depois da última estação, o grupo se dirige à mesa da refeição para a entrega dos presentes e a partilha dos alimentos. Após isso, encerra-se o rito.

#### 4.3.3 O rito litúrgico, passo a passo

##### Acolhida

(O grupo está de pé, próximo à entrada do salão, no ponto inicial do caminho demarcado).

L. *Bem-vindos, irmãos! Bem-vindas, irmãs. Hoje temos um motivo muito especial para este encontro celebrativo. N. está vivendo um momento importante da sua vida, a sua gravidez, e está aqui para celebrar conosco esta passagem tão significativa. Seja bem-vinda, N. Você pertence a este grupo e estamos aqui para juntos nos colocarmos diante de Deus assim como somos e assim como estamos. Paz seja contigo e paz seja com todos e todas vocês que aqui estão. Demos uns aos outros um abraço de paz e de boas-vindas.*

L. *Assim diz o livro de Eclesiastes: “Tudo tem o seu tempo determinado, e há tempo para todo propósito debaixo do céu: Há tempo de nascer, e tempo de morrer; tempo de plantar, e tempo de arrancar o que plantou: (...)” Hoje, Deus nos deu um tempo especial, um tempo para refletirmos sobre as passagens da nossa vida e colocarmos as nossas alegrias, preocupações, sofrimentos e esperanças sob a sua palavra e a sua bênção. Convido vocês para caminharmos por este salão, realizando uma parada em torno de cada uma das estações aqui montadas. Enquanto caminhamos, cantamos:*

C. (canta): *“Caminhamos pela luz de Deus, caminhamos pela luz de Deus”*<sup>1022</sup>

Primeira estação – nascimento: (todos se põem em torno da estação do nascimento).

L. *Olhem para os objetos e os elementos aqui dispostos e recordemos o nosso nascimento. Mesmo que ele não seja tão consciente para nós, vamos imaginá-lo. Deixemos livre a nossa fantasia. (Prever um tempo para o exercício).*

L. *Para a maioria de nós, a entrada no mundo coincide com a entrada na comunidade cristã, pois quando éramos bebês, fomos batizados. Pelo batismo tornamo-nos pertencentes ao corpo de Cristo. Vamos tocar nessa água, lembrando que desde o nosso*

<sup>1022</sup> HINOS do Povo de Deus, volume 2: Hinário da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. 6.ed. rev. Porto Alegre: Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, 2005. Hino 463.

*nascimento fomos chamados de filhos amados e filhas amadas de Deus.* (Enquanto cada um/a toca a água, o grupo canta):

C. (canta): *“Banhados em Cristo, somos uma nova criatura, as coisas antigas já se passaram, somos nascidos de novo”*<sup>1023</sup>.

(O grupo retoma a procissão, cantando)

C. (canta): *“Caminhamos pela luz de Deus, caminhamos pela luz de Deus”*

Segunda estação – infância (todos se põem em torno da estação da infância).

L. *Certamente, a infância nos traz recordações ainda muito vivas. Tenhamos um tempo para lembrarmos momentos desse período que ficaram registrados em nossa memória.* (Prever um tempo para o exercício).

L. *Se alguém o desejar, partilhe com o grupo algum fato que tenha sido marcante na sua infância.*

(O grupo retoma a procissão, cantando)

C. (canta): *“Caminhamos pela luz de Deus, caminhamos pela luz de Deus”*

Terceira estação – adolescência (todos se põem em torno da estação da adolescência).

L. *Estamos agora na estação da nossa adolescência. Para a maioria de nós este estágio ainda é marcante. Para uns a adolescência está em pleno desenvolvimento. Para outros ela está chegando ao fim. Para uns, as descobertas da adolescência estão apenas começando. Para outros, a responsabilidade de uma vida adulta já está chegando. Para uns, a adolescência dura longos anos. Para outros, ela é mais breve. (Silêncio!).*

*Convido vocês a voltarmos a nossa atenção e carinho para a nossa amiga N. Ela está grávida. Em poucos meses terá em seus braços uma criança para cuidar. Enquanto ela se prepara para receber a sua criança, ela também vai deixando, aos poucos, a sua vida de adolescente para trás. Queremos ajudá-la nesse processo. Quando passamos de um estágio a outro em nossas vidas, sempre perdemos algo e ganhamos algo. Como sinal de que N., ao entrar no período da gravidez deixa algo para trás, nós a convidamos a deixar aqui neste*

---

<sup>1023</sup> “Banhados em Cristo”. In: KIRST, Nelson (Org.). **Coleção Miriã (Colección Miriam)**: Cantos litúrgicos da América Latina (Cantos litúrgicos de América Latina), número 2. São Leopoldo: Centro de Recursos Litúrgicos / Escola Superior de Teologia, 2006. p. 40.

*local algum objeto que represente a sua adolescência. E se ela o desejar, poderá dizer o que significa para ela deixar aqui esse objeto. (Tempo)*

C. (canta): *“Caminhamos pela luz de Deus, caminhamos pela luz de Deus”*

Quarta estação – leitura bíblica, orações e bênção (as pessoas sentam-se).

Leitura bíblica: *Lucas 15. 11-24* (silêncio, meditação e partilha da palavra)

Oração

L. *Eu convido todos e todas para orarmos, agradecendo e intercedendo a Deus, seja pelas boas dádivas a nós concedidas ao longo de nossas jornadas, seja pelas dores, preocupações e ansiedades que experimentamos no momento atual. Cada qual apresente o seu pedido de oração, acendendo uma vela. (Tempo).*

L. (Oração pela gestante): *Deus, fonte da vida! Recebe as orações que aqui te apresentamos. Te pedimos, em especial, por N. Acompanha-a nos meses de sua gravidez para que a criança por ela gerada se desenvolva saudavelmente e N. possa se preparar para a maternidade num ambiente de paz e harmonia familiar. Cuida bem dela e do novo ser que brota em seu ventre. Por Jesus Cristo, teu filho amado!*

Bênção à gestante (N. é convidada a colocar-se, de pé, no centro e todo o grupo estende as mãos sobre ela).

L. *Que Deus caminhe ao teu lado, como uma amiga fiel.*

*Que Deus te abrace e te console, como uma mãe amorosa.*

*Que Deus te ampare e te fortaleça, como um pai protetor.*

*Abençoe-te Deus, Pai, Filho e Espírito Santo. Amém.*

Envio

L. (Com o óleo traça-se o sinal da cruz na testa da gestante): *Vai em paz. O mesmo Deus que, por amor, te recebeu como filha no batismo, esteve presente contigo ao longo da sua vida, agora te acompanhe e te fortaleça na sua nova jornada. Não tenhas medo.*

(Todos dão um abraço em N. e, em seguida, se dirigem para a mesa da partilha dos alimentos)

Entrega dos presentes para a gestante

(Um/a representante do grupo entrega a caixa com os presentes do enxoval do bebê)

L. (convida para um canto de comunhão)

C. (canta): “*Esta mesa de teus filhos, vem Senhor, abençoar*”<sup>1024</sup>.

Partilha dos alimentos, despedida e bênção final.

#### 4.4 Exercício de aplicação do método de inculturação litúrgica à passagem de ingresso num lar de idosos

##### 4.4.1 O caso

Antes de descrever o caso específico de entrada num lar de idosos, cabe fazer algumas considerações sobre o tema do envelhecimento. A pesquisa sobre o envelhecimento tem sido ampliada no Brasil, nas últimas décadas<sup>1025</sup>, uma decorrência das mudanças sociais e culturais e do aumento da expectativa de vida no Brasil, nos últimos anos. “O Brasil dobrou o nível de esperança de vida ao nascer em relativamente poucas décadas, numa velocidade muito maior que os países europeus, os quais levaram 140 anos para envelhecer.”<sup>1026</sup> Ao estudar este grupo socioetário que, no ano de 2020, colocará o Brasil como a sexta população mais velha do planeta, Minayo e Coimbra Jr. constata que “quase sempre outros atores têm falado pelos idosos”<sup>1027</sup> e estes adotam uma perspectiva diferente daquela que o próprio grupo de idosos revela sobre a sua realidade. Existe uma visão pessimista e negativa sobre a vida dessa camada da população brasileira, imposta pela sociedade. Por sua vez, as pesquisas que dão voz aos próprios idosos são capazes de produzir uma compreensão mais real e mais positiva das vivências desse grupo e da avaliação da situação que eles fazem de si mesmos<sup>1028</sup>. Nesse sentido, os resultados de pesquisa apreendidos através das histórias de vida permitem compreender o envelhecimento como “uma experiência diversificada e sujeita às influências de diferentes contextos sociais, históricos e culturais”<sup>1029</sup>. O envelhecimento, comumente é associado à doença, privação, dependência, tristeza e frustração. Mas, o envelhecimento também pode ser visto como “um tempo produtivo específico da vida, emocional, intelectual

<sup>1024</sup> Do repertório pessoal da autora, “Esta mesa de teus filhos vem, Senhor, abençoar. Esta mesa de tuas filhas vem, Senhor, abençoar”, é cantado conforme a melodia do folclore popular “Peixe Vivo”.

<sup>1025</sup> Veja dados da produção científica brasileira sobre o tema terceira idade em: VERAS, Renato. Prefácio. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza; COIMBRA JR. Carlos E.A. (Orgs.). **Antropologia, saúde e envelhecimento**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2002. p. 9.

<sup>1026</sup> MINAYO, Maria Cecília de Souza; COIMBRA JR. Carlos E.A. Entre a liberdade e a dependência: reflexões sobre o fenômeno social do envelhecimento. In: MINAYO; COIMBRA JR., 2002, p. 12.

<sup>1027</sup> MINAYO; COIMBRA JR., 2002, p. 12.

<sup>1028</sup> MINAYO; COIMBRA JR., 2002, p. 12.

<sup>1029</sup> BASSIT, Ana Zahira. Histórias de mulheres: reflexões sobre a maturidade e a velhice. In: MINAYO; COIMBRA JR., 2002, p. 175.

e social, superando assim os estigmas da discriminação”<sup>1030</sup>. Positivar a identidade da pessoa idosa significa, por um lado, reconhecer o que é importante e específico para a pessoa desfrutar nessa etapa da vida; por outro, é preciso compreender, do ponto de vista da própria pessoa idosa, “os sofrimentos, as doenças e as limitações com toda a carga pessoal e familiar que tais situações acarretam, embora nunca tratando tais acontecimentos dolorosos e tristes como sinônimos de velhice”<sup>1031</sup>. Para melhor compreender o envelhecimento, é preciso considerar que cada pessoa vivencia essa etapa da vida de forma diferente e levar em conta a história particular das pessoas bem como os aspectos estruturais a elas relacionados como saúde, educação e condições econômicas<sup>1032</sup>. “O que torna a velhice sinônimo de sofrimento é mais o abandono que a doença; a solidão que a dependência.”<sup>1033</sup>

Uma realidade complexa relacionada ao envelhecimento diz respeito aos asilos, também denominados abrigos, retiros ou lares de idosos. Trata-se da assim chamada “institucionalização da velhice”<sup>1034</sup>. No Brasil, há um modelo largamente hegemônico quando se fala em instituições para idosos. É o modelo asilar<sup>1035</sup>. Esse é definido como “uma segregação dos idosos diante da comunidade do entorno. Como regra, os idosos estão apartados de qualquer convivência comunitária; não saem do asilo ou, quando o fazem, realizam apenas breves e vigiadas incursões”<sup>1036</sup>. Outra característica fundamental ligada a este modelo, acrescenta o autor, é o abandono das pessoas idosas internadas, tanto por parte da família, quanto da própria instituição<sup>1037</sup>. Nesse modelo de asilo, não se oferece atividades para as pessoas idosas; as pessoas idosas não são tratadas como cidadãs; são vistas como incapazes; devem obedecer às normas internas definidas por outrem. “O espaço que habitam não é o seu espaço”<sup>1038</sup>, pois dividem-no com outros e não possuem mobiliário próprio. A estrutura física dos prédios é, na maioria das instituições asilares, inadequada às necessidades

<sup>1030</sup> MINAYO; COIMBRA JR., 2002, p. 14.

<sup>1031</sup> MINAYO; COIMBRA JR., 2002, p. 14.

<sup>1032</sup> MINAYO; COIMBRA JR., 2002, p. 14.

<sup>1033</sup> MINAYO; COIMBRA JR., 2002, p. 14.

<sup>1034</sup> Uma abordagem sucinta sobre a história do surgimento dos asilos de velhos no Brasil pode ser conferida em: GROISMAN, Daniel. Duas abordagens aos asilos de velhos: da clínica Santa Genoveva à história da institucionalização da velhice. **Cadernos pagu**: gênero em gerações, São Paulo, n.13, p.161-190, 1999.

<sup>1035</sup> Conforme Rolim, não se sabe quantos são os idosos que vivem em instituições no Brasil. “Pelos dados do Governo, existem hoje [isto é, em 2002, sic.] em torno de 19 mil idosos atendidos em instituições asilares.” Mas, este número pode ser maior, pois nem todas as instituições do tipo estão cadastradas e outras funcionam na clandestinidade. ROLIM, Marcos. Entre o silêncio e a morte. **V Caravana Nacional de Direitos Humanos: uma amostra da realidade dos abrigos e asilos de idosos no Brasil**. Brasília: Câmara dos Deputados, Coordenação de Publicações, 2002. (Série ação parlamentar, n. 202). p. 5.

<sup>1036</sup> ROLIM, 2002, p.5.

<sup>1037</sup> ROLIM, 2002, p. 5.

<sup>1038</sup> ROLIM, 2002, p. 6.

físicas das pessoas ali internadas<sup>1039</sup>. Embora em menor número, há, contudo, no Brasil, instituições de idosos que oferecem condições dignas às pessoas idosas ali moradoras e dão exemplos de modelos institucionais alternativos para esta camada da população<sup>1040</sup>. Devido ao forte impacto que o modelo asilar representa para a vida das pessoas idosas, deparar-se com a necessidade de viver num asilo, em determinado momento da vida, é causa de inquietação e sofrimento, em especial, porque os asilos evocam sentimentos de abandono e solidão.

A entrada num lar de idosos é uma das passagens apreendidas pela pesquisa social, apresentada no capítulo dois. O caso das pessoas que se mudam para um lar de idosos, descrito em seguida, tem, por referência principal, o relato de uma das pessoas entrevistadas que vive num lar de idosos<sup>1041</sup>.

Trata-se de uma senhora de 84 anos, viúva, cujo nome fictício é Francisca. Ela vivia com o marido numa cidade do interior. Quando ele faleceu, as filhas a levaram para morar próximo a elas, na cidade onde elas viviam. Francisca aceitou, mas optou por morar sozinha, numa casa própria. Havia uma pessoa que cuidava dela e da sua casa. Devido a uma queda dentro da sua casa, ela passou aos cuidados de uma das filhas, morando com ela, enquanto recuperava-se. Contudo, a filha adoeceu e a família decidiu que a solução mais adequada era a transferência de Francisca para um lar de idosos, pois ali ela teria a assistência e o cuidado necessários. Na época da entrevista, havia cinco meses que Francisca estava morando no seu novo lar. Sua estadia ali, portanto, ainda era recente. Segundo seu relato, ela, em primeiro lugar, foi conhecer o lugar e as pessoas do lar. É uma casa pequena que abriga poucas pessoas. Possui as características de uma casa/lar. Sua família teve o cuidado de pesquisar as instituições da região para lhe oferecer um lugar que tivesse condições dignas de atendimento à pessoa idosa. Portanto, o lar onde Francisca mora difere do modelo asilar descrito acima. Mesmo assim, para Francisca, a ida para o lar não foi fácil. De acordo com a sua descrição, no dia em que ela se mudou “foi muito dolorido”, diz Francisca; “aquele dia o meu coração, se é que fica preto, ele ficou”<sup>1042</sup>. As filhas a levaram de carro, com todas as suas coisas. Para consolá-la, as filhas lhe diziam que ela necessitava ser muito bem cuidada para não quebrar

---

<sup>1039</sup> ROLIM, 2002, p. 6.

<sup>1040</sup> Por condições dignas entende-se, por exemplo, que, além do acompanhamento e do compromisso assumido pela família, a instituição ofereça assistência médica especializada (enfermeiros, psicólogos, fisioterapeutas, nutricionista, médicos, auxiliares de enfermagem e auxiliares de serviços gerais); que o espaço físico seja adaptado ao perfil das pessoas internas, oferecendo conforto, segurança e privacidade das pessoas idosas; que as pessoas internas tenham acesso aos meios de comunicação, recebam visitas e possam realizar atividades externas, com acompanhamento. ROLIM, 2002, p. 27.

<sup>1041</sup> Diversos aspectos desse caso encontram-se destacados no capítulo dois, conforme o item 2.3.3.

<sup>1042</sup> Francisca, 370-371.

outras partes do corpo e que as pessoas do lar lhe dariam o cuidado de que precisava. Embora triste, Francisca conta que chegou de “cara alegre” no lar. As filhas arrumaram o seu quarto e se foram. Após o jantar, sozinha em seu quarto, Francisca diz que chorou muito e desabafou até não poder mais. Aos domingos, uma das filhas leva Francisca para passear, mas no fim da tarde, diz ela, a volta é triste. Francisca sabe que sua situação exige que ela aceite viver no lar, mas ela ainda tem esperanças de voltar para a casa da filha. Ela pede a Deus que ajude sua filha a curar-se. Daí, quem sabe, poderá voltar a viver com a sua família. No lar, diz Francisca, sentada em seu quarto, ela escuta música para não pensar em coisas tristes. A oração também lhe é um refúgio. Ela tem diversos rosários e ora todos os dias, até tarde da noite, diz ela. Ela também tem um oratório que estava em sua casa, mas que a neta lhe trouxe para o lar. Ele está lá, arrumado num canto da casa onde todos os moradores têm acesso.

Percebe-se nas falas de Francisca um sentimento de medo do abandono, principalmente, o medo de morrer longe da família. Ela relembra o que disse para uma das filhas: “mas, se eu morro aqui, como é que eles vão fazer?”<sup>1043</sup> Francisca disse que já possui um jazigo na cidade onde seu marido foi sepultado. Ela não diz que tem medo da morte, mas revela a preocupação de ficar abandonada e de, talvez, não ser conduzida, em sua morte, até o local onde deverá ser sepultada, ao lado do marido.

Uma pesquisa com um grupo de pessoas idosas, coordenada por Lichtenfels, reforça alguns dos aspectos apontados por Francisca. As pessoas entrevistadas por esta autora, a maioria entre 70-79 anos, revelam que a saúde é uma das suas principais preocupações. Seus planejamentos e suas ocupações diárias estão primordialmente voltados à prevenção, preservação e à manutenção da saúde<sup>1044</sup>. A falta de saúde e a dependência de cuidados permanentes de alguém, em casos como o de Francisca, geram sentimentos de não-realização, de falta de perspectiva, de sentimento de inutilidade e interfere no autoconceito e na autoestima das pessoas que vivem nesta fase da vida<sup>1045</sup>. Daí, diante de situações assim, quando alguém necessita viver num lar de idosos, sob os cuidados incessantes de pessoas especializadas, experimenta a perda da autonomia e da independência. De acordo com Lichtenfels, o apoio social é um aspecto vital para a saúde integral e este é, em especial, manifestado no relacionamento com a família. As pessoas idosas encontram no

---

<sup>1043</sup> Francisca, 109.

<sup>1044</sup> LICHTENFELS, Henriete. Saúde e espiritualidade: sentido de vida no envelhecimento. In: NOÉ, Sidnei Vilmar (Org.). **Espiritualidade e saúde**: da cura d almas ao cuidado integral. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia / Sinodal, 2004. p. 26.

<sup>1045</sup> LICHTENFELS, 2004, p. 27.

relacionamento com a família sentido, alegria e satisfação<sup>1046</sup>. A relação com os amigos também é altamente significativa, diz a autora. Eles formam um outro tipo de relação e de vínculo<sup>1047</sup>. Francisca deixa claro o quanto a família lhe é importante e a ida para o lar de idosos, mesmo que este lhe pareça ser um bom lugar, não lhe apaga o sentimento de perda do convívio com a família, aquela que representa a sua vida, a sua história, as suas raízes. No lar, quem sabe, encontrará apoio na relação com os novos amigos e amigas. Mas, pelo que Francisca deixa transparecer, a família continuará sendo seu ponto de apoio fundamental. Outra característica forte das pessoas que vivem nessa idade é o apego à espiritualidade. Lichtenfels conclui que, para as pessoas idosas, a fé em Deus “ ‘dá sustento’, ‘facilita a vida’, ‘fortalece’ e ‘conforta’ ”<sup>1048</sup>. No caso de pessoas que vivem uma situação como a de Francisca, longe da família, doente, com esperanças de cura e de voltar para casa, mas, ao mesmo tempo, consciente das suas limitações, o apego à espiritualidade se torna tanto mais importante, pois a fé se torna uma fonte de força e consolo e, seja qual for o lugar onde a pessoa está, em casa, no hospital, em um lar de idosos, pela oração ela tem acesso a Deus e pela fé ela sabe que Deus a acompanha onde quer que ela esteja.

#### 4.4.2 Os passos metodológicos

##### Primeiro passo

##### a) Componentes culturais: valores, padrões e instituições

Levando em conta o que foi destacado acima sobre o tema do envelhecimento e depoimentos como o de Francisca, sobre a sua entrada num lar de idosos, é possível depreender valores como dignidade, saúde, qualidade de vida, afetividade, laços familiares, espiritualidade, sabedoria, amizade, lazer, autonomia.

Tomando como base as falas de Francisca, de acordo com a entrevista realizada na pesquisa social, destacam-se, em seguida, alguns padrões lingüísticos e de comportamento que revelam os valores que estão presentes na vida de uma pessoa que ingressa num lar de idosos.

Os valores dignidade e qualidade de vida aparecem na fala de Francisca quando ela relata, por exemplo, que a sua família teve a preocupação de lhe oferecer um lar com

<sup>1046</sup> LICHTENFELS, 2004, p. 28.

<sup>1047</sup> LICHTENFELS, 2004, p. 29; BASSIT, 2002, p. 182.

<sup>1048</sup> LICHTENFELS, 2004, p. 30.

condições dignas de vida. Isso é retratado da seguinte maneira: “meu neto mais velho descobriu este lar aqui. (...) Aí ele disse, ‘tem uma casa, um lar, de gente boa, gente muito honesta, trabalha com enfermeiras formadas. A vó pode ficar lá, parando o tempo que for preciso’(...)”<sup>1049</sup>. Apesar de a doença representar dependência e perda de movimentação física, o valor da autonomia na vida de uma pessoa idosa também se manifesta na experiência de Francisca. Ao contar sobre o lar onde vive, ela, por exemplo, destaca a liberdade que a casa oferece de ela jantar no quarto ou no refeitório. Em outras palavras, ao destacar essa possibilidade que a casa lhe dá, ela está defendendo a autonomia que ainda lhe resta numa situação de vida que lhe representa perdas importantes. Ela assim o expressa: “estou numa casa de gente boa, eu to sendo bem tratada. Recebo remédio no quarto, se eu quiser ir no refeitório eu vou; se eu quiser, vem a comida no quarto (...)”<sup>1050</sup>. Essa atitude de Francisca revela ao mesmo tempo a sua sabedoria de vida, de valorizar as pequenas coisas e aproveitar as brechas que a limitação da doença lhe impõe. A doença e o estar no lar de idosos também não a impedem de usufruir as possibilidades de lazer e de convívio com a família. Francisca diz: “Nos domingos, (...), vem a filha (...) e me leva. Aí almoço com ela, vou ao Shopping, dou uma passeadinha.”<sup>1051</sup> Além disso, Francisca diz que no quarto gosta de ouvir música, para espantar a tristeza e se distrair<sup>1052</sup>, outra forma de lazer.

Na experiência de Francisca, a valorização da saúde e da família liga-se a outro fator, à espiritualidade, fonte de fé e esperança. No lar, por exemplo, Francisca diariamente faz orações em prol da sua família e de si mesma. “Eu pretendo voltar pra casa dela, da filha, (...). Então, estou rezando pra que dê certo”<sup>1053</sup>. Mas, a espiritualidade é fonte de consolo também para as situações limítrofes. Francisca expressa isso da seguinte forma: “Daqui pra frente, só Deus sabe o que está pra me acontecer! Sei que um dia Deus me chama! Aí vai ser o final que eu tinha que passar.”<sup>1054</sup> Os valores “afetividade” e “laços familiares” também aparecem nas lembranças e histórias que ela conta dos netos, dos genros, das filhas, como por exemplo: “Tive o prazer de assistir a formatura das duas [filhas], depois elas casaram, assisti a formatura dos genros”<sup>1055</sup>; “ver os meus netos, que eu ajudei a criar, se formando, é uma beleza!”<sup>1056</sup>; “agora tô com um bisneto de dois meses (...)”<sup>1057</sup>.

---

<sup>1049</sup> Francisca, 95-97.

<sup>1050</sup> Francisca, 119-121.

<sup>1051</sup> Francisca, 102-104.

<sup>1052</sup> Francisca, 302-303, 389.

<sup>1053</sup> Francisca, 106-108.

<sup>1054</sup> Francisca, 123-124.

<sup>1055</sup> Francisca, 73-75.

<sup>1056</sup> Francisca, 166.

Além dos padrões culturais de linguagem e de comportamento, os valores são manifestados na forma de padrões rituais. Na experiência de Francisca, por exemplo, a espiritualidade se manifesta na prática da oração; o lazer, na música, na leitura e nas visitas regulares de fins de semana; nessas visitas também se reforçam os laços familiares. Ligados às visitas familiares destacam-se os quitutes. É costume, as famílias levarem comida para os seus membros internados. Francisca, por exemplo, menciona o bolo e a rosca de polvilho. No lar de idosos, a refeição conjunta na mesa do refeitório também é uma forma de expressar valores como amizade e afetividade. Ao redor da mesa as pessoas internas têm a oportunidade de falar de si, das suas experiências, das suas histórias, enfim de se conhecerem e estabelecerem vínculos através das conversas. Em diversos lares de idosos, inclusive este onde Francisca se encontra, realizam-se atividades de lazer, tais como: artesanato, apresentações de grupos musicais, teatrais e danças, festas culturais típicas, jogos, festas religiosas, comemorações de aniversários, palestras e, inclusive, atividades devocionais regulares (semanal, quinzenal ou mensalmente)<sup>1058</sup>.

As instituições culturais que ajudam a estruturar a vida nos lares de idosos e que veiculam valores importantes para as pessoas que vivem nesses lares são: os encontros ou reuniões de lazer (arte, dança, música, jogos, palestras, por exemplo), as festas do calendário regional (festa junina, por exemplo), as festas do calendário eclesiástico (advento, natal, páscoa, em especial), os aniversários de cada um/a, os devocionais (semanais, quinzenais ou mensais), orações diárias (com símbolos que a acompanham: livros de oração, rosário, oratório, cruz, imagens, etc.) e visitas. Em alguns lares de idosos há espaços especialmente reservados para o cultivo da espiritualidade, como por exemplo, as capelas. Na experiência de Francisca, sobressai a importância da oração e dos símbolos que a acompanham. Ela contou que tinha um oratório que estava em seu quarto na casa da filha. Um dia a sua neta o trouxe para o lar. O administrador do lar o arrumou num determinado ponto da casa. Francisca diz: “ele arrumou um cantinho, mas ele arrumou tão bonitinho, e de noite, fico horas lá rezando”<sup>1059</sup>. Francisca também tem consigo diversos rosários. A cada um deles ela dedica um motivo especial de oração. Música, leitura e oração parecem ser seus refúgios prediletos, ao menos, nessa fase que ainda é de adaptação ao novo lar.

---

<sup>1057</sup> Francisca, 175-176.

<sup>1058</sup> Exemplos dessas atividades em lares de idosos podem ser conferidos em sites como: <[www.ahungara.org.br/admin/upload/hirados/HIRADO%20PORTUGUES%2018.pdf](http://www.ahungara.org.br/admin/upload/hirados/HIRADO%20PORTUGUES%2018.pdf)>; <[www.luteranos.com.br/10101/aconteceu/060325/lgl.html](http://www.luteranos.com.br/10101/aconteceu/060325/lgl.html)>.

<sup>1059</sup> Francisca, 324-327.

## b) Ritos de separação, transição e agregação

Refletindo sobre o esquema dos ritos de passagem de Van Gennep em situações de ingresso de uma pessoa no lar de idosos, depreende-se, em primeiro lugar, que a separação de casa, da casa própria ou da casa da família, é um momento muito importante tanto para a pessoa que sai quanto para as que ficam. Observa-se, no entanto, que a separação de casa não significa separação ou distanciamento da família. Os vínculos familiares permanecem, muda-se a forma de vivenciá-los. Francisca, por exemplo, mostra quão forte é o seu apego à família e que o medo do abandono ainda a acompanha, após viver cinco meses no lar de idosos. Pode-se imaginar diversas ações que envolvem a fase da separação: decisão de ir para o lar, conversas com os familiares (mãe ou pai e filha/o, avô ou avó e neto/a), procura por um lar, visitas ao lar para conhecer, conversas com amigos, organizar o que levar, decidir sobre o destino das coisas que ficam, visitas de amigos/as, despedidas, são alguns exemplos.

Além dos ritos de separação, a agregação ao novo lar também se constitui como fase relevante. São momentos distintos. Em meio a eles, encontra-se a fase liminar, de margem ou intermediária. Nesta, a pessoa vive entre o estado anterior (saudade intensa, vontade de voltar) e a sua nova condição social, de pertencimento a um novo grupo. Uma função importante nesta fase é a construção de novos vínculos. Pode-se dizer que, também nesta passagem, esta fase se caracteriza pela aprendizagem típica dos ritos liminares. É preciso aprender as regras da casa, é preciso conhecer o ambiente e o modo como se convive num grupo de diferentes. Enfim, é preciso aprender a adaptar-se a uma nova condição de vida. A fase liminar é marcada fortemente pelas perdas (processo de perder versus reconstruir). O lamento, o choro, a tristeza, a solidão, a reclusão no quarto representam as perdas. Nesta fase, as visitas da família são importantes, bem como as conversas com os parceiros do lar, para falar de si, da família, para se lamentar.

Estas conversas se constituem, ao mesmo tempo, como ritos de agregação, pois elas oportunizam a criação de vínculos com o novo grupo. Trata-se da reconstrução. Ritos de agregação também são as refeições em conjunto, momentos em que se costumam dar as boas-vindas aos novos moradores do lar. No caso de Francisca, um rito de agregação importante foi a colocação do seu oratório num dos aposentos da casa, por parte do administrador do lar. Este gesto foi muito significativo para Francisca: ela sentiu-se aceita e respeitada na sua subjetividade. Ritos de agregação também estão associados às festas e eventos que ocorrem nos lares. Para quem ingressa no lar, tornam-se importantes os momentos em que alguém participa “a primeira vez” de uma atividade grupal. A comemoração de uma data importante

para a pessoa, como o aniversário, também se constitui como rito de agregação, sobretudo a primeira vez.

### Segundo passo

a) Diálogo do Evangelho com a cultura na passagem de ingresso num lar de idosos

Qual o referencial ou quais os referenciais bíblicos que fundamentam o diálogo do Evangelho com a cultura no caso descrito sobre a passagem para um lar de idosos?

É possível dizer que, em casos como o de Francisca, o ingresso no lar de idosos representa deparar-se com limitações e perdas importantes. A ausência de saúde, a necessidade de cuidados especiais e a impossibilidade de a família mantê-la em casa, levam-na a mudar-se para o lar de idosos. Sentimentos de abandono, solidão e insegurança a acompanham.

No Antigo Testamento a pessoa idosa recebe considerável respeito. Segundo a norma do Levítico, deve-se “honrar a pessoa idosa, bem como a Deus”<sup>1060</sup>. A dignidade conferida aos mais velhos decorre do papel educativo assumido pelos pais. Eles são os responsáveis por transmitirem aos filhos as experiências da fé em Deus<sup>1061</sup>. Esta função, por sua vez, é resultado da estrutura social daquela época orientada para os valores tradicionais. Isto quer dizer que a vida social na época bíblica transcorria em moldes pré-estabelecidos, sendo raras as mudanças de costumes, linguagem e estruturas sociais. Os padrões de vida que os antepassados usavam eram úteis para os jovens de então<sup>1062</sup>. Numa sociedade assim, com uma estrutura social voltada para as tradições antigas, as experiências dos mais velhos eram decisivas. “Foi nos anciãos que se concretizou para a família, a tribo ou a nação, toda a experiência do passado. Eles preservaram os conhecimentos adquiridos pelo grupo, pela sociedade.”<sup>1063</sup> Essa função assumida pelos mais velhos na sociedade israelita confere a eles o poder da sabedoria, pois para Israel, a sabedoria é conhecimento prático que nasce da experiência e de longas observações e é transmitida pela educação<sup>1064</sup>. A pessoa idosa, portanto, tendo acumulado grandes experiências durante toda a sua vida, é portadora de sabedoria e, por isso, ela exerce um papel fundamental na educação dos mais jovens.

<sup>1060</sup> GERSTENBERGER, Erhard S. A pessoa idosa no povo de Deus: reflexão bíblica em torno da situação dos velhos. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 21, n. 1, p. 33-44, 1981. p. 34.

<sup>1061</sup> GERSTENBERGER, 1981, p. 34.

<sup>1062</sup> GERSTENBERGER, 1981, p. 35.

<sup>1063</sup> GERSTENBERGER, 1981, p. 35-36.

<sup>1064</sup> ZIENER, G. verbete Sabedoria. In: BAUER, 1973, p. 1007-1009. Conforme esse autor, para o Antigo Testamento, a sabedoria também é compreendida como obra do Espírito de Deus.

Apesar do grau de respeito e posição de destaque que a pessoa anciã recebia na sociedade israelita, também houve, naqueles tempos, violações da regra fundamental de “honra aos mais velhos”<sup>1065</sup>. Além disso, doenças, angústias e, principalmente, o medo do abandono de Deus, também são realidades vividas pelas pessoas idosas na sociedade de Israel. É o que retrata, por exemplo, o Salmo 71. O mais importante, porém, é que Israel manteve em suas leis um mandamento cujo cerne é a proteção ou o cuidado da pessoa idosa<sup>1066</sup>. Trata-se do quarto mandamento do decálogo: “honra a teu pai e a tua mãe”<sup>1067</sup>. Este mandamento, salienta Crüsemann, não trata da “relação de crianças com seus pais, mas da relação de pessoas adultas com seus pais idosos”<sup>1068</sup>. Na sociedade de Israel do Antigo Testamento, não há proteção para os idosos fora do lar, da família. Portanto, “as pessoas idosas, doentes, fracas dependiam unicamente do amparo das pessoas mais jovens”<sup>1069</sup>. Em todos os códigos legais do Antigo Testamento, “o comportamento em relação aos pais desempenha um papel muito importante”<sup>1070</sup>. O verbo “honrar” significa algo concreto. Refere-se ao cuidado dos idosos com alimentação, vestuário, moradia até à morte. “Honrar” também significa assumir um comportamento respeitoso para com os idosos e “um tratamento digno, que, apesar do declínio de sua força de vida, corresponda à sua posição como pais. Por fim, faz parte do ‘honrar’ um sepultamento digno”<sup>1071</sup>. Em resumo, o Antigo Testamento atesta um respeito à pessoa idosa conferindo-lhe a dignidade de um ser humano criado “à imagem de Deus”, ou seja, uma dignidade inerente à pessoa humana, independentemente do seu *status* social, idade, profissão, raça, gênero, condição física e mental.

Esta lei de amparo e proteção da pessoa idosa no Antigo Testamento possui correspondência significativa em diversas falas e ações de Jesus no Novo Testamento. Por exemplo, na lei do amor ao próximo (Lucas 10.25-37); no anúncio da vida em abundância para todos (João 10.10); na solidariedade com pessoas que sofrem por doença (Lucas 4.38-39, Lucas 6. 6-11, 17-19; 8.43-48), por abandono (João 5.1-9), por discriminação (Lucas 5.29-32). Essa lei é assumida e aprofundada em seu sentido por Jesus, o filho de Deus. Ele próprio cuida das pessoas doentes, marginalizadas, abandonadas e angustiadas e, por fim, dá a sua vida pela salvação de todas as pessoas (João 10.11; Romanos 5.5-8). Jesus, ao tomar

<sup>1065</sup> Textos que retratam tais casos podem ser conferidos em GERSTENBERGER, 1981, p. 37ss.

<sup>1066</sup> CRÜSEMANN, Frank. **Preservação da liberdade**: o decálogo numa perspectiva histórico-social. São Leopoldo: Sinodal / CEBI, 1995. p. 51.

<sup>1067</sup> Êxodo 20.12; Deuteronômio 5.16.

<sup>1068</sup> CRÜSEMANN, 1995, p. 51.

<sup>1069</sup> CRÜSEMANN, 1995, p. 51.

<sup>1070</sup> CRÜSEMANN, 1995, p. 51.

<sup>1071</sup> ALBERTZ apud CRÜSEMANN, 1995, p. 53.

conhecimento da enfermidade da sogra de Pedro, supostamente uma mulher idosa, foi visitá-la, sentou-se ao seu lado, tomou-a pela mão e a curou<sup>1072</sup>. Além do exemplo de cuidado e solidariedade dado por Jesus, ele enviou os seus discípulos a praticarem essas mesmas ações (Mateus 10.5ss, e par.). Em seguimento a Jesus, a comunidade cristã, após a morte dele, dá continuidade à sua obra de amor, misericórdia e salvação (Atos 3.1-10; Tiago 5.13-16). Paulo, ao comparar a comunidade cristã com o corpo humano, lembra que o sofrimento de um membro do corpo afeta todo o corpo e todos sofrem com ele (1 Coríntios 12.12-26), pois, mesmo a comunidade sendo formada por pessoas muito diferentes entre si, todas são identificadas e irmanadas mediante o mesmo batismo e a mesma fé no mesmo Senhor. Para as pessoas idosas que vivem desta fé, há consolo maior do que saber-se protegido, na velhice, pelo mesmo Deus que, no seio de uma comunidade, as recebeu e as abraçou no batismo e, através dessa comunidade, as acompanha por toda a vida?

A partir do testemunho bíblico apresentado, o diálogo do Evangelho com a cultura na passagem de ingresso num lar de idosos, toma como referências fundamentais o respeito, a dignidade e os direitos da pessoa idosa, como também, a solidariedade e o cuidado às pessoas fragilizadas, doentes e desprotegidas, por amor a Cristo. Imbuída desses valores, a comunidade cristã, ao participar de um rito de passagem de ingresso num lar de idosos, preocupa-se, em primeiro lugar, em averiguar se o lar onde a pessoa vai morar oferece condições dignas de moradia. No caso brasileiro, essas condições estão garantidas pela Lei número 10741, de 01 de outubro de 2003<sup>1073</sup>. A comunidade cristã também pergunta pelas causas que levam uma pessoa a ingressar num lar de idosos e se a família está ou não se omitindo na responsabilidade para com o seu membro idoso. Cabe à família respeitar os direitos da pessoa idosa de permanecer ou não no seio da família e, em caso de necessidade, apoiá-la e ajudá-la a encontrar um lugar que assegure os direitos que lhe são inerentes e os

<sup>1072</sup> Marcos 1. 29-31.

<sup>1073</sup> Disponível em: <<http://www.vivendo.org.br/estatuto.htm>> e <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/2003/L10.741.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/2003/L10.741.htm)>. Acesso em: 27 de novembro de 2008. O capítulo IX, Art.37, parágrafos 1, 2 e 3, do Estatuto do Idoso, descreve o seguinte:

Art. 37. O idoso tem direito a moradia digna, no seio da família natural ou substituta, ou desacompanhado de seus familiares, quando assim o desejar, ou, ainda, em instituição pública ou privada.

§ 1º A assistência integral na modalidade de entidade de longa permanência será prestada quando verificada inexistência de grupo familiar, casa-lar, abandono ou carência de recursos financeiros próprios ou da família.

§ 2º Toda instituição dedicada ao atendimento ao idoso fica obrigada a manter identificação externa visível, sob pena de interdição, além de atender toda a legislação pertinente.

§ 3º As instituições que abrigarem idosos são obrigadas a manter padrões de habitação compatíveis com as necessidades deles, bem como provê-los com alimentação regular e higiene indispensáveis às normas sanitárias e com estas condizentes, sob as penas da lei.

previstos por lei<sup>1074</sup>. Os ritos de passagem da comunidade cristã jamais devem servir à manutenção de estruturas ou situações injustas que contrariam os valores do Evangelho. A comunidade cristã, ao oferecer ritos que ajudam as pessoas idosas em seu ingresso em um lar de idosos, também acompanha as pessoas em sua nova jornada no lar, visitando-as e apoiando-as em seu processo de adaptação. Ingressar num lar de idosos não significa ser excluído da comunidade de fé. Além disso, a comunidade não se omite da responsabilidade cristã de estar atenta aos trabalhos desenvolvidos pelas instituições que acolhem pessoas idosas, assumindo o seu papel profético de denúncia das injustiças cometidas contra as pessoas idosas, mas também de apoio às iniciativas que visam qualificar e dignificar a vida de seus semelhantes idosos.

#### b) Processo de equivalência dinâmica

Como demonstrado acima, no exercício de aplicação do método de inculturação litúrgica à passagem da gravidez na adolescência, o ordo litúrgico dos ritos de passagem é formado a partir da tradição litúrgica da igreja, incluídos os elementos próprios do culto cristão bem como dos ritos de passagem tradicionais da igreja cristã. E no diálogo da liturgia com a cultura procura-se verificar quais elementos da cultura podem ser integrados no rito litúrgico.

Na descrição, em seguida, dos elementos que podem compor um rito litúrgico para a passagem de ingresso num lar de idosos, para não tornar-se repetitivo, leva-se em conta o significado que já foi dado sobre determinado elemento na seção anterior<sup>1075</sup>.

1) Acolhida – assim como na liturgia, a acolhida é um elemento de fundamental importância para os ritos de passagem de ingresso num lar de idosos, sobretudo, quando valorizados pela instituição que recebe a pessoa idosa. Tudo o que a pessoa necessita no momento em que ingressa num novo lar é ser bem acolhida pelas pessoas que lá estão. É um rito de incorporação muito simples, mas essencial. Independentemente de quem coordena o rito, essa acolhida deveria ser realizada em conjunto com as pessoas responsáveis pelo lar.

2) *Kyrie eleison* – o *kyrie* é um elemento ritual que expressa a dor do oprimido. É um grito de clamor: “tem compaixão, Senhor!” Através do *kyrie*, a comunidade celebrante

<sup>1074</sup> Art. 3º É obrigação da família, da comunidade, da sociedade e do Poder Público assegurar ao idoso, com absoluta prioridade, a efetivação do direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, à cultura, ao esporte, ao lazer, ao trabalho, à cidadania, à liberdade, à dignidade, ao respeito e à convivência familiar e comunitária.

<sup>1075</sup> Conforme acima, item 4.3.2, segundo passo, letra b.

manifesta a sua dor pelas dores dos outros (o termo compaixão expressa sofrimento com o outro)<sup>1076</sup>. O rito de passagem de ingresso num lar de idosos é uma oportunidade de o grupo celebrante manifestar a sua solidariedade, colocando diante de Deus as dores e os clamores das pessoas idosas, tanto das que estão ali no lar, quanto das que sofrem em casa, nas ruas, nas instituições asilares, nos hospitais.

3) Leituras bíblicas – a leitura da Bíblia é um dos elementos principais do culto cristão, pois a Bíblia é a referência mais importante dos valores evangélicos. White diz que “as memórias contidas na Escritura confere à igreja sua identidade”<sup>1077</sup>. De acordo com Romanos 15.4, ela é fonte de ensino e de consolo: “Pois tudo quanto outrora foi escrito, para o nosso ensino foi escrito, a fim de que, pela paciência, e pela consolação das Escrituras, tenhamos esperança.” Sendo a Bíblia fonte de consolo, de esperança, de fé, de amor, de solidariedade, a leitura bíblica torna-se um elemento quase imprescindível ao rito de passagem de ingresso ao lar de idosos. É um elemento que ajuda a definir os valores do Evangelho.

4) Pregação – a interpretação da Escritura, por meio da voz humana, é uma forma de Deus chegar até às pessoas, sendo ela também fonte de consolo, cura, reconciliação, ensino. Trata-se de um elemento útil a um rito de passagem de ingresso a um lar de idosos. Através da interpretação da palavra de Deus os valores do Evangelho são confrontados com os da cultura, reforçando-os ou questionando-os.

5) Oração – a oração, como “a voz da criatura para o Criador”<sup>1078</sup>, é uma das expressões fundamentais da espiritualidade cristã, a articulação de necessidades humanas profundas<sup>1079</sup>. É a forma mais simples de comunicação com Deus, sendo praticada em conjunto ou individualmente, em celebrações comunitárias ou no recanto de um quarto. Proferida de forma espontânea ou formulada, no silêncio do coração ou em alta voz, a oração facilita o contato com uma realidade transcendente e permite transformar situações de ansiedades e angústias em esperança e consolo. Devido à função que esse elemento assume tanto na vida individual como comunitária, a oração é um elemento de profundo significado para ritos de passagem como o de ingresso num lar de idosos.

---

<sup>1076</sup> O dicionário Houaiss define compaixão, entre outros, como “sofrimento comum”. HOUAISS, Antônio et al. verbete Compaixão. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004. p. 773.

<sup>1077</sup> WHITE, 1997, p. 124.

<sup>1078</sup> WHITE, 1997, p. 125.

<sup>1079</sup> WHITE, 1997, p. 125.

6) Ceia do Senhor ou eucaristia – como elemento primordial do culto cristão, forma exemplar de Deus manifestar a sua autodoação aos seres humanos, a ceia do Senhor pode ser, por si só, um rito de passagem de ingresso num lar de idosos. A ceia resume tudo o que o Evangelho significa para as pessoas. Por meio dela se manifestam valores imprescindíveis à comunidade cristã no seu lidar com as pessoas idosas: comunhão, aceitação, inclusão, amor, respeito, dignidade, vida eterna, doação, solidariedade, cura e salvação.

8) Bênção e imposição das mãos – esses elementos são significativos para os ritos de passagem em geral. Impor a mão sobre a cabeça das pessoas que estão vivenciando uma passagem importante em sua vida é uma forma de visibilizar a força salvadora e consoladora de Cristo. O próprio gesto de imposição das mãos evoca bênção de Deus e manifesta a força do Espírito que a pessoa tanto necessita para enfrentar um novo momento em sua vida.

9) Unção com óleo e ato de selar – esses também são símbolos de força, bênção, cura e salvação. Lembram, sobretudo, o batismo. Já foi destacado, neste capítulo, sobre a relação entre ritos de passagem e batismo. Utilizando-se esses elementos num rito de passagem de ingresso num lar de idosos, lembrando às pessoas idosas do seu batismo, significa manifestar a elas a presença contínua de Deus em suas vidas, significa dizer que Deus não abandona os seus filhos e as suas filhas e que nas situações mais difíceis da vida Deus é atuante.

10) Para o rito de passagem de ingresso num lar de idosos também vale o que foi afirmado acima sobre as estruturas do tempo e do espaço litúrgico<sup>1080</sup>.

#### c) Processo de assimilação criativa

Considerando o que foi mencionado acima, no primeiro passo metodológico, sobre os componentes culturais, diversas atividades são realizadas nos âmbitos dos lares de idosos, das quais, de acordo com o processo de assimilação criativa, alguns elementos, dada a sua compatibilidade com os valores do Evangelho, podem ser integrados nos ritos de passagem de ingresso a um lar de idosos.

Por exemplo, nos lares, normalmente são realizadas refeições em conjunto e quando um novo membro ingressa no lar é comum fazer uma acolhida aos novos membros da casa durante a refeição. Em alguns ambientes também há a prática da oração de mesa. Portanto, a

---

<sup>1080</sup> Conforme item 4.3.2, segundo passo, letra b, número 11.

acolhida e a oração de mesa são elementos perfeitamente adequados à assimilação criativa. Há que valorizá-los. A própria oração de mesa serve como moldura de um rito, ou seja, pode-se incluir na oração de mesa intercessões pela pessoa que ingressa no lar. Além das atividades lembradas cabe mencionar também a importância dos momentos celebrativos e festivos realizados na casa. Nos lares onde ocorrem devocionais, por exemplo, o rito de passagem pode ser incluído na própria celebração. Basta acrescentar ou moldar algum elemento, visando a incorporação da pessoa que ingressa no lar como novo membro da família.

A partir do relato de Francisca sobre a importância do oratório, rosário e imagens sacras na sua experiência de ingresso no lar, ao se elaborar um rito para essa passagem, é importante perguntar se há objetos significativos da espiritualidade da pessoa ingressante e, na medida do possível, integrá-los no rito de passagem. Por exemplo, livros de oração, Bíblia, cruz, hinários, livros de meditação, ou algum símbolo relevante para a pessoa. Fotos de familiares ou álbuns também são significativos e podem ser integrados no rito como elementos simbólicos relevantes. Esses elementos são adequados tanto para ritos de separação (despedida de casa) quanto de agregação (acolhida ao novo lar), como demonstra o exemplo do oratório de Francisca.

Na reflexão acima sobre os ritos de separação, de transição e de agregação também foi assinalado que a separação de casa, da casa própria ou da casa da família, constitui um momento muito importante nesse tipo de passagem. Portanto, há que se valorizar também o espaço da casa como um lugar muito adequado de ritualização da passagem.

Terceiro passo: considerações litúrgicas sobre o rito de ingresso em um lar de idosos

a) Função do rito

Proporcionar a vivência ritual de passagem de uma pessoa a um lar de idosos. Oferecer um rito de separação do antigo lar e de incorporação ao novo lar. Manifestar apoio a uma pessoa idosa em sua passagem de ingresso em um novo lar.

b) Grupo envolvido no rito

As pessoas envolvidas são, em primeiro lugar, a própria pessoa idosa e a sua família, filhos ou filhas, genros ou noras, netos, netas, bisnetos, bisnetas. Em segundo lugar, incluem-se, de acordo com cada caso, os vizinhos, amigos e amigas. As pessoas do lar onde a pessoa vai ingressar também estão envolvidas no rito; as que administram o lar, funcionários e funcionárias e também as que já moram no lar. Essas pessoas, enfim, são as que irão receber a

pessoa idosa em seu novo lar e são as principais responsáveis por algum rito de acolhida. O pastor ou a pastora da comunidade à qual pertence a pessoa idosa e/ou, sua família, ou outra pessoa representante da comunidade, ajudam a coordenar o rito.

c) Local do rito

No que diz respeito ao lugar onde ocorre a passagem, há dois locais especiais: a casa de onde a pessoa sai e a casa para onde a pessoa irá estabelecer-se. Ao se elaborar o rito, é preciso ter clareza quanto ao lugar onde ele vai ocorrer, pois o lugar está diretamente relacionado à ênfase do rito. A casa de onde a pessoa sai, seja ela da própria pessoa ou da família com quem ela mora, é o lugar da despedida, o espaço ideal do rito de separação. A casa para onde a pessoa vai, ou seja, a instituição ou o lar, é o lugar ideal para o rito de agregação. A proposta ritual apresentada abaixo leva em conta esses dois lugares distintos e, por isso, são oferecidas duas liturgias, uma que acontece na casa de onde a pessoa idosa sai e outra que acontece no lar onde a pessoa idosa ingressa.

d) Tempo e duração do rito

Considerando, por um lado, que o rito de separação ocorrerá na casa de onde a pessoa idosa parte, este, naturalmente, deve ser realizado num dia próximo à mudança da pessoa para o lar. Levando em conta que no grupo celebrante participam pessoas idosas, a duração do evento não deve ser longa. O tipo de rito, se mais ou se menos dinâmico, também determina a duração do evento.

De outro lado, o rito de incorporação realizado no lar pode ocorrer imediatamente após a entrada no lar ou em dias subsequentes. Não se recomenda realizar um rito de agregação complexo nos dias próximos à chegada, pois a pessoa que chega ainda está sob o impacto da separação. Ela necessita, sim, de gestos rituais de acolhida, mas estes devem ser simples e breves. Uma recepção com uma oração de chegada pode ser significativa. É necessário levar em conta o tempo de transição que é de adaptação.

e) Símbolos

Uma conversa com a família e com a pessoa idosa ajuda a descobrir elementos simbólicos significativos para o rito. Os netos, netas, bisnetos, bisnetas, por exemplo, podem oferecer algum objeto para a avó ou avô, demonstrando o amor e o carinho que não acaba com a separação. Filhos e filhas igualmente oferecem algo para o pai ou mãe levar. Também a pessoa idosa deixa algo para a família da casa de onde sai. Esses objetos simbólicos visam reforçar os vínculos que jamais acabam. Na instituição que recebe a pessoa idosa, as pessoas

também podem preparar algum objeto simbólico que represente a boa acolhida à pessoa que está chegando. Mas, é importante considerar o seguinte: a pessoa que coordena o ritual, conversa antecipadamente com as pessoas envolvidas no evento para que cada qual escolha e prepare o seu objeto simbólico.

f) Roteiro litúrgico

- O ambiente

A primeira parte do rito, descrito abaixo, ocorre na casa onde a pessoa está morando, o lugar de onde ela sai. Considera-se, na proposta deste rito, que a pessoa idosa está na casa de um familiar, da filha, com uma neta e um neto. O ambiente principal é a sala de estar, a qual encontra-se organizada em forma de círculo. Há cadeiras para todos sentarem e, no centro, uma mesa, com uma vela acesa, uma Bíblia aberta e um recipiente com óleo.

A segunda parte do rito ocorre no lar que recebe a pessoa idosa. O ambiente principal onde ocorre o rito é o refeitório. A mesa encontra-se arrumada para uma refeição: chá, pães, bolos, bolachas, frutas, geléias, etc. Há cadeiras e lugares para todas as pessoas da casa, para os familiares, assim como para a pessoa que chega. O lugar da pessoa que está chegando é decorado de forma especial, por exemplo, com um pequeno vaso de flores. No centro da mesa, há uma vela acesa.

- O decorrer do rito

Na primeira parte, o rito que inicia com o grupo reunido na sala de estar, todos sentados. Ali faz-se a acolhida às pessoas presentes (amigos e vizinhos convidados, a pessoa idosa e cada familiar) e recorda-se o motivo do encontro. A liturgia se desenvolve ali mesmo, na sala. Após a leitura do texto bíblico e uma breve palavra sobre o texto, a família e os amigos são convidados a destacarem algo da experiência de vida que cada um/a vivenciou com a avó/mãe/amiga. Segue uma oração realizada em conjunto. Após a oração convida-se cada um/a a apresentar o objeto simbólico que escolheu e fazer a entrega, cuja preparação foi antecipadamente encaminhada. Por fim, a pessoa idosa é abençoada por todos ali presentes e enviada ao seu novo lar mediante unção com óleo.

Na segunda parte, considera-se que a pessoa idosa chega ao lar, após o almoço, no início da tarde, acompanhada por pessoas da sua família. A pessoa idosa e seus familiares são recebidos por alguém da administração do lar e conduzidos ao quarto de moradia da pessoa. Eles são convidados a reunirem-se mais tarde no refeitório da casa para um chá de boas-vindas ao lar. Enquanto isso, os familiares da pessoa idosa arrumam o quarto de sua nova

morada. Na hora determinada, eles se dirigem ao refeitório onde encontram-se reunidas as pessoas que moram no lar, funcionários, pessoa que administra o lar e um representante da comunidade eclesial da pessoa idosa (pastor, pastora ou outro). A pessoa idosa que chega é conduzida ao seu lugar, assim como os seus familiares. O principal elemento da liturgia é a acolhida. Desta participam a pessoa que administra o lar, um representante das pessoas que moram no lar, um representante do corpo de funcionários e o/a representante da comunidade eclesial. Este último, após a acolhida faz uma oração e, em seguida, o grupo da casa canta para a pessoa que está chegando. O rito encerra-se com a refeição.

#### 4.4.3 O rito litúrgico, passo a passo

1) Na casa de onde a pessoa idosa sai

Acolhida

*L Bem vindos/as sejam, amigos e amigas de N. N. Saúdo a vocês familiares aqui reunidos, amigos, amigas e, em especial, saúdo N..*

*O dia de hoje é muito especial Reunimo-nos com N. para juntos com ela agradecermos a Deus por tudo o que ele tem feito por ela até aqui e para juntos pedirmos a sua força e proteção diante da nova jornada que N. seguirá.*

C (todos proclamam juntos)

*Bendize, ó minha alma, ao Senhor, e tudo que há em mim bendiga ao seu santo nome.*

*Bendize, ó minha alma, ao Senhor, e não te esqueças de nenhum só de seus benefícios.*

*Ele é quem perdoa todas as tuas iniquidades; quem sara todas as tuas enfermidades;*

*Quem da cova redime a tua vida, e te coroa de graça e misericórdia;*

*Quem farta de bens a tua velhice, de sorte que a tua mocidade se renova como a da águia. (Salmo 103.1-5)*

C Canto

*Bom é estarmos unidos em comunhão e amor, nesta fraterna família dos filhos do Senhor. Lá, lá, lá, lá lá ...*<sup>1081</sup>

#### Leitura bíblica

*Neto ou neta Pois tu és a minha esperança, Senhor Deus, a minha confiança desde a minha mocidade.*

*Em ti me tenho apoiado desde o meu nascimento; do ventre materno tu me tiraste, tu és motivo para os meus louvores constantemente.*

*Não me rejeites na minha velhice; quando me faltarem as forças, não me desampares.*

*Tu me tens ensinado, ó Deus, desde a minha mocidade; até agora tenho anunciado as tuas maravilhas.*

*Não me desampares, pois, ó Deus, até à minha velhice e às cãs; até que eu tenha declarado à presente geração a tua força e às vindouras o teu poder. (Sl 71. 5-6, 9, 17-18)*

*Ensina-nos a contar os nossos dias para que alcancemos coração sábio. (Sl 90.12)*

#### Canto

*/: Em ti, ó Deus, nossos olhos esperam.:/*

#### Partilha da palavra

*L Este salmo é uma oração de uma pessoa idosa. Ele contém palavras de louvor e de intercessão. Por meio desta oração percebemos que esta pessoa idosa vê a sua vida em estreita relação com Deus. Para ela Deus é fiel, cuida, não abandona. A pessoa desta oração se entrega confiante em Deus porque ela experimentou a presença desse Deus durante toda a sua vida, desde o seu nascimento e até mesmo no ventre materno. Inspirados pela história de confiança, fé e testemunho de vida que a oração dessa pessoa idosa deixa transparecer, eu convido os netos/as, bisnetos/as, as filhas e também os amigos aqui presentes para contarem algo da experiência de vida que vocês fizeram ao longo dos anos de convivência com a avó, mãe e amiga de vocês. Peço que destaquem algum aprendizado importante que vocês receberam com o relacionamento com a vovó. A vovó que gosta de contar histórias, hoje, vai ouvir as histórias que os netos/bisnetos, filhas e amigos têm para contar.*

(Tempo para ouvir as histórias)

<sup>1081</sup> HINOS do povo de Deus, 2005, hino 334.

### Oração de intercessão

*L Convido vocês a colocarem os motivos da oração, sejam eles de agradecimento e/ou de intercessão.*

(Por fim, L reúne os motivos em uma única oração, encerrando, todos juntos, com o Pai-Nosso)

### Troca de objetos simbólicos

(Os netos/netas, bisnetos/as, os filhos/as entregam o objeto que prepararam para a avó/mãe. Apresentam e explicam o motivo da escolha do objeto simbólico. A avó também entrega algo para a família da casa de onde sai).

### Hino (escolhido pela família envolvida)

### Bênção

(A pessoa idosa permanece sentada e os demais levantam e estendem as mãos sobre ela, enquanto L diz:)

*L O Senhor te abençoe e te guarde; o Senhor faça resplandecer o seu rosto sobre ti e tenha misericórdia de ti; o Senhor levante o seu rosto sobre ti e te dê a paz (+).*

### Envio

*L Assim diz Deus: Vós a quem desde o nascimento carreguei e levei nos braços desde o ventre materno. Até à vossa velhice eu serei o mesmo, e ainda até às cãs eu vos carregarei; já o tenho feito; levar-vos-ei, pois, carregar-vos-ei e vos salvarei. (Isaías 46.3-4).*

(L faz o sinal da cruz, com óleo, na testa de N.). *Vai em paz, N., ninguém te abandonará!* (Todos a abraçam).

## 2) No lar onde a pessoa idosa ingressa

(N. chega ao lar, após o almoço, no início da tarde, acompanhada por pessoas da sua família. N. e seus familiares são recebidos por alguém da administração do lar e conduzidos ao quarto de moradia de N. Eles são convidados a reunirem-se mais tarde no refeitório da casa para um chá de boas-vindas ao lar. Enquanto isso, os familiares de N. arrumam o quarto de sua nova morada. Na hora determinada, N. e seus familiares se dirigem ao refeitório onde encontram-se reunidas as pessoas que moram no lar, funcionários e pessoa que administra o lar.)

### Acolhida

A (pessoa que administra o lar, diz:) *É com alegria e satisfação que recebemos N. em nosso meio. Seja bem-vinda, N. Que a cada dia você possa sentir-se mais e mais pertencente a este lar; que a cada dia cresçam e se fortifiquem os laços de amizade entre nós para que sejamos uma grande família.* (Dirigindo-se ao grupo, apresenta dados biográficos de N.) *N.N. é da família ....* (Abraços e palmas)

M (moradora da casa) *N., em nome das pessoas que moram nesta casa, eu te ofereço estas flores. Que elas simbolizem o início de uma nova vida de amizade, comunhão e solidariedade entre nós.* (Abraços e palmas)

F (funcionária da casa) *N., em nome dos funcionários e das funcionárias desta casa, eu te dou as boas vindas e te ofereço esta “campanha” como sinal da nossa disposição em te servir e te cuidar. Com esta campanha você pode nos chamar sempre que necessário.* (Abraços e palmas)

A (dirigindo-se aos familiares de N.) *vocês são bem-vindos/as aqui neste lar. Venham sempre nos visitar. Que nós possamos, juntamente com vocês, cuidar bem de N. para que ela sinta este lar como a extensão do lar de vocês.*

L (representante da comunidade eclesial de N.) *em nome da comunidade (nome da comunidade) queremos acompanhar N. em sua nova jornada, neste lar, assim como também nos colocar à disposição para apoiar a todos que aqui vivem. Assim, trago a vocês e, em especial, a N., a seguinte palavra bíblica: “As misericórdias do Senhor são a causa de não sermos consumidos porque as suas misericórdias não têm fim; renovam-se a cada manhã. Grande é a tua fidelidade.”* (Lamentações 3.22-23) *Diz Jesus: “O meu mandamento é este, que vos ameis uns aos outros, assim como vos amei”.* (João 15.12)

### Oração

L (Oremos) *Querido e amado Deus, tu que renovas a cada manhã as tuas misericórdias, nós te agradecemos por este lar e pelas pessoas que aqui recebem em amor a nossa querida N. Dá que os dias nesta casa sejam preenchidos pela tua presença amorosa e que a convivência entre os que aqui moram seja plena de comunhão e solidariedade. Abençoa as pessoas que administram e trabalham neste lar. Que elas encontrem neste seu serviço alegria e realização. Dá, Senhor, que este lar seja exemplo de uma família que se ama, se respeita, se cuida e busca o bem-estar e a felicidade de todos. Que a paz reine neste lar. Por teu filho Jesus Cristo que nos ensinou a amar. Amém.*

Canto (as pessoas do lar cantam para N.)

*“Se vens de longe, ou de bem perto, esta é tua casa e faremos festa de peito aberto. Deus nos conhece, somos seu povo. Vem te achegando, demos as mãos pra louvar de novo.”*<sup>1082</sup>

Refeição

A (convida todos para o chá)

#### **4.5 Exercício de aplicação do método de inculturação litúrgica à despedida de pessoas na iminência da morte**

##### 4.5.1 O caso

A pesquisa social realizada para o estudo do tema desta tese, a ritualização das passagens da vida, trouxe à tona o assunto da morte pela maioria das pessoas pesquisadas. Em dois dos relatos aparece o aspecto do acompanhamento a um familiar na iminência de morte. Uma das pessoas entrevistadas destacou, com bastante ênfase, a importância que teve o fato de ela ter permanecido ao lado do pai e da mãe nos seus últimos dias de vida.

A despedida na iminência da morte, dirige-se, mais especificamente, às pessoas que vivem em situação de doenças crônicas em estágios avançados ou, como diz Menezes, “pacientes diagnosticados como ‘fora de possibilidades terapêuticas’ (FPT), com prognóstico de morte próxima”<sup>1083</sup>. Diferentemente dos casos de mortes inesperadas, a situação da pessoa doente diagnosticada como “fora de possibilidades terapêuticas”, oferece a oportunidade de uma preparação para a morte, tanto por parte da pessoa doente quanto de seus familiares, assim como de um tempo de despedidas na família. É preciso levar em conta, porém, a dificuldade que as pessoas têm, em geral, de encarar situações de morte, de lidar com a morte e de falar sobre ela. Tenta-se adiar ao máximo o rompimento dos vínculos entre as pessoas que encontram-se diante da morte. Esta atitude diante da morte, a recusa da própria idéia da morte, de não querer abordá-la de forma consciente e tranqüila no dia de sua chegada são sinais característicos do pensamento da maior parte das pessoas do mundo contemporâneo

<sup>1082</sup> “Esta é tua casa”. In: KIRST, 2006, p.2.

<sup>1083</sup> MENEZES, Rachel Aisengart. **Em busca da boa morte: antropologia dos cuidados paliativos**. Rio de Janeiro: Garamond / Fiocruz, 2004. p. 15.

ocidental<sup>1084</sup>. Mas, falar sobre a morte é uma necessidade, pois ela faz parte da vida humana e ninguém pode evitá-la. Por isso, falar da morte é humanizá-la. Segundo Hennezel e Leloup, as pessoas, na verdade, sofrem porque são vítimas do silêncio sobre a morte, porque elas evitam acompanhar os momentos finais da vida de uma pessoa amada, pois não conseguem e não sabem como enfrentar sua própria angústia e perdem, assim, a oportunidade de entrar no espaço íntimo dos últimos instantes de suas pessoas queridas<sup>1085</sup>. Acompanhar as pessoas em sua morte é, antes de tudo, uma questão de humanidade e de solidariedade<sup>1086</sup>. Hennezel diz que as pessoas manifestam dois grandes medos antes de morrer e na hora da morte, o da dor física e o da solidão e do abandono<sup>1087</sup>.

De acordo com Menezes, a compreensão que existe sobre a morte e o sentido que se atribui ao processo de morrer estão relacionados ao momento histórico e ao contexto sócio-cultural. O morrer, além de um fato biológico, é um processo construído socialmente<sup>1088</sup>. De acordo com esta autora, no campo das ciências sociais, o final da vida e a morte constituem objeto de investigação desde o início do século XX, mas durante algumas décadas desse mesmo século há poucas referências sobre o tema; a partir dos anos de 1960, a morte ressurge mais sistematicamente como tema de estudos. Os pesquisadores começam a perceber uma mudança significativa nas práticas e representações da morte e do morrer, principalmente depois da Segunda Grande Guerra. Com a crescente institucionalização da doença, observa-se também um processo de ocultamento e exclusão social dos que estão morrendo. Esse processo é chamado pelos pensadores sociais de “morte moderna”, a qual eles qualificam como morte escamoteada, expulsa, banida e excluída da vida social<sup>1089</sup>.

O século XX assistiu a uma administração da morte na qual a medicina, com seus progressos técnicos, passou a ser responsável pela diminuição de algumas taxas de mortalidade – em especial a infantil neonatal – e pelo prolongamento da vida. Ao mesmo tempo, a própria medicina, com suas medidas de prevenção e de controle social da saúde e da doença, desempenha um papel fundamental no afastamento da morte das consciências individuais.<sup>1090</sup>

O emprego de tecnologia médica para o prolongamento da vida altera o processo do morrer e o próprio conceito de morte, diz Menezes. Segundo a autora, no modelo de “morte

<sup>1084</sup> HENNEZEL, Marie de; LELOUP, Jean-Yves. **A arte de morrer**: tradições religiosas e espiritualidade humanista diante da morte na atualidade. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 13.

<sup>1085</sup> HENNEZEL; LELOUP, 1999, p. 13.

<sup>1086</sup> HENNEZEL; LELOUP, 1999, p. 17.

<sup>1087</sup> HENNEZEL; LELOUP, 1999, p. 61.

<sup>1088</sup> MENEZES, 2004, p. 24.

<sup>1089</sup> MENEZES, 2004, p. 25. Conforme as indicações bibliográficas dessa autora, outros modelos de morte no ocidente, podem ser conferidos em: ARIÈS, Phillipe. **História da morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

<sup>1090</sup> MENEZES, 2004, p. 30.

moderna”, o doente está morrendo silenciado, não participa das decisões referentes à sua vida, doença e morte. “Não há escuta para a expressão dos seus sentimentos”.<sup>1091</sup> Constatase a ausência de um espaço para as emoções na rotina institucional do hospital, seja para o doente, para seus familiares, como também para os profissionais da saúde. Essa realidade é resultante de um modelo de medicina caracterizada pela fragmentação e objetificação da pessoa do paciente<sup>1092</sup>. A partir das críticas a esse modelo de medicina excessivamente racionalizada surgem, em diferentes partes do mundo, novas práticas de atendimento à pessoa doente em iminência da morte, as quais visam transformar a relação de poder entre doente, seus familiares e os profissionais da saúde. Essas novas práticas acentuam: cuidados paliativos, autonomia, participação e independência das pessoas doentes. Elas se fundamentam no discurso sobre o direito à “boa morte” ou morte com dignidade<sup>1093</sup>.

Falar sobre a morte, sobre os desejos da pessoa doente e da família, participar das decisões sobre a própria vida e morte, interagir com os profissionais da saúde são características desse modelo chamado de “morte contemporânea”<sup>1094</sup>. Rituais de despedida de pessoas na iminência da morte também se inserem nesse contexto de reflexão sobre a “boa morte”. Entre os próprios profissionais da área médica há propostas de rituais de despedida, os quais se caracterizam pelo aspecto psicológico. Wright e Nagy defendem que em situações de ameaça de perda, fazer as pazes consigo mesmo e com a família é uma tarefa fundamental. Questões pendentes, não resolvidas, comprometem o processo de cura nos relacionamentos<sup>1095</sup>. A perda e o luto são causas de doenças emocionais tais como depressão e ansiedade e até sintomas físicos. Neste sentido, Lisboa e Crepaldi falam da prevenção desses sintomas através do apoio aos familiares para que expressem seus sentimentos. Para essas autoras, o ritual de despedida constitui-se como um importante instrumento de apoio para os familiares quanto para a pessoa doente na iminência da morte<sup>1096</sup>. Ao desenvolver rituais de despedida em suas experiências clínicas, essas autoras concluíram que eles ajudam a diminuir

<sup>1091</sup> MENEZES, 2004, p. 34.

<sup>1092</sup> MENEZES, 2004, p. 36.

<sup>1093</sup> Conforme Menezes, “Na cultura do Individualismo, que valoriza a vida única e singularmente vivida, é criado o conceito de ‘boa morte’, como a escolhida e produzida por quem está morrendo. A divulgação mais ampla da ‘morte contemporânea’ objetiva a difusão do modelo da ‘boa morte’ e conta com uma extensa produção literária, em sua maior parte norte-americana. A produção não se restringe aos Estados Unidos, e diversos livros foram publicados na Inglaterra, França e Brasil.” MENEZES, 2004, p. 38.

<sup>1094</sup> MENEZES, 2004, p. 38ss.

<sup>1095</sup> WRIGHT, Lorraine M.; NAGY, Jane. Morte: o mais perturbador segredo familiar. In: IMBER-BLACK, Evan. **Os segredos na família e na terapia familiar**. Porto Alegre: Artes Médicas, 2002. p. 141.

<sup>1096</sup> LISBÔA, Márcia Lucrecia; CREPALDI, Maria Aparecida. **Ritual de despedida em familiares de pacientes com prognóstico reservado**. Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em: <<http://sites.ffclrp.usp.br/paideia/artigos/25/08.pdf>>. Acesso em: 05. dez. 2008.

a sensação de impotência e culpa, redefinem relacionamentos, marcam um momento muito especial da vida; auxilia na aceitação da morte e no processo de luto. O ritual faz com que a morte seja percebida e não ignorada<sup>1097</sup>. O ritual de despedida na iminência da morte se diferencia dos chamados rituais de luto pós-morte, especialmente porque ele, além dos familiares, também beneficia a pessoa que está diante da sua própria morte. Lisboa e Crepaldi explicam que, de acordo com a fala dos familiares entrevistados que participaram da experiência com tais rituais, a pessoa na iminência da morte parecia mais tranqüila e serena, sentindo-se amada e acompanhada pelos familiares nos seus momentos finais<sup>1098</sup>.

#### 4.5.2 Os passos metodológicos

##### Primeiro passo

##### a) Componentes culturais: valores, padrões e instituições

O acompanhamento e a despedida de pessoas na iminência da morte envolvem dois grupos principais, o da pessoa doente com seus familiares e o dos profissionais da saúde.

A partir do que foi destacado acima sobre a visão dos profissionais da saúde que defendem o modelo da “boa morte” e do que se observa sobre a necessidade das pessoas que vivem em situação de morte iminente, é possível extrair valores significativos como, dignidade humana, respeito, autonomia, direito, solidariedade, verdade, cuidado, espiritualidade, amor, esperança. Tais valores podem ser apreendidos tanto das falas de pessoas do grupo entrevistado que se depararam com a morte de um familiar, quanto da reflexão de profissionais da saúde que estudam e acompanham pessoas doentes na iminência da morte e que defendem o modelo assinalado acima como “morte contemporânea” ou “boa morte”. Solidariedade, amor e dignidade humana, por exemplo, estão presentes na fala de Henrique, conforme entrevista da pesquisa social, quando ele relata sobre o tempo que conviveu com o pai doente em estado terminal. Henrique conta que seu pai, aos 97 anos, teve um AVC, ficando um tempo no hospital e, mais tarde, num lar de idosos, até a sua morte. Nesse tempo, Henrique o visitava diariamente e conversava com ele, mesmo que o pai não pudesse responder. Aos poucos, Henrique foi aprendendo a reconhecer os sinais que o velho pai dava mediante expressões corporais. Henrique avalia essa convivência com o pai como um tempo de despedida, uma época muito rica, de aprendizado, pelo simples fato de estar ali

---

<sup>1097</sup> LISBÔA; CREPALDI, 2008.

<sup>1098</sup> LISBÔA; CREPALDI, 2008.

presente e tentando se comunicar com o pai de alguma forma e de compreendê-lo. Henrique diz que, por uma graça muito especial, o pai faleceu quando ele estava junto. Ele expressa isso da seguinte maneira: “se ele queria alguém que tivesse com ele nesse momento era o filho dele, né!”<sup>1099</sup> Lisboa e Crepaldi, a partir de suas experiências em acompanhar pessoas na iminência da morte e seus familiares, falam da importância da comunicação não-verbal entre as pessoas doentes e seus familiares (gestos, toques, olhares, afagar das mãos)<sup>1100</sup>. Na experiência de Henrique com seu pai à beira da morte, a presença do filho, as suas falas, a escuta ao pai, os gestos e as expressões faciais foram os rituais de despedida que transformaram essa morte num tempo significativo de vida. Esses rituais certamente ficarão gravados na memória de Henrique como um tempo de boa convivência com o pai, mesmo em situação de sofrimento e de morte. Segundo Henrique, algo parecido também ocorre com sua mãe. Um tempo depois da morte do pai, sua mãe adoece, fica hospitalizada durante um período e retorna para casa com o diagnóstico médico de pouco tempo de vida. Em casa, os filhos acompanham-na em revezamento. Henrique conta que no dia de sua morte ele estava de plantão. Dormia ao seu lado, numa poltrona, atendia-a quando solicitava. Numa determinada hora, ele ouviu um soluço e percebeu que ela estava falecendo. Henrique diz que se sente grato e abençoado por estar junto com seu pai e sua mãe no “momento de passagem” dos dois<sup>1101</sup>.

Dignidade humana, solidariedade e amor, no acompanhamento e despedida de pessoas na iminência da morte, são valores que, de igual modo, podem ser encontrados na prática daqueles profissionais de saúde que defendem uma medicina de cuidados paliativos cujo objetivo é assistir a pessoa doente até os seus últimos momentos de vida, minimizando o seu sofrimento e o de seus familiares. Nesse tipo de medicina também se identificam valores como verdade, direito e autonomia, pois a pessoa que está na iminência da morte e os familiares que a acompanham participam do processo da morte; a elas é dado o direito à verdade sobre as reais condições da vida da pessoa doente. Como se refere Menezes, a comunicação entre pacientes e profissionais de saúde deve ser franca: “o tratamento deve ser discutido, em suas várias etapas, entre enfermos, seus familiares e o médico responsável”<sup>1102</sup>. Esse tipo de atitude diante da morte revela uma profunda responsabilidade para com a realidade da própria vida, pois esse tipo de medicina inclui a aceitação dos limites humanos e

---

<sup>1099</sup> Henrique, 254.

<sup>1100</sup> LISBÔA; CREPALDI, 2008.

<sup>1101</sup> Henrique, 292-294.

<sup>1102</sup> MENEZES, 2004, p. 37.

a finitude da vida. Os valores que sustentam esse tipo de atitude diante da doença e da morte se contrapõem aos do modelo de “morte moderna” que prioriza a cura indeterminadamente através da aplicação de recursos tecnológicos. A prática desse tipo de medicina tem como consequência o abandono e a solidão do doente e o silêncio diante da morte<sup>1103</sup>. Nesse tipo de morte, doentes e visitantes permanecem calados, não sabendo se comportar ou se comunicar. Tal modelo de medicina, na verdade, leva os profissionais da saúde a ignorarem a real condição humana que é a sua finitude, a morte. A morte, para médicos e hospitais, torna-se fracasso. Por isso, ela deve perder sua importância central e ser banida da comunidade dos vivos. Isto não significa que esses profissionais sejam insensíveis ao sofrimento e à morte. A vida desses profissionais, segundo Menezes, revela uma angústia inconsciente face ao evento da morte<sup>1104</sup>.

Padrões culturais que se sobressaem nesse tipo de passagem são as visitas dos familiares, o acompanhamento incessante ao doente, seja de um familiar ou de outra pessoa, as visitas do médico, o acompanhamento diário das/os enfermeiras/os, as formas comunicativas com a pessoa doente, sejam elas verbais ou não-verbais (tocar a cabeça, tomar pelas mãos, as perguntas diárias sobre o bem-estar da pessoa, se quer deitar, cobrir-se, sentar, andar, etc.), ler para a pessoa, trazer notícias de familiares ou ainda a presença silenciosa ou vigília. O momento último da despedida é especialmente marcado por gestos como, por exemplo, o olhar, o aperto de mãos e a atenção vigilante a qualquer sinal de necessidade. O ambiente das pessoas em iminência da morte, seja o quarto de um hospital ou de uma casa, é caracterizado pelo silêncio, pelas conversas de baixo tom. Tal como o relato da experiência de Henrique no acompanhamento ao seu pai e depois à sua mãe, é comum ouvir relatos de pessoas que permanecem ao lado da cama das pessoas doentes seja em casa ou no hospital, fazendo plantão ou vigília. As pessoas permanecem ali atentas a qualquer necessidade que a pessoa doente manifeste: dar água, secar o suor, por exemplo. São gestos de solidariedade e cuidado à pessoa na iminência de sua morte e, ao mesmo tempo, são formas de despedida. Muitas vezes essa vigília ocorre em silêncio e em profunda solidão do lado de fora da porta da UTI.

Hennezel descreve que na proximidade da morte, “à vida de um doente é verdadeiramente pontuada por ritos: do levantar, do deitar, da higiene pessoal, das refeições,

---

<sup>1103</sup> MENEZES, 2004, p. 35-37.

<sup>1104</sup> MENEZES, 2004, p. 35.

etc.”<sup>1105</sup>. Sendo a espiritualidade um valor importante na vida de pessoas na iminência da morte e das pessoas que as acompanham, esta se expressa, em casos em que predomina a religiosidade cristã, nos gestos rituais de oração, nas leituras bíblicas, na prática da ceia da comunhão, a extrema unção. Cabe assinalar que a espiritualidade não se limita às práticas religiosas tradicionalmente conhecidas. Como diz Leloup, a espiritualidade independe da experiência religiosa. Ela constitui a própria essência do ser humano<sup>1106</sup>. A espiritualidade está ligada à busca pela verdade mais profunda do ser humano, por isso, ela se relaciona ao sagrado, à transcendência, a algo que aponta para além de si mesmo. “A espiritualidade é ‘dar um passo a mais’ na aceitação da minha fadiga, na aceitação dos meus limites, limites da minha inteligência, de minha incompreensão diante do sofrimento.”<sup>1107</sup> Neste sentido, a pessoa na iminência da morte não deve ser considerada simplesmente um corpo doente, mas uma pessoa “com sua história, seu eixo interior íntimo e, sobretudo, seu mistério”<sup>1108</sup>.

Entre as instituições culturais ligadas à vida de pessoas em iminência da morte podem ser destacados os horários de visitas regulamentados pelos hospitais, o costume de fazer visitas a pessoas doentes nos hospitais ou nas casas, as conversas com os profissionais de saúde sobre a situação do ou da paciente, horários e rotina hospitalares (dormir, acordar, levantar, tomar remédios, alimentar-se, fazer exames), eventualmente, uma capela dentro do hospital ou um local com uma imagem sagrada, objetos sacros do tipo rosários, terços, cruz, ou outro elemento de espiritualidade, um livro de leituras preferidas, uma música, a Bíblia, um devocionário, um livro de orações, folhetos com mensagens, ritos religiosos específicos para o acompanhamento de doentes (ceia eucarística, unção de enfermos) e, principalmente, o costume popular da vigília ou do plantão ao lado da pessoa doente.

#### b) Ritos de separação, transição e agregação

No estudo dos ritos de passagem ligados à morte, Van Gennep apenas fala dos ritos funerários, acentuando os ritos de separação, de margem e de agregação e destacando os ritos que agregam ao mundo dos mortos como sendo os mais elaborados e aos que se atribui maior importância<sup>1109</sup>.

Em se tratando de um rito de despedida na iminência da morte, a separação constitui-se, predominantemente, o foco de centralidade do rito, sendo ela o elemento de elaboração

<sup>1105</sup> HENNEZEL; LELOUP, 1999, p. 122.

<sup>1106</sup> HENNEZEL; LELOUP, 1999, p. 23.

<sup>1107</sup> HENNEZEL; LELOUP, 1999, p. 24.

<sup>1108</sup> HENNEZEL; LELOUP, 1999, p. 25.

<sup>1109</sup> Conferir acima, no primeiro capítulo, o item 1.3.7.

mais importante. De certa forma, o rito de despedida na iminência da morte pode ser considerado uma parte do rito de separação que, normalmente, inicia com a morte. A grande diferença, no entanto, é que um rito de despedida na iminência da morte inclui a pessoa moribunda como participante ativo do rito de separação. O rito de despedida na iminência da morte é, neste sentido, um rito inclusivo. Às vezes, a despedida se caracteriza pelo simples “estar junto”, acompanhando e cuidando da pessoa doente. Mas, é importante considerar a necessidade de as pessoas também estabelecerem a comunicação verbal, pois há situações em que a despedida final depende de reatar laços rompidos, pedir perdão, expor preocupações quanto ao futuro da família, fazer recomendações, etc. Há casos em que a despedida ainda inclui a liberação ou autorização para partir, como se a pessoa esperasse dos seus familiares um consentimento com a sua morte, para que ela possa morrer em paz. Isto pode ser um sinal da aceitação da morte. Uma questão relevante para muitas pessoas e parte dos rituais de separação é o pedido quanto à forma de realização do funeral. A entrega de algum objeto da pessoa na iminência de sua morte a algum familiar, em especial, ou a mais familiares também se caracteriza como despedida e rito de separação.

### Segundo passo

a) Diálogo do Evangelho com a cultura na despedida de pessoas na iminência da morte

Enfrentar a morte própria e a do outro traz sofrimento e angústia ao ser humano. A Bíblia não ignora esta realidade. Ela fala do sofrimento que se expressa na tristeza das viúvas e dos órfãos, no luto, no choro, no lamento<sup>1110</sup>. A Bíblia trata a morte como realidade humana, como algo de que ninguém está isento. Ela é parte da natureza e da condição humana. Conforme atesta 1 Timóteo 6.16, Deus é o único que possui imortalidade. A morte e a finitude, neste sentido, “indicam a diferença básica entre o Criador e o criado”<sup>1111</sup>. Ao mesmo tempo em que esta diferença aponta para a causa da angústia do ser humano, a sua finitude, ela também diz à criatura que o seu criador é maior do que a realidade criatural, ele é maior do que a morte. E a verdade de que a morte não é a última realidade é demonstrada por Deus através da morte e ressurreição de Jesus Cristo. A vitória de Jesus sobre a morte, a fé na ressurreição e a esperança de uma nova vida<sup>1112</sup> constituem a grande mensagem do Evangelho

<sup>1110</sup> Tiago 1.27; 1 Tessalonicenses 4.13; Lucas 7.13; João 11.31,33; 20.11; Marcos 5.8 par. Mateus 2.18.

<sup>1111</sup> SCHWARZ, Hans. Escatologia. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Eds.). **Dogmática cristã**, v. 2. São Leopoldo: Sinodal / IEPG, 1995. p. 563.

<sup>1112</sup> 1 Coríntios 15.

e são motivos de consolo para o ser humano. Apesar disso, a morte não deixa de provocar dor e sofrimento humano; ela continua sendo uma causa de angústia.

Por isso, a Bíblia, sobretudo o Novo Testamento, mostra um Deus que não apenas supera a morte, mas se envolve totalmente com o sofrimento humano. Jesus se depara com o sofrimento do outro e com o seu próprio. Ele sofre com a dor dos outros e também com a sua própria dor<sup>1113</sup>. Antes de sua entrega na cruz, Jesus ora a Deus em sua agonia e chega a pedir “passa de mim este cálice”<sup>1114</sup>. Deus não tira Jesus da cruz, mas deixa ele ser inteiramente humano e participar plenamente da condição humana. Jesus até mesmo sente-se abandonado na cruz<sup>1115</sup>. Ele sofre, exatamente como todo ser humano, e morre. A ressurreição anunciada por ele abre as portas para a esperança de uma vida além da morte, contudo, a fé na ressurreição não elimina a morte da experiência humana. Deus não tira a morte, a dor, o sofrimento porque estas são realidades da vida humana, mas através da cruz de Jesus, da experiência com o sofrimento do próprio filho, Deus dá mostras de que se importa profundamente com o sofrimento humano e dá forças e ânimo para suportá-lo, assim como expressa Paulo em 2Coríntios 4.7ss.: “Em tudo somos atribulados, porém, não angustiados, perplexos, porém, não desanimados; perseguidos, porém, não desamparados; abatidos, porém, não destruídos; levando sempre no corpo o morrer de Jesus para que a sua vida se manifeste em nosso corpo.”

Muitas são as imagens da fé bíblica que expressam a ação de Deus como aquele que está presente nas tribulações, oferecendo consolo e apoio e impedindo que o ser humano seja destruído em suas dificuldades. Esse Deus, como diz Isaías 25.4, é “a fortaleza do necessitado na sua angústia; refúgio contra a tempestade, e sombra contra o calor; (...)” e, conforme Isaías 40,11, Deus é como um pastor que em seus braços recolhe os carneirinhos e os carrega em seu seio.

Esse Deus que a Bíblia apresenta como alguém que ama, sofre junto e não abandona é a sustentação na hora da despedida final, a esperança de que a morte não dá a palavra final. A fé nesse Deus dá a certeza de que, mesmo morrendo, a pessoa continua nas mãos de Deus. Para a comunidade cristã, o batismo é a representação dessa fé na vida de cada crente, o

---

<sup>1113</sup> Um exemplo é João 11.1-3, 28-36.

<sup>1114</sup> Lucas 22.42-44.

<sup>1115</sup> Mateus 15.34.

atestado da afiliação divina que jamais é tirado, nem pela morte<sup>1116</sup>. Portanto, acompanhar a pessoa na hora da sua morte, cuidar, oferecer a ela as condições de uma morte digna, não abandoná-la em seu sofrimento e angústia, são tarefas da comunidade cristã, são um testemunho de fé no Deus que está ao lado dos seus filhos e filhas na vida e na morte. Quando a comunidade cristã acompanha a pessoa na iminência da morte e a sua família, ajuda essas pessoas a se despedirem; e quando a comunidade cristã diz que se Deus se importa com o seu sofrimento, ela, ao mesmo tempo, denuncia aquelas atitudes que visam excluir a morte da vida social, deixá-la de lado, escamoteá-la, como se ela não fosse parte da vida humana.

#### b) Processo de equivalência dinâmica

Da igreja cristã das origens destaca-se a prática ritual do acompanhamento aos doentes, conforme relata o texto de Tiago 5.14-16, que inclui a visita ao doente e utiliza elementos litúrgicos como a oração, a confissão de pecados, a imposição das mãos e a unção com óleo<sup>1117</sup>. O acento desse rito, em sua origem, é a restauração da saúde física e espiritual. Gradualmente, esse rito sofre variações. Na prática da igreja medieval, mais precisamente durante o século 15, o rito não está mais direcionado à unção da pessoa doente, mas transforma-se em extrema unção ou preparação para a morte<sup>1118</sup>, sendo ministrada, portanto, somente às pessoas moribundas e acompanhada da comunhão ou viático<sup>1119</sup>. O viático, possivelmente, tem sua origem na ceia eucarística para ausentes praticada pela Igreja Antiga<sup>1120</sup>, originalmente destinada aos enfermos e encarcerados<sup>1121</sup>, impossibilitados de participarem da reunião comunitária. A comunhão sob a forma de viático aparece nos primeiros rituais litúrgicos como sendo a “provisão indispensável para a viagem”<sup>1122</sup> ou “alimento espiritual necessário na passagem desta para a outra vida”<sup>1123</sup>. Através do viático, a Igreja “propõe ao moribundo celebrar a morte como passagem para o Pai. Quer que ele faça de sua morte uma ‘Páscoa’ ”<sup>1124</sup>. Uma descrição do viático encontrada no Sacramentário

<sup>1116</sup> “Porque eu estou bem certo de que nem morte, nem vida, nem anjos, nem principados, nem cousas do presente, nem do porvir, nem poderes, nem altura, nem profundidade, nem qualquer outra criatura poderá separar-nos do amor de Deus, que está em Cristo Jesus nosso Senhor.” (Romanos 8. 38-39).

<sup>1117</sup> Ver estudo do assunto no capítulo três, de acordo com o item 3.3.5.

<sup>1118</sup> TUCKER, Karen B. Westerfield. Liturgical Ministry to the Sick. In: BRADSHAW, 2002, p. 437.

<sup>1119</sup> WHITE, 1997, p. 211-212.

<sup>1120</sup> GEORG, Sissi, 2006, p. 95.

<sup>1121</sup> WHITE, 1997, p. 214.

<sup>1122</sup> SICARD, D. A morte do cristão. In: MARTIMORT, A.G. (Org.). **A igreja em oração**: introdução à liturgia: os sacramentos, v. 3. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 194.

<sup>1123</sup> “ (...) *the necessary spiritual sustenance for the journey from this life to the next*”. Cf. BRADSHAW, Paul. Viaticum. In: BRADSHAW, 2002, p. 471.

<sup>1124</sup> SICARD, 1991, p. 193.

gelasiano do século VIII, que reproduz um ordo romano da morte, consta os seguintes elementos litúrgicos: leitura do evangelho de João a respeito da paixão do Senhor, Salmo 41, antífona, ladainha, oração sacerdotal de recomendação da alma e comunhão no corpo e sangue de Cristo<sup>1125</sup>. Como observa Sicard, essa liturgia é estruturada de acordo com a liturgia da palavra e a liturgia da ceia. De um lado está a leitura do evangelho, de outro, o viático (ceia) e, interligando essas duas partes, um salmo penitencial. “Trata-se, pois, de uma celebração da Páscoa”<sup>1126</sup>.

Na tradição do ordo romano 49, a liturgia inicia com o viático e segue com a leitura do evangelho da paixão de Cristo até o momento em que o doente morre<sup>1127</sup>.

Como se pode observar, tanto o rito de unção dos enfermos quanto o viático são compostos por elementos básicos do culto cristão: leitura bíblica, oração, confissão de pecados, cantos, salmos, ceia, bênção com imposição das mãos e unção com óleo. Além desses elementos que estão presentes nos tradicionais ritos litúrgicos ligados ao acompanhamento de pessoas doentes e à preparação para a morte, do ordo do culto cristão ainda há elementos significativos para uma liturgia de despedida de pessoas na iminência da morte como a saudação formal, o credo, cantos ou hinos.

A saudação formal é um elemento do culto cristão muito importante. Assim como no culto, a saudação expressa que o evento que está acontecendo, independentemente do lugar (casa, hospital), é realizado em nome e na presença de Deus. E mais, num rito de despedida a pessoas na iminência da morte, a saudação formal, ao evocar a presença de Deus da mesma forma que no culto dominical da comunidade, lembra às pessoas presentes a sua íntima relação com a comunidade cristã e vice versa; ela lembra o seu pertencimento à família de Deus. O credo ou confissão de fé é parte do culto dominical, mas tem sua origem no batismo. Portanto, proferir esta confissão num rito de despedida a pessoas na iminência da morte é confirmar a adesão ao Senhor realizada no dia do batismo e lembrar as afirmações fundamentais da fé que servem de sustento no sofrimento, na dor, na morte. Cantos ou hinos expressam não só os valores da fé, mas atingem o coração e envolve todo o corpo. Num rito de despedida a pessoas na iminência da morte, o canto se torna um elemento de grande valor, pois dependendo do estado em que a pessoa doente se encontra, se ela pode ou não se

---

<sup>1125</sup> SICARD, 1991, p. 194.

<sup>1126</sup> SICARD, 1991, p. 195.

<sup>1127</sup> SICARD, 1991, p. 195.

comunicar verbalmente, ouvir bem ou enxergar, a música pode alcançá-la de muitas outras formas. Buyst está convicta de que

o canto é capaz de derreter dentro de nós as atitudes negativas: a raiva, o rancor, o desespero, a tristeza ... Ele faz brotar em nós alegria, confiança, perdão, bem-querer ... O canto é capaz de quebrar nosso orgulho diante de Deus, nossa resistência e nosso fechamento; ele pode abrir como que o fundo de nossa alma, para que possamos pressentir algo do insondável mistério do Amor de Deus.<sup>1128</sup>

Além dos elementos já assinalados, cabe lembrar a importância do silêncio, dos gestos e dos símbolos. O silêncio é um elemento significativo do culto e pode tornar-se fundamental em ritos de despedida a pessoas na iminência da morte. Palavras nem sempre exprimem o insondável mistério de Deus ou, até mesmo, a realidade inexplicável do ser humano. O silêncio é uma atitude de oração, de meditação na palavra de Deus, de escuta do outro, de contemplação e também pode expressar uma atitude de respeito pelo outro, por sua dor. O silêncio é espera, é atenção, é comunhão<sup>1129</sup>. Em silêncio, de mãos dadas com a pessoa que sofre, é possível entrar em contato com ela, com a sua paixão e partilhar sentimentos profundos.

Gestos e símbolos pertencem à liturgia e à linguagem comunicativa do ser humano. “Simbolizar é ser capaz de expressar e perceber um sentido para além do valor funcional, técnico ou comercial de um objeto, de um gesto (...). Simbolizar é ser capaz de sintonizar com uma realidade invisível, por meio de um objeto ou um gesto visível, palpável...”<sup>1130</sup>. Na liturgia, as ações, os gestos, os símbolos apontam para uma outra realidade, a transcendente. Uma vela acesa, por exemplo, evoca a fé no Cristo vivo e ressuscitado, a água do batismo lembra, entre outros, o renascimento, pela morte e ressurreição diárias em Cristo. Enfim, tudo na liturgia, gestos, objetos, símbolos, refere-se à realidade de Cristo e o seu reino e estão carregados com o espírito do ressuscitado<sup>1131</sup>.

### c) Processo de assimilação criativa

Na cultura dessa passagem, de despedida a pessoas na iminência da morte, sobressaem aspectos tais como a visita a pessoas doentes, presença constante da família ao lado da pessoa doente, cuidando como uma vigília ou plantão, gestos de despedida (toque, dar

<sup>1128</sup> BUYST, Ione. **Celebração do domingo**: ao redor da palavra de Deus. 8.ed. Petrópolis: Vozes, 1999. (Equipe de liturgia, 5). p. 83.

<sup>1129</sup> BUYST, 1999, p. 85.

<sup>1130</sup> BUYST, 1999, p. 91.

<sup>1131</sup> BUYST, 1999, p. 91-92.

as mãos, olhar, cuidar), eventualmente, troca de palavras entre doentes familiares, um pedido de perdão, resolver relacionamentos rompidos, uso de objetos simbólicos (livros de orações ou meditação, hinos – leitura de um hino significativo para a pessoa, um poema, um terço ou objetos semelhantes, oração do Pai-nosso), ações do tipo “chamar algum parente que vive distante para se despedir”. Esses elementos que, em geral, marcam a despedida de pessoas em situação de morte iminente estão carregados de valores compatíveis com o evangelho de Jesus Cristo e, de acordo com o que foi levantado no item anterior sobre a tradição litúrgica da igreja, eles são expressões adequadas de uma liturgia cristã que visa marcar a despedida de uma pessoa na iminência da morte.

Os rituais de despedidas em casos de morte iminente desenvolvidos por profissionais da saúde, sobretudo da área da psicologia, também são ricas fontes de assimilação criativa para os ritos de passagem da liturgia cristã. Por exemplo, na experiência desenvolvida por esses profissionais se destaca a preparação psicológica<sup>1132</sup> dos pacientes em estado terminal, assim como dos seus familiares sobre a necessidade e o desejo de realizar a despedida assim como de orientação em como realizá-lo e o acompanhamento dos profissionais. Para uma liturgia de despedida à pessoa na iminência da morte, essa preparação é um aspecto de grande relevância. É fundamental estabelecer uma conversa prévia da pessoa que coordena o rito com ambas as partes, familiares e doentes em estado terminal, sobre o desejo de realizar um rito de despedida e sobre os aspectos a serem abordados no rito. Essa conversa deve estar inserida no contexto de uma visita pastoral e pode ser determinante para a elaboração do próprio rito de despedida. Tal conversa, inclusive, pode oferecer elementos para serem inseridos no rito, por exemplo, um hino ou uma música relevante para as pessoas envolvidas, um texto bíblico ou um poema, um símbolo, uma palavra ou um gesto especiais. Essa conversa, a exemplo do que fazem os profissionais da saúde da medicina paliativa, busca estimular os membros da família e os pacientes a estabelecerem um diálogo sincero, maduro e, se necessário, resolverem questões pendentes e cruciais; nessa conversa também é importante orientar sobre as possíveis questões a incluir num tal ritual.

Terceiro passo: considerações litúrgicas sobre o rito de despedida a pessoas na iminência da morte

---

<sup>1132</sup> “O processo de despedida da família diante de um paciente que está morrendo é um momento solene, apesar da simplicidade com que o mesmo pode ocorrer. Requer preparo emocional, uma disponibilidade, em algum nível, para aceitar a morte e o desapego. Uma das metas do trabalho com famílias que possuem um doente com prognóstico reservado deve ser ajudá-los a ficarem próximos, enquanto preparam-se para a separação, e estimulá-los a se comunicarem com seus parentes que estão morrendo.” LISBÔA; CREPALDI, 2008.

a) Função do rito

Ajudar familiares e pessoa doente em estado terminal a enfrentar a realidade da iminência da morte e a separação mediante um rito litúrgico de despedida.

b) Grupo envolvido no rito

O grupo principal é o da família com a pessoa em estado de morte iminente. Cabe, no entanto, perguntar quais outras pessoas a família e a pessoa doente desejam convidar (quando realizado no hospital, eventualmente, algum profissional da saúde que acompanha de perto o/a paciente). A comunidade cristã se faz presente através do seu pastor/a ou pessoa incumbida e preparada para esta tarefa.

c) Local do rito

O local é determinado pelo lugar onde a pessoa doente se encontra, em casa, no quarto de um hospital ou de um lar de idosos. O/a pastor/a vai ao encontro da pessoa onde ela estiver.

d) Tempo e duração do rito

Considerando a situação da pessoa doente, o rito não deve ter longa duração. O momento em que tal rito acontece é determinado pelas condições em que vive uma pessoa em estado terminal. Há casos em que a família solicita ao pastor/a acompanhamento pastoral, às vezes, atendendo a um pedido da pessoa doente. Mas, o/a pastor/a também pode estimular a família a realizar tal evento. Neste caso, supõe-se que o/a pastor/a acompanhe as pessoas doentes de sua comunidade, estejam elas em casa ou no hospital, conheça o estado de saúde delas, com base nos dados apresentados pelos médicos, e saiba da importância de um rito de despedida para os casos de morte iminente. Em todo caso, é necessário conhecer e acompanhar os membros de uma comunidade que estão doentes e, em casos de situação de morte iminente, ter sensibilidade pastoral para sentir o momento adequado para oferecer à família e às pessoas doentes um rito de despedida diante da proximidade da morte.

e) Símbolos

A partir das visitas e conversa prévia com a família e, sempre que possível, com a pessoa doente, a pessoa que coordena o rito observa se há algum objeto simbólico significativo para as pessoas envolvidas, doente e família, que pode ser incluído no roteiro litúrgico. A utilização de qualquer símbolo ritual litúrgico deve levar em conta a familiaridade

das pessoas com o símbolo escolhido, ou seja, o símbolo deve fazer parte da espiritualidade das pessoas, seja no nível pessoal ou comunitário.

Na liturgia, descrita em seguida, incluem-se a unção com óleo e a imposição das mãos e se utiliza o círio pascal, lembrando o batismo e em alusão ao Cristo ressuscitado.

f) Roteiro litúrgico

- O ambiente

O rito, descrito em seguida, transcorre na casa da família da pessoa doente (mas ele também é adequado a um quarto de hospital ou de um lar de idosos). Se a pessoa está acamada e não pode se levantar, o evento ocorre no quarto. Cadeiras são colocadas de modo que a pessoa enferma seja incluída na roda. Se a pessoa está em condições de sentar, o rito ocorre na sala e a pessoa deve sentir-se bem aconchegada num sofá. O ambiente é arrumado com simplicidade. Numa mesinha, um pequeno vaso com flores ao lado da Bíblia aberta e um recipiente com óleo. Ao lado da mesinha, num suporte especial, ou sobre uma mesinha mais elevada, encontra-se o círio pascal aceso.

- O decorrer do rito

O rito é conduzido, do início ao fim pelo pastor ou pastora, que convida previamente pessoas da família a fazerem as leituras bíblicas e a proferir uma oração. Inicia-se com a saudação apostólica, oração, leitura de um salmo com antífona e leitura bíblica, meditação breve e um hino escolhido previamente pela pessoa doente. Segue um momento de partilha da palavra entre demais familiares e pessoa doente. É importante que a pessoa que coordena o rito converse antecipadamente com as pessoas envolvidas sobre a importância de se incluir no rito este momento de partilha da palavra entre os familiares. Após a conversa entre os familiares, L convida alguém da família para proferir uma oração. O rito prossegue mediante uma unção com óleo e a imposição de mãos sobre a pessoa doente. Em seguida, a pessoa enferma é convidada a recitar o lema de sua confirmação ou, em caso de impossibilidade desta, alguém da família o faz por ela. Trata-se de um lema bíblico que, conforme o costume da IECLB, cada pessoa recebe no culto do dia de sua confirmação. Este, por sua vez, costuma ser memorizado e lembrado em diversas situações da vida, como uma confissão de fé. Esse versículo consta no documento intitulado “Lembrança da Confirmação”. O rito é concluído com a bênção final para toda a família.

g) Observações

Na liturgia abaixo, considera-se que a pessoa enferma está consciente; que ela e sua família concordam em abrir um momento na liturgia para troca de palavras; que o/a pastor/a conversou previamente com a família e a pessoa enferma sobre o ato litúrgico; que a pessoa enferma escolheu um hino para ser cantado durante o ato litúrgico.

#### 4.5.3 O rito litúrgico, passo a passo

Saudação apostólica

*L A graça de nosso Senhor Jesus Cristo, o amor de Deus e a comunhão do Espírito sejam com todos e todas nesta casa.*

*C E também com você*

Oração

*L Deus de amor, tu que és consolo nas tribulações, vem estar conosco nesta hora difícil de dor. Tira o peso da tristeza dos nossos corações e preenche-nos com o teu Santo Espírito de renovação, de paz e de esperança. Senhor, nós te pedimos, dá-nos coragem para enfrentar o que não podemos evitar e fortalece em nós a confiança de que tu estás sempre conosco, desde o amanhecer até o anoitecer, desde o nosso nascer até o nosso morrer. Por Jesus Cristo, que contigo e com o Espírito Santo, vive e reina, de eternidade a eternidade.*

*C Amém*

*Salmo 91*

(proferido por alguém da família)

*C Canto*

*/: Senhor, tu tens sido o nosso refúgio de geração em geração, antes que os montes nascessem e se formassem a terra e mundo, de eternidade em eternidade, tu és Deus.:/*

Leitura bíblica

*João 14.1-6*

Meditação

Hino (escolhido previamente pela pessoa enferma)

Momento para a família

*L Nossas vidas são marcadas pelo tempo da presença, entre nós, de pessoas que amamos. Mas também pelo tempo da ausência saudosa delas. Sabemos que para Deus nós pertencemos à sua grande família e essa nunca se desfaz nem pela separação da morte. Sabemos que as separações que enfrentamos em nossa vida aqui neste mundo são necessárias, mas cremos que elas não são eternas. Enquanto estamos juntos aqui neste mundo Deus nos concede ricas oportunidades de trocarmos palavras, de nos aproximar, de dizer o quanto cada um/a é importante. Hoje, Deus nos presenteia com um desses momentos e oportuniza a esta família de N., a dizer uma palavra um ao outro ou de se manifestar com algum gesto de amor, de carinho, de paz. Vamos receber de Deus este momento de graça que nos é dado e, com humildade, façamos uso dele de acordo com o desejo do nosso coração.*  
(Tempo para o ato)

#### Oração

*F (um/a familiar) Deus, tu és a ponte de contato, de união, de amor entre nós. Quer nos relacionamentos diários, na presença um do outro, quer na ausência de alguém, tu nos manténs unidos/as como uma família, como pessoas que jamais se desligam, como pessoas que jamais deixam de se amar. Nós te agradecemos pelas experiências que nos proporcionaste até o dia de hoje como família, como amigos, como vizinhos, como comunidade. Tu sempre estiveste conosco nas dificuldades, nos sofrimentos, mas também nas alegrias e realizações. Por isso, Senhor, confiamos que neste momento de angústia, medo e insegurança pelo que nos há de vir, tu estás conosco e não nos abandonas. Quer na vida, quer na morte, tu és nosso amparo, nossa luz e nossa salvação. Nós te pedimos, ó Deus, ao chegar a hora de nos defrontarmos com a realidade da despedida final do nosso irmão/ã (pai, mãe, avô, avó, tio, tia), sustenta-nos com a tua mão protetora. Entregamos este momento a ti. Não nos deixes a sós, não nos abandones. No momento em que N. separar-se de nós, receba-o em seus braços amorosos; conduze-a/o à sua nova morada em paz e serenidade. Tudo isto te pedimos, por teu filho Jesus Cristo, que suportou as dores da cruz, venceu a morte e conquistou a vida eterna e a nossa salvação.*

*C Amém.*

Unção e imposição de mãos

*L (Com o óleo, faz o sinal da cruz na testa da pessoa enferma, dizendo:)*

*Não temas, porque eu te remi; chamei-te pelo teu nome, tu és meu.*

(Impondo as mãos sobre a cabeça, L continua dizendo) *Quando passares pelas águas eu serei contigo; quando pelos rios, eles não te submergirão; quando passares pelo fogo, não te queimarás, nem a chama arderá em ti. Porque eu sou o Senhor teu Deus, o santo de Israel, o teu salvador.* (Isaías 43.1-3a)

#### Lema da Confirmação

(Neste momento, caso a pessoa enferma possa falar, é convidada a recitar o versículo de sua confirmação. Se a própria pessoa não puder fazê-lo, um/a familiar o recita por ela.)

#### Bênção

L (a família se põe ao lado da pessoa doente e L abençoa a pessoa doente e os familiares)

*O Senhor te abençoe e te guarde; o Senhor faça resplandecer o seu rosto sobre ti e tenha misericórdia de ti; o Senhor levante o seu rosto sobre ti e te dê a paz.*

#### C. Amém

### 4.6 Considerações finais

A definição e a descrição de um método para a ritualização das passagens da vida, neste capítulo, tiveram como ponto de partida a reflexão sobre a inculturação litúrgica e os métodos que Chupungco denomina de assimilação criativa e equivalência dinâmica. O estudo deste assunto retoma o que já se havia constatado no capítulo anterior sobre a importante relação entre liturgia e cultura estabelecida na prática litúrgica da igreja dos primórdios. Através da liturgia, a igreja cristã dos primórdios dá um exemplo de vivência do evangelho encarnado na vida e história dos povos. Foi visto que da prática litúrgica das origens surge o que na atualidade das igrejas é expresso pelo termo “inculturação litúrgica”, referindo-se ao processo pelo qual o culto de uma igreja local se insere na estrutura da cultura, integrando, mediante a crítica doutrinária, pensamentos, linguagens, modelos rituais e símbolos de uma cultura local ao ordo litúrgico cristão.

As passagens da vida são inerentes ao ser humano que nasce, se desenvolve, se socializa e morre, e os ritos de passagens estão arraigados na cultura dos povos. Portanto, um método para a ritualização de passagens na Igreja exige o diálogo da liturgia com a cultura.

Baseado nos métodos de inculturação litúrgica que Chupungco aplica ao culto cristão, fez-se uma adaptação dessa metodobgia à ritualização das passagens da vida, demonstrando a sua aplicabilidade a três casos escolhidos. Vale lembrar que o método de assimilação criativa mostra-se mais adequado aos novos ritos de passagem. Uma vez que estes não possuem um ordo pré-estabelecido na tradição litúrgica da igreja, conforme o que foi explicado em 4.2.4, o método de equivalência dinâmica não lhes é tão adequado, sendo, porém, bastante útil para a inculturação dos ritos de passagem tradicionais da igreja (batismo/iniciação cristã, matrimônio, funerais). Tendo estes ritos um ordo litúrgico estabelecido pela tradição litúrgica da igreja, a equivalência dinâmica é um método que favorece a sua adaptação aos contextos culturais das igrejas locais, ajudando a “traduzi-los” mediante linguagens e símbolos da cultura local.

Os passos metodológicos para a ritualização de passagens na Igreja, propostos neste capítulo, visam reunir elementos da cultura, do evangelho e da liturgia e levam a realizar um diálogo entre essas áreas. É desse diálogo, da interação dos diversos elementos, que resulta a formulação de liturgias de passagem. A combinação do instrumental de Van Genneep, do seu esquema dos ritos de passagem que se desdobram em ritos de separação, transição e agregação, com o instrumental de Chupungco, de descrição dos componentes culturais, conforme explicação do primeiro passo metodológico, resultou numa complementação mútua, útil para o labor litúrgico. Esses dois instrumentos se somam na busca por uma compreensão da cultura do grupo envolvido na respectiva passagem. O instrumental de Van Genneep torna-se mui relevante no primeiro passo da metodologia aplicada, pelo fato de ajudar a manter o foco sobre o rito de passagem. Ele, inclusive, ajuda a perceber, com mais clareza, a função específica do rito em estudo (se separação, se transição, se agregação). Sem esse instrumental é possível que questões importantes dos ritos de passagem na cultura dos grupos fiquem despercebidos.

Quanto mais se conhece um grupo (o que as pessoas pensam, como expressam suas idéias, como se comportam, como festejam, de que gostam, o que crêem), mais subsídios se reúne para elaborar uma liturgia e tanto mais rica e contextualizada a liturgia pode se tornar.

O método, proposto neste capítulo, permite reunir subsídios suficientes para elaborar diversas liturgias para a mesma passagem. Quer dizer, há várias possibilidades de fazer uma liturgia para a passagem estudada a partir do mesmo resultado obtido com a aplicação dos passos metodológicos. Essa é uma das vantagens do método apresentado.

Enfim, o método de inculturação litúrgica adaptado à ritualização de passagens na igreja, descrito e aplicado neste capítulo, possibilita a formulação autônoma de liturgias para as passagens da vida, favorece a criatividade e a diversidade na criação dessas liturgias; além disso, o uso de tal método permite a contextualização e a constante renovação de liturgias de passagens. Neste sentido, ter um método que funcione é mais importante do que liturgias prontas. Além da sua funcionalidade, a qualidade desse método, reside, em especial, no fato de que ele faz jus à cultura, ao evangelho e à liturgia e pode ser utilizado para qualquer passagem em qualquer contexto.

## CONCLUSÃO

A ritualização das passagens da vida na perspectiva da liturgia cristã foi o objeto investigado ao longo desta pesquisa. Esse assunto tornou-se um objeto de pesquisa, por um lado, em vista da constatação inicial, realizada pela autora, a partir de seus estudos em liturgia, de que a vida das pessoas é marcada pela ritualização. Juntaram-se a isso, de outro lado, resultados instigantes da pesquisa social intitulada *Vale da Pitanga* que investiga a relação entre culto e cultura<sup>1133</sup>. Aquela pesquisa revela que as pessoas experimentam Deus nos momentos limítrofes da vida e nas tensões do cotidiano. Segundo a pesquisa citada, as experiências que as pessoas fazem com Deus estão relacionadas aos “mistérios abissais das origens e dos limites últimos da existência, e com os altos e baixos da vida de todos os dias”<sup>1134</sup>. Deus está presente nas passagens da vida, cuidando, protegendo, ajudando. A relação entre Deus e as pessoas, portanto, é fortemente marcada pela experiência das passagens da vida. Esta constatação apontada pela pesquisa social, citada acima, levou a perceber as passagens como experiências marcantes da vida que necessitam de ritualização. Este dado fundamental fez com que a ritualização das passagens da vida se transformasse num tema de pesquisa, suscitando sérias perguntas para a liturgia e desafios relevantes para a prática litúrgica da Igreja.

Partindo do fato de que a ritualização das passagens da vida é uma necessidade humana fundamental e tendo como referência o exemplo da prática litúrgica da IECLB, levantou-se a suspeita de que a igreja na atualidade oferece ritos para passagens tradicionais, como nascimento, iniciação religiosa, casamento e morte, mas não supre a necessidade de ritualização de outras passagens relevantes da vida. Levando em conta a necessidade de ritualização das passagens e a constatação de que os ritos litúrgicos contemplam algumas passagens apenas, foi perguntado como a Igreja pode responder à demanda da clara necessidade que as pessoas têm de ritualização das passagens da vida.

Com o intuito de responder a essa pergunta e oferecer subsídios teóricos e metodológicos que contribuam tanto para a pesquisa na área da liturgia quanto para o enriquecimento da prática litúrgica na Igreja, com vistas à ritualização das passagens da vida,

---

<sup>1133</sup> Esta pesquisa é citada na introdução deste trabalho, conforme a nota de rodapé número 2.

<sup>1134</sup> KIRST, 1995, p. 55.

iniciou-se a presente pesquisa, a qual encontra-se relatada nos quatro capítulos que formam esta tese. A partir dos resultados alcançados e considerando as perguntas que motivaram esta pesquisa, a conclusão final desta tese é apresentada conforme os pontos que seguem.

1) A ritualização das passagens da vida é uma prática cultural humana universal. Os ritos de passagem são essenciais às sociedades humanas. E o fato fundamental que torna os ritos de passagem um fenômeno cultural é que todo ser humano enfrenta, em alguma fase marcante da sua vida, o novo, o desconhecido e se utiliza do rito para fazer a passagem. Essa necessidade básica é universal, no tempo e no espaço<sup>1135</sup>. É o próprio ato de viver que exige passagens sucessivas, pois “viver é continuamente desagregar-se e reconstituir-se, mudar de estado e de forma, morrer e renascer”<sup>1136</sup>. Desde o nascer até o morrer, há muitos e diferentes limiares a atravessar. Segundo esse pensamento é possível dizer que não há passagem sem travessia, ou não há passagem sem ritualização. A ritualização das passagens da vida é necessária às pessoas e ao grupo do qual ela faz parte.

2) A busca por fundamentos antropológicos dos ritos de passagem, como um dos objetivos desta pesquisa, leva a enfatizar a importância vital dos ritos de passagem na vida humana, “necessários” às circunstâncias graves da vida, “obrigatórios”<sup>1137</sup> às etapas sucessivas da vida do indivíduo, porque eles funcionam como uma “costura” entre as diferentes fases ou etapas da vida; são como pontes que auxiliam o ser humano em sua “travessia” de uma situação a outra, de um mundo a outro, novo e desconhecido. Os ritos de passagem visam, pois, ajudar as pessoas e os grupos a enfrentarem as tensões provocadas pela passagem. Uma crise ou uma tensão existencial não se resolve com a linguagem fria e racional; os ritos ultrapassam o discurso da razão e tocam as pessoas em todo o seu ser, levando às profundezas da vida; eles exprimem valores essenciais ao ser humano e apontam para o além de si. Em determinadas situações, as palavras, por si, não comunicam tudo o que se pretende alcançar, e os ritos, por sua linguagem abrangente e simbólica, conseguem expressar mais profundamente as tensões vividas e as possibilidades de atravessá-las.

Então, uma forte razão por que os ritos de passagem são tão importantes para o ser humano é antropológica. As passagens são inerentes à vida. O rito, como fenômeno cultural, é uma parte constitutiva da existência humana; ele ajuda o ser humano a “pôr ordem no

---

<sup>1135</sup> Cf. acima, item 1.4.4.

<sup>1136</sup> Cf. citação acima, item 1.3.9 ou GENNEP, 1978, p. 157.

<sup>1137</sup> Termos utilizados por Van Gennep, conforme GENNEP, 1978, p. 157.

caos”<sup>1138</sup> do cotidiano da vida. O ser humano, portanto, se vale do rito de passagem para viver e reorganizar o “caos” provocado pela passagem.

Além de sustentar a tese da necessidade humana intrínseca de ritualização das passagens da vida, a pesquisa assinalou a importante função social do rito de passagem. O rito de passagem confirma uma mudança. Como se referiu Mardones, “os acontecimentos não são plenamente reais enquanto não são reconhecidos e celebrados como tais”<sup>1139</sup>. Um indivíduo que passa de uma situação a outra necessita, em especial, de confirmar a passagem e ser aceito em sua nova posição, ou seja, o indivíduo precisa do aval da sociedade para assumir a nova função que lhe é atribuída. Tensões também são provocadas pelo não reconhecimento ou não aceitação da nova condição de um indivíduo no grupo de sua relação. Portanto, outra razão por que a ritualização das passagens da vida é tão importante para o ser humano, é social. O ser humano se vale do rito de passagem para conviver, para socializar.

Há ainda mais uma razão por que os ritos de passagem são tão imprescindíveis ao ser humano. Esta se encontra relacionada à dimensão sagrada do humano. As crises existenciais geradas pelas passagens, as perguntas que surgem nos “momentos limítrofes” da vida, levam o ser humano a buscar respostas fora de si e a entrar em contato com o sagrado e transcendente. O rito de passagem possibilita esse encontro do humano com o sagrado. Ele faz a ponte entre essas duas esferas. O ser humano se vale do rito de passagem para transcender.

3) Além de constatar que os ritos de passagem são parte constitutiva das sociedades humanas, bons e necessários para viver, reorganizar a vida nas passagens, conviver, transcender a si e ao mundo, o seu estudo numa perspectiva antropológica, revela, sobretudo a partir da pesquisa de Van Gennep, a existência de um esquema seqüencial. Todo rito de passagem é desdobrado em ritos de separação, margem e agregação. Este esquema ajuda a reconhecer o sentido e a função do rito de passagem (separar, permanecer à margem e agregar). Para quem lida com ritos de passagem é imprescindível conhecer essa sua característica básica e observar qual dos ritos desdobrados assume função destacada dentro do conjunto dos diferentes ritos de passagem (por exemplo, casamento - agregação; morte - separação; mudança de comunidade religiosa - agregação; saída de casa - separação; gravidez - margem, e assim por diante). É preciso conhecer, estudar e observar bem cada passagem, detectar a necessidade que ela exige para, então, entender a ênfase dada pelo rito.

---

<sup>1138</sup> Conforme acima, 1.2, página 19.

<sup>1139</sup> Cf. acima página 160, ou MARDONES, 2006, p. 164.

4) Os ritos de passagem que ocorrem em torno do nascimento, da puberdade, da entrada na vida religiosa, do casamento e da morte, são encontrados em diversas culturas humanas. São os chamados ritos de passagem clássicos ou tradicionais. Tais ritos também se verificam na vida social de grupos e pessoas do contexto brasileiro atual.

Mudanças sociais e culturais da sociedade pós-moderna geram novas situações de passagens que, por sua vez, exigem novos ritos de passagem. Há diversas passagens relevantes que marcam a vida na atualidade, porém, nem todas são ritualizadas. Há passagens sendo ritualizadas, há outras para as quais não há ritualização e há ritos que não preenchem as reais necessidades das pessoas nas passagens. A pesquisa levantou as seguintes passagens relevantes na vida da atualidade: gravidez, nascimento, namoro, casamento, ingresso na vida religiosa, morte, ingresso e conclusão de estudo, saída de casa e ingresso em outros contextos, doença, saída para o hospital, morar juntos, separação conjugal, separação de pai e mãe, ingresso na vida profissional, mudança de vida profissional e desemprego, entrada num lar de idosos, mudança de comunidade religiosa, mudança de lugar, aquisição de casa própria. Mencionar esta lista de passagem não significa limitar o número de passagens que caracterizam a vida na atualidade, mas ela confirma que há outras passagens além daquelas tradicionalmente ritualizadas e que mudanças sócio-culturais podem gerar novas situações de passagens.

As passagens são experiências deveras significativas e acarretam mudanças na vida das pessoas; elas sempre estão carregadas de expectativas e suscitam perguntas existenciais importantes. Enfim, as passagens da vida, apresentando-se como uma nova realidade, sempre trazem desafios a serem enfrentados, como os exemplos verificados a seguir<sup>1140</sup>: na gravidez de uma adolescente: ser aceita pela família e pelo grupo social circundante; na separação de pai e de mãe: necessidade do filho (ou da filha) de definir o seu papel na nova configuração familiar ou o sentimento de o filho (ou a filha) ser menos amado/a pelo pai porque optou por morar com a mãe; na morte prematura de um filho, irmão ou irmã: encontrar respostas para perguntas que surgem como “por quê?”, “qual o sentido dessa morte?”; quando alguém sai de casa para enfrentar os desafios da vida adulta: deparar-se com as perguntas e o medo dos desafios da nova realidade: “como será?” ou “vou conseguir vencer?”. E assim, cada passagem suscita perguntas relacionadas a questões profundamente existenciais, as quais dizem respeito ao convívio das pessoas entre si e ao sentido último da realidade humana (vida e morte).

---

<sup>1140</sup> Os exemplos mencionados são extraídos da pesquisa social qualitativa realizada para a presente tese.

Passagens tão relevantes, como as acima destacadas, que marcam a vida na atualidade e a defasagem na área dos ritos apontam para a necessidade de se investir na ritualização das passagens da vida. Atender à necessidade de ritualização das passagens da vida é responder às perguntas e angústias existenciais enfrentadas pelas pessoas nas suas passagens. Essa é uma tarefa incontornável para a Igreja.

5) Os ritos de passagem têm diversos espaços de vivência. Eles estão relacionados à família, à escola, ao trabalho e às igrejas, por exemplo.

É na família que as pessoas vivem passagens importantes da vida (gravidez, nascimento, saída de casa, casamento, enfermidade, morte, luto). A família está diretamente implicada com as mudanças que ocorrem na vida de seus membros e ela também sofre as tensões decorrentes das passagens. Portanto, a família pode ajudar os seus membros a vivenciarem as transições, através de ritos. Ela assume um papel importante de apoiar emocionalmente os seus membros nas passagens e em garantir que eles ritualizem as passagens da vida. A família, enfim, funciona como uma agência social promotora dos ritos de passagem.

Como a família, os centros educacionais igualmente são instâncias promotoras de ritos de passagem e representam espaços singulares de prática dos ritos de passagem, em especial, porque lidam com adolescentes e jovens e, assim, com fases da vida em que as crises e os conflitos das passagens podem ser mais acentuados.

Da mesma forma, as instituições de trabalho são espaços especiais de promoção de ritos de passagem. Não só o ingresso no mundo do trabalho e o encerramento da carreira profissional (aposentadoria) são passagens relevantes nessa área da vida. Mudar de emprego ou de uma função no emprego o estar desempregado, entre outras, também pedem ritualização.

O ambiente da escola, da família e do trabalho não são os únicos, mas constituem espaços importantes de ritualização porque estão diretamente ligados a passagens marcantes da vida.

As igrejas, assim como outros centros religiosos, são espaços significativos de ritualização das passagens da vida. Há diversas passagens sendo ritualizadas no âmbito eclesial, das quais estão presentes os ritos tradicionais e clássicos, já mencionados. Para a igreja cristã, no entanto, o desafio da ritualização das passagens da vida vai além da ritualização de passagens específicas ou das clássicas e tradicionais. A Igreja se preocupa com

o ser humano como um todo. Ela tem por missão evangélica, acompanhar ritualmente os seus membros “em sua contínua jornada ao longo da vida ou quando passam por experiências novas e irrevogáveis”<sup>1141</sup>. Por sua própria natureza, por amor a Cristo, a comunidade cristã apóia, abraça e cerca de amor as pessoas tanto nas alegrias quanto na dor em todas as passagens da vida. Ela sustenta as pessoas em suas crises existenciais e as pessoas esperam da Igreja uma resposta às perguntas que se relacionam aos “mistérios abissais das origens e dos limites últimos da existência humana”<sup>1142</sup>.

6) Historicamente, a igreja cristã se caracteriza por celebrar ritos, por prestar serviços litúrgicos aos membros do corpo de Cristo e a oferecer ritos de passagens. Assim como no exemplo da IECLB, os ritos de passagem na igreja cristã atual, dizem respeito a passagens relevantes da vida humana. Em geral, eles estão ligados ao nascimento, à iniciação, ao casamento, à doença e à morte. Impõe-se, porém, a necessidade de levar em conta as novas passagens que fazem parte da vida das pessoas na atualidade. As novas passagens são desafios para a prática litúrgica das igrejas. Elas requerem novos ritos. Nos ritos litúrgicos de igrejas, como no exemplo da IECLB, algumas passagens (como maternidade, paternidade e puberdade), não possuindo ritos específicos e autônomos, estão acopladas a outros ritos de passagem<sup>1143</sup>. O exemplo desses ritos de passagem que insistem em se manter sob uma ou outra forma, mostra a relevância da ritualização das passagens da vida. Tudo isso demonstra que no campo da ritualização das passagens da vida há um grande potencial a ser desenvolvido pela Igreja na atualidade. Há novos ritos a serem criados, há ritos agregados a serem desvinculados e tornados autônomos, há ritos a serem reformulados.

7) A igreja cristã dos primórdios é uma referência significativa para a ritualização das passagens da vida. Em suas origens, ela se apoiou na prática cultural dos ritos de passagem. Ritos de parto, nascimento, cura, casamento e, em parte, os funerais, nos primórdios da igreja cristã, são desenvolvidos no espaço doméstico, sendo as mulheres as principais protagonistas dos ritos do âmbito do doméstico e da família. A prática desses ritos, portanto, está ligada aos costumes culturais, locais, dos quais a igreja cristã é herdeira. A igreja das origens faz um processo de assimilação cultural dos ritos de passagem e, aos poucos, os incorpora ao seu corpo litúrgico.

---

<sup>1141</sup> WHITE, 1997, p. 204.

<sup>1142</sup> KIRST, 1995, p. 55.

<sup>1143</sup> Cf. acima, página 192.

Em suma, os ritos de passagem na igreja cristã dos primórdios resultam do diálogo entre liturgia e cultura. Nesse diálogo, a igreja assume diversos ritos de passagem locais e os reinterpreta à luz de Cristo. Cristo é o critério teológico para a interpretação dos ritos de passagem. Imagens, histórias e personagens bíblicos ajudam a dar sentido aos simbolismos presentes nesses rituais. Dos ritos culturalmente assimilados, a comunidade cristã evita as práticas consideradas idolátricas, contrárias ao espírito do evangelho. Dialogar com a cultura, levar em conta as práticas rituais do contexto de inserção da comunidade cristã é um sinal do evangelho encarnado vivido por uma igreja que não se afasta do mundo que a circunda. Os ritos litúrgicos, portanto, também são veículos de contextualização do evangelho.

Essa prática de diálogo entre cultura e liturgia na vida da igreja dos primórdios é significativa para a Igreja na atualidade porque oferece traços importantes para um método de trabalho no campo da liturgia. É preciso assinalar, no entanto, que o diálogo entre liturgia e cultura na igreja das origens não esteve imune a ideologizações e partidarismos. A mulher, por exemplo, não recebeu uma função destacada nos ritos de passagem oficializados pela igreja cristã, como a que ela possuía nos rituais domésticos, a exemplo do que se observou nas práticas rituais no entorno da comunidade cristã. Isto não significa, entretanto, que na vida cotidiana das comunidades cristãs, os costumes culturais dos sistemas rituais não tenham sobrevivido, até mesmo numa forma de “subterrâneo ritual”<sup>1144</sup>. Evidentemente, o direcionamento e a oficialização dos ritos litúrgicos na igreja cristã dos primórdios estão relacionados ao processo de institucionalização e patriarcalização da igreja que relativizou o papel de liderança das mulheres nas atividades da igreja<sup>1145</sup>.

8) O rito de passagem primordial da igreja cristã das origens é o de iniciação cristã. Trata-se de um rito amplamente desenvolvido pela igreja cristã dos primórdios, um rito original e essencial à igreja. É através da iniciação cristã, cujo ápice é o batismo, que alguém se torna cristão ou cristã<sup>1146</sup>. O rito de iniciação cristã surge lado a lado com a própria igreja cristã e, embora ele possua elementos simbólicos característicos dos ritos de iniciação das culturas em geral e dos ritos de passagem em específico, na igreja cristã ele é o rito de passagem referencial para os demais ritos de passagem. Ele oferece a base teológica e simbólica para todos os demais ritos de passagem. Ele reúne os principais símbolos e o

<sup>1144</sup> Em alusão a uma definição dada por Bobsin quando fala do “subterrâneo religioso da vida eclesial”. Vide acima, capítulo um, item 1.4.3, cf. BOBSIN, 1997.

<sup>1145</sup> Cf. reflexões sobre o assunto, em 3.3.7, item 1.

<sup>1146</sup> Cf. acima, item 3.3, número 2.

conteúdo central da fé cristã, tornando-se a chave de interpretação da comunidade cristã na assimilação dos ritos de passagem da cultura local.

O rito de iniciação da igreja cristã das origens também é uma referência fundamental para a ritualização das passagens na Igreja, hoje. Ele possui os principais elementos litúrgicos de um rito de passagem da igreja cristã e oferece o fundamento teológico-cristológico válido para qualquer rito de passagem. Os elementos litúrgicos do rito de iniciação podem ser adaptados para os novos ritos de passagem, assim como podem ser utilizados para enriquecer o significado dos tradicionais ritos de passagem da Igreja, hoje. A teologia batismal do rito de iniciação cristã da igreja das origens (que remete para o evento salvífico de Cristo) é, ao mesmo tempo, a teologia que orienta os demais ritos de passagem, sejam eles novos ou já tradicionais. O rito de iniciação da igreja cristã dos primórdios é, ao mesmo tempo, uma referência para uma revisão do próprio rito de iniciação praticado pelas igrejas na atualidade. Em suma, a ritualização das passagens da vida na perspectiva da liturgia cristã encontra seus fundamentos ou suas referências básicas no rito de iniciação cristã da igreja das origens.

9) Na igreja cristã dos primórdios, assim como nos grupos do seu entorno sócio-cultural, o ambiente do doméstico sobressai como um lugar predominante de ritualização das passagens. Essa ênfase no lugar do doméstico ajudou a perceber que o rito está ligado ao lugar onde ocorre a passagem (parto, nascimento, maternidade, paternidade, casamento, morte, doença, na cultura da comunidade cristã das origens, são acontecimentos ligados à casa, à família). A ritualização da passagem, portanto, está relacionada ao lugar vivencial da passagem. É importante levar em conta esse dado quando se elaboram liturgias para as passagens na atualidade. Mas, mais importante é perguntar se os lugares onde ocorrem as passagens, hoje, são devidamente valorizados como locais importantes de ritualização (como, por exemplo, a casa, na saída de casa, - para morar longe e estudar ou trabalhar, para ingressar em um lar de idosos, para hospitalizar-se -; o hospital, na morte, e assim por diante).

10) Um dos recursos oferecidos por esta pesquisa para quem lida com liturgia para as passagens é o método para a ritualização de passagens na Igreja. A proposta do método para a ritualização de passagens na Igreja, apresentada nesta pesquisa, é resultado do estudo sobre a inculturação litúrgica e dos estímulos vindos da própria prática litúrgica da igreja cristã dos primórdios que adotou o diálogo entre liturgia e cultura local. Baseado nessa experiência da igreja cristã das origens, Chupungco propõe os métodos de assimilação criativa e equivalência dinâmica para ser aplicado ao culto cristão. O método para a ritualização de passagens na Igreja, proposto neste trabalho, é uma adaptação do método de Chupungco para os ritos de

passagem na Igreja, incluindo-se o instrumental decorrente do estudo de Van Gennep sobre o esquema dos ritos de passagem<sup>1147</sup>.

Fazer o exercício da proposta de um método para a ritualização de passagens na Igreja e de aplicá-lo a algumas passagens foi de veras significativo. Esse exercício demonstrou, em especial, que, utilizando um método adequado é possível elaborar tantas liturgias de passagens quantas necessárias forem, ou seja, ter um método de ritualização das passagens da vida na Igreja, que funcione, significa ter um instrumento à mão que permite formular novas liturgias de passagem de acordo com as necessidades que cada contexto exige.

Uma ferramenta adequada também permite renovar o estoque das velhas liturgias de passagens, pois o método de ritualização de passagens da vida na Igreja apresentado no último capítulo serve para ser aplicado a qualquer outra passagem em qualquer contexto. Dessa experiência, importa destacar que as ciências sociais, antropológicas e teológico-litúrgica oferecem subsídios suficientes que possibilitam às igrejas criarem métodos de trabalho para a ritualização das passagens da vida. Há diversos caminhos e diversos instrumentos. Basta definir um método e aplicá-lo. Os métodos, os instrumentos são apenas meios para o aperfeiçoamento do labor litúrgico que se põe a serviço das pessoas e da missão do evangelho de Jesus Cristo. O mais importante é que a ciência litúrgica se empenhe por realizar pesquisas que ofereçam respostas concretas a perguntas que surgem das questões mais substanciais da vida.

11) No início desta pesquisa foi levantada a pergunta como a Igreja pode responder à demanda da clara necessidade que as pessoas têm de ritualização das passagens da vida. A partir dos resultados colhidos, ao longo dos quatro capítulos, é possível dizer que a igreja cristã na atualidade, tendo como referência o caso da IECLB, necessita, em primeiro lugar, dar-se conta da necessidade urgente de ritualização das passagens da vida. Uma igreja que tem a missão de manifestar o amor de Deus neste mundo, não pode ficar alheia aos sofrimentos, às angústias ou crises de alguém que enfrenta uma mudança na vida, quando necessita ingressar num lar de idosos, quando necessita ser aceita em uma gravidez ainda na adolescência, quando necessita sair de casa para estudar longe da família, dos amigos, da terra natal, ou para trabalhar e enfrentar as exigências da vida de adulto, quando necessita hospitalizar-se e separar-se do convívio da família, dos amigos, do trabalho, quando necessita enfrentar a própria morte ou de um familiar, quando necessita enfrentar o luto, quando necessita enfrentar a separação do cônjuge ou a separação entre pai e mãe. Essa igreja

---

<sup>1147</sup> Conferir acima, 4.2.4 e 4.6.

também não deixa de alegrar-se, festejar, interceder e manifestar as bênçãos de Deus no nascimento de um novo ser, na união de um novo casal, na entrada de uma pessoa ou família em um novo lar, na aquisição de uma casa própria, na conclusão de uma etapa da formação, no início de uma carreira profissional, entre outras tantas passagens relevantes da vida.

12) Para responder à demanda da clara necessidade de ritualização das passagens da vida, a Igreja necessita estar atenta aos novos tempos, que exigem sempre de novo a renovação das liturgias de passagens em vista das constantes mudanças sócio-culturais. Ela necessita: a) ter ouvidos atentos para ouvir os clamores e os olhos abertos para ver as pessoas em seus sofrimentos e trazê-las diante de Deus mediante a ritualização das passagens; b) providenciar recursos litúrgicos para as passagens da vida; b) disponibilizar, aos obreiros e às obreiras, subsídios necessários à ritualização das passagens da vida; c) oferecer cursos de formação para obreiros e obreiras, tematizando um assunto que possui razão existencial.

Em suma, a ritualização das passagens da vida é um assunto importante para a Igreja na medida em que ela, através da ritualização das passagens da vida, põe a liturgia a serviço das pessoas nas suas crises existenciais, vai ao encontro das necessidades mais urgentes da vida, responde às perguntas mais inquietantes e está presente nos momentos significativos e limítrofes da vida!

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A BÍBLIA Sagrada: Antigo e Novo Testamento. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Edição revista e atualizada no Brasil. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.
- A CARTA a Diogneto. Tradução e notas de Fernando Figueiredo. Petrópolis: Vozes, 1976. (Fontes da catequese, 10).
- ABRAMOVICH, Fanny. Do laço de fita ao pretinho. In: ABRAMOVICH, Fanny. **Ritos de passagem de nossa infância e adolescência**: antologia. 3. ed. São Paulo: Summus, 1985. (Novas buscas em educação, 24). p. 121-132.
- ALDAZÁBAL, José. **Gestos e símbolos**. São Paulo: Loyola, 2005.
- ALLMEN, J.-J von. Vestimenta. In: ALLMEN, J.-J von. **Vocabulário bíblico**. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2001. p. 601-603.
- AMBRÓSIO. **Os sacramentos e os mistérios**. Introdução e tradução de Paulo Evaristo Arns. Petrópolis: Vozes, 1972. (Fontes da catequese, 5).
- ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. Novos paradigmas e teologia latinoamericana. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). **Teologia e novos paradigmas**. São Paulo: Loyola / SOTER, 1996. p. 49-62.
- ANJOS, Márcio Fabri dos. Evangelização e inculturação: introduzindo as questões. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.) **Inculturação**: desafios hoje. Petrópolis / Rio de Janeiro: Vozes / SOTER, 1994. p. 13-17.
- ARIÈS, Phillipe. **História da morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- ARX, Walter von. A bênção da mãe depois do parto: história e sentido. **Concilium**: ritos de passagem e cristianismo: fundamentos antropológicos e psicológicos, [s.l.], n. 132, p. 66-85, 1978/2.
- AZEVEDO, Marcelo de C. Inculturação. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino (Orgs.). **Dicionário de teologia fundamental**. Petrópolis / Aparecida: Vozes / Santuário, 1994. p. 464-472.
- AZEVEDO, Thales de. **Ciclos da vida**: ritos e ritmos. São Paulo: Ática, 1987. (Série Princípios).
- AZEVEDO, Thales de. **O cotidiano e seus ritos**: praia, namoro e ciclos da vida. Recife: Editora Massangana, 2004. p. 69-246.

- BARRACLOUGH, G. **Introdução à história contemporânea**. Rio de Janeiro: Zahar, 1966.
- BASSIT, Ana Zahira. Histórias de mulheres: reflexões sobre a maturidade e a velhice. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza; COIMBRA JR. Carlos E.A. (Orgs.). **Antropologia, saúde e envelhecimento**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2002. p. 175-189.
- BECKWITH, R. T. The jewish background to christian worship. In: JONES, C.; WAINWRIGHT, G.; YARNOLD, E. (Eds.). **The study of liturgy**. New York: Oxford University Press, 1978. p. 39-51.
- BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-24, 2001.
- BIRTH, adolescence, marriage, death: the journey of our lives: a special issue in pictures celebrating the most important moments in every lifetime. **LIFE**, New York, outubro, 1991.
- BOBSIN, Oneide. O subterrâneo religioso da vida eclesial. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v.37, n.3, p. 261-280, 1997.
- BOGDAN, Robert C., BIKLEN, Sari Knopp. **Investigação qualitativa em educação: uma introdução à teoria e aos métodos**, 12. Portugal: Porto Editora, Ltda., 1994. (Coleção Ciências da Educação).
- BORCHARDT, Joaquinho. **A influência do avanço tecnológico na vida dos pomeranos da região da Mata Fria e sinais da prática da ética e da solidariedade**. Vitória: EST / IEPG, 2006. (Trabalho de conclusão de Curso de Especialização em Ética, Cidadania e Subjetividade).
- BORÓBIO, Dionísio. Aproximação à unção curativa na igreja primitiva. **Concilium**, [s.l.], n. 234, p. 46-58. 1991.
- BOROBIO, Dionísio. Os “quatro sacramentos” da religiosidade popular. **Concilium**. Ritos de passagem e cristianismo: fundamentos antropológicos e psicológicos, [s.l.], n.132, p. 76-101, 1978.
- BORÓBIO, Dionísio. Unção dos enfermos. In: BORÓBIO, Dionísio (Org.). **A celebração na igreja: sacramentos**, v.2. São Paulo: Loyola, 1993. p. 541-614.
- BORÓBIO, Dionísio; TENA, P. Sacramentos da iniciação cristã: batismo e confirmação. In: BORÓBIO, Dionísio (Org.). **A celebração na igreja**, 2: sacramentos. São \ Paulo: Loyola, 1993. p. 23-141.
- BRADSHAW, Paul F. Christian marriage rituals. In: BRADSHAW, Paul F.; HOFFMAN Lawrence A. (Eds.). **Life cycles in jewish and christian worship**. London: University of Notre Dame Press, 1996. p. 111-128. (Two liturgical traditions, 4).
- BRADSHAW, Paul F. Christian rites related to birth. In: BRADSHAW, Paul F.; HOFFMAN Lawrence A. (Eds.). **Life cycles in jewish and christian worship**. London: University of Notre Dame Press, 1996. p. 13-31. (Two liturgical traditions, 4).

- BRADSHAW, Paul F.; HOFFMAN, Lawrence A. Life cycle as theology. In: BRADSHAW, Paul F.; HOFFMAN Lawrence A. (Eds.). **Life cycles in jewish and christian worship**. London: University of Notre Dame Press, 1996. p. 286-287. (Two liturgical traditions, 4).
- BRADSHAW, Paul. Viaticum. In: BRADSHAW, Paul (Ed.). **The new westminster dictionary of liturgy and worship**. Louisville; Kentucky: Westminster John Knox Press, 2002. p. 471.
- BRAND, Eugene L. **Batismo**: uma perspectiva pastoral. São Leopoldo: Sinodal, 1982.
- BRUNOTTE, W. verbete Ungir. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 2568-2569.
- BUYST, Ione. **Celebração do domingo**: ao redor da palavra de Deus. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. (Equipe de liturgia, 5).
- BUYST, Ione. **Celebrar com símbolos**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2002. (Coleção celebrar).
- BUYST, Ione. Prefácio do livro. In: MACHADO, Regina Céli de Albuquerque. **O local da celebração**: arquitetura e liturgia. São Paulo: Paulinas, 2001.
- CABIÉ, Robert. A iniciação cristã. In: MATIMORT, A. G. (Org.). **Os sacramentos**: a igreja em oração, v. 3. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 27-66.
- CARTER, Betty; MCGOLDRICK, Mônica. As mudanças no ciclo de vida familiar: uma estrutura para a terapia familiar. In: CARTER, Betty; MCGOLDRICK, Mônica (Orgs.). **As mudanças no ciclo de vida familiar**: uma estrutura para a terapia familiar. 2. ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995. p. 7-29.
- CAZENEUVE, Jean. **Sociologia do rito**. Porto: Rés Editora Ltda, [s.d.].
- CHUPUNGCO, Anscar J. **Liturgias do futuro**: processos e métodos de inculturação. São Paulo: Paulinas, 1992.
- CHUPUNGCO, Anscar J. verbete Inculturation. In: BRADSHAW, Paul (Ed.). **The new westminster dictionary of liturgy and worship**. Louisville; Kentucky: Westminster John Knox Press, 2002. p. 244-251.
- CHUPUNGCO, Anscar, J. Bautismo, casamiento, curación y funerales: principios y criterios para la aculturación. In: STAUFFER, Anita (Ed.). **Relación entre culto e cultura**: FLM Estudios. Ginebra: Federación Luterana Mundial, 2000. p. 69-86.
- CHUPUNGCO, Anscar. Dos métodos de aculturación litúrgica. In: STAUFFER, Anita (Ed.). **Relación entre culto e cultura**: FLM Estudios. Ginebra: Federación Luterana Mundial, 2000. p. 53-67.

- CHUPUNGCO, Anscar. La liturgia y los componentes da la cultura. In: STAUFFER, S. Anita (Ed.). **Diálogo entre culto y cultura**: informes de las consultas internacionales Cartigny, Suiza, 1993 Hong Kong, 1994. Ginebra: Federación Luterana Mundial, 1994. p. 153-166.
- CHUPUNGCO, Anscar. verbete Adaptação. In: SARTORE, Domenico; TRIACCA Achille M. (Orgs.). **Dicionário de liturgia**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1992. p. 1-12.
- CIRILO de Jerusalém. **Catequeses mistagógicas**. Tradução, introdução e notas de Frederico Vier e Fernando Figueiredo. Petrópolis: Vozes, 1977. (Fontes da catequese, 12).
- COLOMBO, G. Matrimônio. In: SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille M. (Orgs.). **Dicionário de liturgia**. São Paulo: Paulus, 1992. p. 705-715.
- COLOMBO, G. Unção dos enfermos. In: SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille M. (Orgs.). **Dicionário de liturgia**. São Paulo: Paulus, 1992. p. 1203-1213.
- COMO surgiu a tradição de fazer a festa do Chá-de-bebê**. Disponível em: <<http://chadebebe.bnx.com.br/Historia.php>>. Acesso em 27 de out. 2008.
- CONSELHO de liturgia da IECLB. **Celebrações do Povo de Deus**: prontuário litúrgico da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Edição provisória. São Leopoldo: Sinodal, 1991.
- CONSELHO Diretor da IECLB. **Boletim Informativo**, n. 33, 18 de abril de 1975.
- CRICHTON, J. D. Unction. In: DAVIES, J. G (Ed.). **A new dictionary of liturgy and worship**. London: SCM Press, 1986. p. 511-513.
- CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2004.
- CRÜSEMANN, Frank. **Preservação da liberdade**: o decálogo numa perspectiva histórico-social. São Leopoldo: Sinodal / CEBI, 1995.
- DA MATTA, Roberto. Apresentação. In: GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- DA MATTA, Roberto. Carnavais, paradas e procissões. **Religião e sociedade**, São Paulo, n. 1, p. 3-30, maio, 1977.
- DAVIES, J. G. Burial. In: DAVIES, J. G (Ed.). **A new dictionary of liturgy and worship**. London: SCM Press, 1986. p. 117.
- DE MASI, Domenico et al. **Diálogos criativos**. Rio de Janeiro: Sextante, 2008.
- DECLARACIÓN de Nairóbi sobre culto y cultura: desafios y oportunidades contemporâneas. In: STAUFFER, S. Anita. **Relación entre culto y cultura**: FLM Estúdios. Ginebra: Federación Luterana Mundial: Departamento de Teologia y Estúdios, 2000. p. 21-25.

- DOBBERAHN, Friedrich E. Estudos bíblicos sobre cura e salvação. **Estudos Teológicos**, ano 33, n. 3, p. 278-293, 1993.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.
- DRANE, John. **A vida da igreja primitiva**: um documentário ilustrado. São Paulo: Paulinas, 1985. (Coleção Como entender a Bíblia).
- DREHER, Martin N. **A igreja no Império Romano**, v. 1. São Leopoldo: Sinodal, 1993. (Coleção História da Igreja).
- DREHER, Martin Norberto. **Igreja e Germanidade**. 2. ed. rev. e amp. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- DROOGERS, André. **Religiosidade popular luterana**: relatório sobre uma pesquisa no Espírito Santo, em julho de 1982. São Leopoldo: Sinodal, 1984.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989.
- ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- EQUIPE do Clube do bebê. **Lista do Chá-de-bebê**. Disponível em: <<http://www.clubedobebe.com.br/listadechadebebe.htm>>. Acesso em: 29 mar. 2007.
- EQUIPE Sabido. **Como organizar um Chá-de-bebê**. Disponível em: <<http://www.sabido.com.br/modules.php>>. Acesso em: 29 mar. 2007.
- ERIKSON, Erik H. **O ciclo de vida completo**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.
- ESCOLA Superior de Teologia. **Grupos de Apoio e Convivência**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2005. (Documento redigido por Verner Hoefelmann).
- ESTATUTO do Ministério com Ordenação: EMO. 3. ed. Porto Alegre: IECLB, 2005.
- EVANS, Abigail Rian. **Healing liturgies for the seasons of life**. London, Louisville: Westminster John Knox Press, 2004.
- EVENOU, J. O matrimônio. In: MARTIMORT, Aimé Georges (Org.). **A igreja em oração**: introdução à liturgia, v.3: os sacramentos. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 163-181.
- FABRY, H.-J. verbete Sacrifício. In: KÖNIG, Franz (Org.). **Léxico das religiões**. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 512-517.
- FANDER, Monika. Pureza e impureza. In: GÖSSMANN, Elisabeth, et al. **Dicionário de teologia feminista**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 414-417.
- FARIA, Ernesto (Org.). **Dicionário escolar latino-português**. 3. ed. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1962.

- FEITOSA, Charles. Pós-Moderno (pensamento). In: TEIXEIRA DA SILVA, Francisco Carlos (Coord.). **Enciclopédia de guerras e revoluções do século XX**: as grandes transformações do mundo contemporâneo. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 702-703.
- FIORENZA, Elisabeth Schüssler. **As origens cristãs a partir da mulher**: uma nova hermenêutica. São Paulo: Paulinas, 1992.
- FISCHER, Joachim. Cultos em memória dos mortos? **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, ano 25, n. 2, p. 198-210, 1985.
- FLORENZANO, Maria Beatriz Borba. **Nascer, viver e morrer na Grécia antiga**. São Paulo: Atual Editora, 1996. (Discutindo a história).
- FLORISTÁN, Casiano. **Catecumenato**: história e pastoral da iniciação. Petrópolis: Vozes, 1995.
- FOUREZ, Gérard. **Os sacramentos celebram a vida**: celebrar as tensões e as alegrias da vida. Petrópolis: Vozes, 1984.
- FRANÇA, Maria Ignez Teixeira. Ritos de passagem: como é difícil virar adulto. **Planeta**, edição 403, ano 33, abril, p. 78-82, 2006.
- FRANCE, R. T. verbetes Óleo, Azeite, Getsêmane. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1432-1435.
- FRIEDMAN, Edwin H. Sistemas e cerimônias: uma visão familiar dos ritos de passagem. In: CARTER, Betty; MCGOLDRICK, Mônica (Orgs.). **As mudanças no ciclo de vida familiar**: uma estrutura para a terapia familiar. 2. ed. Porto Alegre: Artes médicas, 1995. p. 106-130.
- FUGMANN, W. **Manual do Culto**: formas compiladas ao uso da Igreja Lutherana no Brasil. Paraná: Typographia G. Artur Koehler de Blumenau, SC, 1939.
- GAEDE NETO, Rodolfo. **A diaconia de Jesus**: contribuição para a fundamentação teológica da diaconia na América Latina. São Leopoldo: Sinodal / CEBI. São Paulo: Paulus, 2001. (Série Diaconia na América Latina, volume 1).
- GAEDE NETO, Rodolfo. Implicações para as relações de cuidado. In: HOCH, Lothar Carlos; ROCCA L. Susana M. (Orgs.). **Sofrimento, resiliência e fé**: implicações para as relações de cuidado. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2007. p. 68-71.
- GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- GEORG, Sissi. **Diaconia e culto cristão**: o resgate de uma unidade. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia / Centro de Recursos Litúrgicos, 2006. (Teses e Dissertações, v. 32).
- GEORG, Sissi. **Tríduo pascal**. São Leopoldo: EST / Centro de Recursos Litúrgicos, 2001. (Estudos de Liturgia, 1).

- GERSTENBERGER, Erhard S. A pessoa idosa no povo de Deus: reflexão bíblica em torno da situação dos velhos. **Estudos teológicos**, São Leopoldo, ano 21, n. 1, p. 33-44, 1981.
- GERSTENBERGER, Erhard S. **Teologias no Antigo Testamento**: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento. São Leopoldo: EST / Sinodal / CEBI, 2007.
- GERSTENBERGER, Erhard; SCHRAGE, Wolfgang. **Mulher e homem**. São Leopoldo: Sinodal, 1981.
- GIUNTELLA, A. M. Matrimônio: iconografia. In: BERARDINO, Ângelo Di (Org.). **Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs**. Petrópolis / São Paulo: Vozes / Paulus, 2002. p. 909-910.
- GOPPELT, Leonhard. **Teologia do Novo Testamento**: Jesus e a comunidade primitiva, v.1. Petrópolis / São Leopoldo: Vozes / Sinodal, 1976.
- GRAVIDEZ Tranqüila. **Chá-de-bebê**. Disponível em: <http://www.gravidas.hpg.ig.com.br/chadebebe.html>. Acesso em: 29 mar. 2007.
- GRIFA, Maria Cristina, MORENO, José Eduardo. **Chaves para a psicobgia do desenvolvimento**, tomo 2: adolescência, vida adulta, velhice. São Paulo: Paulinas, 2001.
- GRIMES, Ronald. **Reading, writing, and ritualizing**: ritual in fictive, liturgical, and public places. Washington, DC: The Pastoral Press, 1993.
- GROISMAN, Daniel. Duas abordagens aos asilos de velhos: da clínica Santa Genoveva à história da institucionalização da velhice. **Cadernos pagu**: gênero em gerações. São Paulo, n. 3, p.161-190, 1999.
- GUIA de casamento. **Lista de Cháde-cozinha**. Disponível em: [http://www.guiadecasamento.com.br/noiva\\_lista\\_de\\_cha\\_de\\_cozinha.php](http://www.guiadecasamento.com.br/noiva_lista_de_cha_de_cozinha.php). Acesso em: 01 abr. 2007.
- HAHN, Carl Joseph. **História do culto protestante no Brasil**. São Paulo: ASTE, 1989.
- HAMMAN, Adalbert-G. **A vida cotidiana dos primeiros cristãos (95-197)**. São Paulo: Paulus, 1997.
- HAMMAN, Adalbert-G. **Para ler os padres da igreja**. São Paulo: Paulus, 1995.
- HÄUSSLING, A. verbete Sacrifício. In: KÖNIG, Franz (Org.). **Léxico das religiões**. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 517-518.
- HENZEZEL, Marie de; LELOUP, Jean-Yves. **A arte de morrer**: tradições religiosas e espiritualidade humanista diante da morte na atualidade. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HINOS do Povo de Deus, volume 2: Hinário da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. 6.ed. rev. Porto Alegre: Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, 2005.

- HIPÓLITO. **Tradição apostólica**: liturgia e catequese em Roma no século III. Tradução e notas de Maria da Glória Novak. Petrópolis: Vozes, 1971.
- HOCH, Lothar Carlos. Acompanhamento pastoral a moribundos e enlutados. In: MOLZ, Cláudio; WEHRMANN, Guenter K. F. (Orgs.). **Ofícios: estudos temáticos e auxílios homiléticos. Proclamar Liberdade**, suplemento 2. São Leopoldo: Sinodal, 1988. p. 58-82.
- HOEFFNER, Fr. L. **Portugiesische Agende**: zum Gebrauch in den deutsch – evangelischen Gemeinden Brasiliens. Rio de Janeiro: Buchdruckerei Ernst Schneider, 1915.
- HOFFMAN, Lynn. O ciclo de vida familiar e a mudança descontínua. In: CARTER, Betty; MCGOLDRICK, Mônica (Orgs.). **As mudanças no ciclo de vida familiar**: uma estrutura para a terapia familiar. 2. ed. Porto Alegre: Artes médicas, 1995. p. 84-95.
- HOHL, Joseph. **Manual de Culto para Igrejas Evangélicas Alemães no Brasil**. Petrópolis: Papelaria Império, 1932.
- HOUAISS, Antônio et al. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.
- JOSUTTIS, Manfred. **Prática do Evangelho entre política e religião**: problemas básicos da teologia prática. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1982.
- JUNQUEIRA, Carmen. Em trânsito: preparando a mudança. In: ABRAMOVITCH, Fanny (Org.). **Ritos de passagem de nossa infância e adolescência**: antologia. 3. ed. São Paulo: Summus, 1985. (Novas buscas em educação, 24). p. 171-180.
- KÄLLSTENS, Délcio. Oração com uma família pelo ingresso em uma nova residência. **TEAR: Liturgia em Revista**, São Leopoldo, n. 26, set., p. 7-12, 2008.
- KALMBACH, Pedro. Batismo e confirmação nos primeiros cinco séculos da Igreja Cristã: aproximações. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, Ano 42, n. 3, p. 17-28, 2002.
- KALMBACH, Pedro. **Bautismo y educación**: contribuciones para el actuar pedagógico comunitário. Buenos Aires: el autor, 2005.
- KIRST, Nelson (Org.). **Coleção Miriã (Colección Miriam)**: Cantos litúrgicos da América Latina (Cantos litúrgicos de América Latina), número 2. São Leopoldo: Centro de Recursos Litúrgicos / Escola Superior de Teologia, 2006.
- KIRST, Nelson (Org.). **Livro de batismo**. São Leopoldo: Oikos, 2008.
- KIRST, Nelson. **Nossa liturgia**: das origens até hoje. 1. ed. rev. e atual. São Leopoldo: Sinodal, 2000. (Série Colméia, fascículo 1).
- KIRST, Nelson. **A liturgia toda**: parte por parte. 1. ed. rev. e atual. São Leopoldo: Sinodal, 2000. (Série Colméia, fascículo 2).

- KIRST, Nelson. Liturgia nas passagens da vida: proposta de um método. **TEAR: Liturgia em Revista**, São Leopoldo, n. 26, set., p. 3-6, 2008.
- KLIEWER, Gerd Uwe. O sacramento: passagem para outro mundo. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 20, n. 3, p. 163-174, 1980.
- KLIEWER, Gerd Uwe. Uma passagem importante. **Revista do CEM: em busca de espaço: o jovem na comunidade**, São Leopoldo, ano VII, n.1, p. 14-17, 1985.
- KLIEWER, Gerd, Uwe. Aspectos sociológicos do matrimônio. In: MOLZ, Cláudio; WEHRMANN, Guenter K. F. (Orgs.). **Ofícios: estudos temáticos e auxílios homiléticos. Proclamar Libertação**, suplemento 2. São Leopoldo: Sinodal, 1988. p. 36-41.
- KORNFELD W. verbete Água. In: BAUER, Johannes B. **Dicionário de teologia bíblica**. São Paulo: Loyola, v. 1, 1973. p. 21-23.
- LANGDON, Esther Jean. Performance e preocupações pós-modernas na antropologia. In: TEIXEIRA, João Gabriel (Org.). **Performáticos, performance e sociedade**. Brasília: UNB, p. 23-28, 1996.
- LANGELLA, Alfonso. A função terapêutica da salvação na experiência da igreja visão diacrônica e reflexão sistemática. In: DAL PINO, F. et al. **Liturgia e terapia: a sacramentalidade a serviço do homem na sua totalidade**. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 100-161. (Série Liturgia e Participação).
- LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- LARAIA, Roque de Barros. O conceito antropológico de cultura. In: SUESS, Paulo (Org.). **Culturas e evangelização: a unidade da razão evangélica na multiplicidade de suas vozes: pressupostos, desafios e compromissos**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 13-20.
- LEI N. 11.770, de 09 de setembro de 2008. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2008/Lei/L11770.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11770.htm)>. Acesso em: 05 fev. 2009.
- LICHTENFELS, Henriete. Saúde e espiritualidade: sentido de vida no envelhecimento. In: NOÉ, Sidnei Vilmar (Org.). **Espiritualidade e saúde: da cura d almas ao cuidado integral**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia / Sinodal, 2004. p. 25-32.
- LISBÔA, Márcia Lucrecia; CREPALDI, Maria Aparecida. **Ritual de despedida em familiares de pacientes com prognóstico reservado**. Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em: <<http://sites.ffclrp.usp.br/paideia/artigos/25/08.pdf>>. Acesso em: 05. dez. 2008.
- LUTERO, Martim. **Catecismo Menor**. 1. ed. atual. São Leopoldo: Sinodal, 1995.
- LUTERO, Martinho. Do cativeiro babilônico da igreja: um prelúdio de Martinho Lutero. In: **Obras selecionadas: o programa da Reforma: escritos de 1520**, v. 2. São Leopoldo / Porto Alegre: Sinodal / Concórdia, 1989. p. 341-424.

- LUTERO, Martinho. Um sermão sobre a preparação para a morte. In: **Obras selecionadas: os Primórdios: escritos de 1517 a 1519**, v.1. São Leopoldo / Porto Alegre: Sinodal / Concórdia, 1987. p. 385-398.
- LUZ, Anna Maria Hecker. **Mulher adolescente: sexualidade, gravidez e maternidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- LYON, David. **Pós-modernidade**. São Paulo, Paulus, 1998.
- MAIR, L. P. Ritos de passagem. In: SILVA, Benedicto (Coord.). **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: FGV, 1986. p. 1081.
- MANSK, Erli. **A relevância do rito na relação entre Deus e as pessoas: uma perspectiva bíblica a partir dos salmos do indivíduo**. São Leopoldo: EST / IEPG, 2006. (Monografia do curso de Doutorado).
- MANSK, Erli. Ritos de passagem: necessidade humana e oportunidade para a vida litúrgica da comunidade. **TEAR: Liturgia em Revista**, São Leopoldo, n. 25, maio, p. 3-5, 2008.
- MANUAL de Ofícios da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. 2. ed. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1977.
- MANUAL do culto evangélico. São Leopoldo: Sínodo Riograndense, 1952.
- MARCONI, Marina de Andrade; Eva Maria LAKATOS. **Técnicas de pesquisa**. 2. ed. São Paulo: Atlas S.A., 1990.
- MARDONES, José María. **A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião**. São Paulo: Paulinas, 2006. (Coleção espaço filosófico).
- MARTIMORT, Aimé. Georges. Oração pelos doentes e unção sacramental. In: MARTIMORT, Aimé Georges (Org.). **A igreja em oração: introdução à liturgia**, v. 3: os sacramentos. Petrópolis: Vozes, 1991. p.109-124.
- MARTÍN, Julián López. **No espírito e na verdade: introdução antropológica à liturgia**, v. 2. São Paulo: Vozes, 1997.
- MARTINI, Romeu Ruben. **Livro de culto**. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- MARTINI, Romeu Ruben. O novo livro de culto da IECLB. **TEAR: Liturgia em Revista**, São Leopoldo, n.10, maio, p. 10-12, 2003.
- MENEZES, Rachel Aisengart. **Em busca da boa morte** antropologia dos cuidados paliativos. Rio de Janeiro: Garamond / Fiocruz, 2004.
- MITCHELL, Nathan. Rituais emergentes na cultura contemporânea. **Concilium: a liturgia e o corpo**. Petrópolis: Vozes, n. 259, p. 160-171, 1995.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza; COIMBRA JR. Carlos E. A. Entre a liberdade e a dependência: reflexões sobre o fenômeno social do envelhecimento. MINAYO, Maria

- Cecília de Souza; COIMBRA JR. Carlos E. A. (Orgs.). **Antropologia, saúde e envelhecimento**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2002. p. 11-24.
- MORTENSEN, Viggo. Prefácio. In: STAUFFER, Anita (Ed.). **Relación entre culto e cultura**: FLM Estúdios. Ginebra: Federación Luterana Mundial, 2000.
- MOTTA, Roberto. Prefácio à edição brasileira. In: RIVIÈRE, Claude. **Os ritos profanos**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- MÜLLER, D. verbetes Ungir, Unção. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 2569-2572.
- NAGEL, G. verbete Sacrifícios. In: ALLMEN, J.-J von. **Vocabulário bíblico**. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2001. p. 522-528.
- NEUENFELDT, Elaine Gleci. **Práticas e experiências religiosas de mulheres no antigo Israel**: um estudo a partir de Ez. 8.14-15 e 13.17-23. São Leopoldo: EST / IEPG, 2004. (Tese de Doutorado).
- NEUENFELDT, Elaine G. Sangue e fluxos: poderes e perigos demarcando fronteiras nos corpos de mulheres. In: STRÖHER, Marga J. et al. (Orgs.) **À flor da pele**: ensaios sobre gênero e corporeidade. São Leopoldo: Sinodal / EST / CEBI, 2004. p. 77-103.
- NEUENFELDT, Elaine G. **Sangue, fluxos e poderes**: ditos e interditos em torno do parto e da menstruação a partir de Levítico 12 e 15.19-30. São Leopoldo: EST / IEPG, 2001. (Dissertação de Mestrado).
- NOCENT, Adrien. Iniciação Cristã. In: SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille M. (Orgs.). **Dicionário de liturgia**. São Paulo: Paulus, 1992. p. 593-606.
- NOCENT, Adrien. O matrimônio cristão. In: NOCENT, Adrien, et al. **Os sacramentos**: teologia e história da celebração. São Paulo: Paulinas, 1989. (Anamnésis, 4). p. 337-403.
- NOCENT, Adrien. Os três sacramentos da iniciação cristã. In: NOCENT, Adrien, et al. **Os sacramentos**: teologia e história da celebração. São Paulo: Paulinas, 1989. (Anamnésis, 4). p. 9-141.
- NOSSA fé, Nossa vida: guia da vida comunitária na IECLB. 4. ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- O SEPULTAMENTO eclesiástico: um posicionamento da IECLB referente a enterro e cremação. **Boletim Informativo 157**. Porto Alegre, 1997. (Anexo 4).
- OSORIO, Luiz Carlos. **Casais e famílias**: uma visão contemporânea. Porto Alegre: Artmed, 2002.
- PARMENTIER, Elisabeth. The ritualization of marriage in the churches of de reformation: a language to express the encounter of human and divine love. **Studia Liturgica**: an

- internacional ecumenical review for liturgical research and renewal: *Societas Liturgica*, v. 32, n. 1, p. 29-47, 2002.
- PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. (Coleção Passo-a-Passo).
- PHILLIPS, Edward L. verbete Funerals (Early Christianity). In: BRADSHAW, Paul F. (Ed.). **The new westminster dictionary of liturgy and worship** Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2002. p. 214-215.
- PINHEIRO, Angélica. **O casamento dos novos tempos** Disponível em: <[http://ultimosegundo.ig.com.br/paginas/cadernoi/materias/175001-175500/175220/175220\\_1.html](http://ultimosegundo.ig.com.br/paginas/cadernoi/materias/175001-175500/175220/175220_1.html)>. Acesso em: 28 de fev. 2008.
- PORTO, Humberto. **Liturgia judaica e liturgia cristã**. São Paulo: Paulinas, 1977.
- PRANDI, Reginaldo. A religião do planeta global. In: Ari Pedro ORO e Carlos Alberto STEIL (Orgs.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 63-70.
- QUACK, A. verbete Sacrifício. In: KÖNIG, Franz (Org.). **Léxico das religiões**. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 511-512.
- QUEIROZ, José J. As religiões e o sagrado nas encruzilhadas da pós-modernidade. In: QUEIROZ, José J. et al. **Interfaces do sagrado: em véspera de milênio**. São Paulo: CRE PUC / Olho d'Água, 1996. p. 9-22.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. verbete Inculturação da fé. In: SAMANES, Cassiano Floristán; TAMAYO-ACOSTA, Juan-José (Orgs.). **Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1999. p. 369-373.
- QUIVY, Raymond; CAMPENHOUDT, Luc van. **Manual de investigação em Ciências Sociais**. 2. ed. Lisboa: Gradiva, 1998.
- RIVIÈRE, Claude. **Os ritos profanos**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- ROELKE, Helmar Reinhard. **Descobrimo raízes: aspectos geográficos, históricos e culturais da Pomerânia**. Vitória: UFES / Secretaria de produção e difusão cultural, 1996. (Projeto: Resgate da história e da cultura alemã).
- ROLIM, Marcos. Entre o silêncio e a morte. **V Caravana Nacional de Direitos Humanos: uma amostra da realidade dos abrigos e asilos de idosos no Brasil**. Brasília: Câmara dos Deputados, Coordenação de Publicações, 2002. (Série ação parlamentar, n. 202).
- ROSSO, S. Elementos naturais. In: SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille M. (Orgs.). **Dicionário de liturgia**. São Paulo: Paulus, 1992. p. 332-348.
- RUETHER, Rosemary Radford. **Women-Church: theology and practice of feminist liturgical communities**. San Francisco: Harper & Row, 1985.

- RUPP, Joyce; HUTCHISON, Joyce. **Caminhando com doentes terminais**: coragem e consolo para cuidadores. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- SANTE, Carmine Di. Cultura e liturgia. In: SARTORE, Domenico; TRIACCA Achille M. (Orgs.). **Dicionário de liturgia**. 2 ed. São Paulus: Paulus, 1992. p. 276-284.
- SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. Rito. **Dicionário enciclopédico das religiões**, v. 2. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 2219-2221.
- SCHNACKENBURG, R. verbete Sacrifício. In: BAUER, Johannes B. **Dicionário de teologia bíblica**, v. 2. São Paulo: Loyola, 1973. p. 1030-1031.
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph; STRECK, Valburga Schmiedt. **Imagens da família**: dinâmica, conflitos e terapia do processo familiar. São Leopoldo: Sinodal, 1996.
- SCHOTTROFF, Luise. A caminho para a reconstrução feminista da história do cristianismo primitivo. In: SCHOTTROFF, Luise et al. **Exegese feminista**: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres. São Leopoldo: Sinodal / EST / CEBI; São Paulo: ASTE, 2008. p. 161-225.
- SCHWARZ, Hans. Escatologia. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Eds.). **Dogmática cristã**, v. 2. São Leopoldo: Sinodal / IEPG, 1995. p. 477-588.
- SCICOLONE, Hildebrando. União dos enfermos. In: NOCENT, Adrien et al. **Os sacramentos**: teologia e história da celebração. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 223-264. (Anamnesis, 4).
- SEASOLTZ, Kevin. Antropologia e teologia litúrgica: em busca duma metodologia compatível. **Concilium**: ritos de passagem e cristianismo: fundamentos antropológicos e psicológicos, [s.l.], n. 132, p. 6-17, 1978.
- SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- SICARD, D. A morte do cristão. In: MARTIMORT, A.G. (Org.). **A igreja em oração**: introdução à liturgia: os sacramentos, v. 3. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 192-206.
- SODI, M. verbete Bênção. In: SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille M. (Orgs.). **Dicionário de liturgia**. São Paulo: Paulus, 1992. p. 122-135.
- SOUZA, Marcelo de Barros. **Celebrar o Deus da vida**: tradição litúrgica e inculturação. São Paulo: Loyola, 1992.
- STAUFFER, S. Anita. Culto: núcleo ecumênico y contexto cultural. In: STAUFFER, Anita (Ed.). **Relación entre culto e cultura**: FLM Estudios. Ginebra: Federación Luterana Mundial, 2000. p. 9-20.
- SUESS, Paulo. Evangelização e inculturação: conceitos, questionamentos, perspectivas. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.) **Inculturação**: desafios hoje. Petrópolis / Rio de Janeiro: Vozes / SOTER, 1994. p. 19-47.

- TABORDA, Francisco. Crisma, sacramento do Espírito Santo? Para uma identificação da crisma a partir de sua unidade com o batismo. **Perspectiva Teológica**, ano 30, n. 81, maio/ago., p. 183-210, 1998.
- TAKIUTI, Albertina. **A adolescente está ligeiramente grávida**. E agora? Gravidez na adolescência. São Paulo: Iglu Editora, [s.d.]. (Coleção “A sociedade precisa saber”).
- TAMAYO-ACOSTA, J. J. **Os sacramentos**: liturgia do próximo. São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção Sacramentos hoje).
- TERRIN, Aldo Natale. **O rito**: antropologia e fenomenologia da ritualidade. São Paulo: Paulus, 2004. (Coleção estudos antropológicos).
- TERTULIANO. **O sacramento do batismo nas fontes cristãs**: teologia e pastoral do batismo. Introdução, tradução e comentários de Urbano Zilles. Petrópolis / Porto Alegre: Vozes / EST, 1975.
- TESSARI, Olga Inês. **Namoro atual**: entrevista para o Jornal Rudge Ramos, mai/05. Disponível em: < <http://ajudaemocional.tripod.com/rep/id129.html>>. Acesso em: 26 fev. 2008.
- TIBILETTI, C. Matrimônio: ritos litúrgicos. In: BERARDINO, Ângelo Di (Org.). **Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs**. Petrópolis / São Paulo: Vozes / Paulus, 2002. p. 909.
- TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2005. p. 173-218.
- TUCKER, Karen B. Westerfield. Liturgical ministry to the sick. In: BRADSHAW, Paul (Ed.). **The new westminster dictionary of liturgy and worship**. Great Britain: John Knox Press, 2002. p. 436-438.
- TURNER, Victor. **O processo ritual**: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974. (Coleção Antropologia, 7).
- ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Antropologia**: o homem e a cultura. Petrópolis: Vozes, 1991.
- UNESC Humanização. **Rito de passagem** Disponível em: <<http://www.unesc.net/humanizacao/>>. Acesso em: 17 mar. 2007.
- UNTERMAN, Alan. verbete Pomba. **Dicionário judaico de lendas e tradições**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1992. p. 209.
- VERAS, Renato. Prefácio. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza; COIMBRA JR. Carlos E.A. (Orgs.). **Antropologia, saúde e envelhecimento**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2002.
- VIDAL, Jacques. Rito. In: POUPARD, Cardenal Paul (Org.). **Diccionario de las religiones**. Barcelona: Herder, 1987. p. 1527-1530.

- VILHENA, Maria Ângela. **Ritos**: Expressões e propriedades. São Paulo: Paulinas, 2005. (Temas do Ensino Religioso).
- WACHS, Manfredo Carlos. **O ministério da confirmação**: contribuição para um método. São Leopoldo: Sinodal / IEPG, 1998. (Série Teses e Dissertações, 12).
- WANKE, Siegmund. **Questões litúrgicas**. São Leopoldo: Sinodal, 1996.
- WARNACH, V. verbete Amor. In: BAUER, Johannes B. **Dicionário de teologia bíblica**, v.1. São Paulo: Loyola, 1973. p. 37-66.
- WEHRMANN, Guenter K. F. Chances e perigos da celebração de ofícios na comunidade. In: MOLZ, Cláudio, WEHRMANN, Guenter K. F. (Orgs.). **Ofícios: estudos temáticos e auxílios homiléticos. Proclamar Liberdade**, suplemento 2. São Leopoldo: Sinodal, 1988. p. 11-35.
- WEIGELT, H. verbetes Vestir, Nu, Vestir-se, Roupas, Pano. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 2633-2641.
- WHITE, James F. **Introdução ao culto cristão**. São Leopoldo: IEPG / Sinodal, 1997.
- WRIGHT, Lorraine M.; NAGY, Jare. Morte: o mais perturbador segredo familiar. In: IMBER-BLACK, Evan. **Os segredos na família e na terapia familiar**. Porto Alegre: Artes Médicas, 2002. p. 128-143.
- VAUX, Roland de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Paulus / Editora Teológica, 2003.
- ZAIMAN, Louise Bruit. As filhas de Pandora: mulheres e rituais nas cidades. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Orgs.). **História das mulheres no ocidente**, v. 1: a antiguidade. São Paulo / Porto: EBRADIL / Edições Afrontamento, 1990. p. 410-463.
- ZIENER, Gg. verbete Sabedoria. In: BAUER, Johannes B. **Dicionário de teologia bíblica**, v.2. São Paulo: Loyola, 1973. p. 1007-1016.