

RITOS E RITUAIS - VIDA, MORTE E MARCAS CORPORAIS: A IMPORTÂNCIA DESSES SÍMBOLOS PARA A SOCIEDADE

*RITES AND RITUALS – LIFE, DEATH, BODY PATTERNS:
THESE SYMBOLS AND THEIR IMPORTANCE FOR SOCIETY*

PATRÍCIA REGINA CORRÊA DIAS*

RESUMO

Embora existam provas de que a prática dos ritos/rituais acontece desde os primórdios, ainda hoje é uma área de pouca exploração científica, cercada de tabus, preconceitos e deduções. Por esses motivos, este artigo retoma leituras de cientistas da antropologia, tais como Cazeneuve (s/d), Gennep (1978) e Malinowski (1978) para demonstrar que as crenças, ritos, rituais e cultos são efetivados e sentidos de diferentes formas e contribuem essencialmente para a formação e educação das pessoas. Através deles, elaboram-se conhecimentos, ampliam-se representações.

Palavras-chave: ritos/rituais; antropologia; símbolos sociais; sociedade.

ABSTRACT

It may be proved that the rituals practice happens from the beginning. Today is a little scientific exploration area, with taboos, prejudices and deductions. Therefore this paper resumes some important anthropology's scientist lectures, Cazeneuve (s/d), Gennep (1978) and Malinowski (1978) to show that beliefs, rites, rituals and cults are made and felt by different ways and they contribute for people's education, social's knowledge and representations are increased by rites.

Keywords: rites/rituals; anthropology; social symbols; society.

* Graduada em Língua Portuguesa pela FAFI-BH; Pós-graduada em Língua Portuguesa pela PUC-Minas; Mestre em Educação pela PUCMinas/Bolsa CAPES; Docente do Instituto Superior de Educação Anísio Teixeira/Fundação Helena Antipoff, em Ibitaré, MG.

INTRODUÇÃO

A prática dos rituais ocorre desde os primórdios. Sua importância reside no seu desenvolvimento e imposição silenciosa aos participantes, em sociedades simples ou complexas. Sua aceitação e repetição é uma demonstração da própria necessidade de sua existência, sendo que a polissêmica significação desses eventos pode ser explicada pelas características, necessidades e evolução de cada sociedade.

Não se pode negar a eficácia do ritual para demonstrar sentimentos coletivos, como símbolos míticos, ou determinadores de alguma essência religiosa. Sabe-se, entretanto, que as crenças, ritos, rituais e cultos são efetivados e sentidos de diferentes formas e contribuem essencialmente para a formação e educação das pessoas. Através deles, elaboram-se conhecimentos, ampliam-se representações.

Na sociedade, o envolvimento com as intenções veladas das pessoas se dá pelos símbolos que elas usam no seu cotidiano. Ampliar estudos sobre eles, na escola, significa enveredar por um mundo superficialmente conhecido, pois a simbologia cultural é ampla e pesadamente subjetiva. Será possível descobrir o verdadeiro significado de determinadas subjetividades no contexto escolar?

Essa pergunta se liga a assertiva de que em diferentes instâncias, como a família, a igreja e a escola, as pessoas, a qualquer tempo, carregam consigo sua natureza simbólica. Dessa maneira, para conviverem em sociedade, serão, de certa forma, influenciadas pelos rituais no contexto onde vivem. Durkheim (1978) afirma que os ritos nascem nos grupos e suas funções são fazer emergir, manter ou recriar certas ideias

atreladas à religião desses mesmos grupos. O rito, então, não é uma celebração fechada no tempo e no espaço, antes, porém, transcende as delimitações físicas dos locais onde acontecem. Assim, torna-se importante ampliar conhecimentos acerca do campo ritualístico na escola, pois desconhecê-lo significa ignorar a sua rica demanda cultural.

As instituições das quais os jovens fazem parte, tais como a igreja, a família, a escola, os grupos de amigos, determinam seus papéis e se reafirmam através dos ritos e rituais, ou seja, determinados símbolos são precípuos à vida social dos indivíduos.

DA NATUREZA POLISSÊMICA DOS RITOS E RITUAIS

Durkheim (1978, p. 206), ao se referir às sociedades mais simples, destaca o fato de que os ritos considerados bárbaros, diferentes e bizarros, traduzem, em sua essência, necessidades humanas aplicadas à vida social:

Por mais simples que seja o sistema que estudamos, nós reencontramos nele todas as grandes idéias e todas as principais atitudes rituais que estão na base das religiões mais avançadas: distinção das coisas em sagradas e profanas, noção de alma, de espírito, de personalidade mítica, de divindade nacional e mesmo internacional, culto negativo com as práticas ascéticas que são sua forma exasperada, ritos de oblação e de comunhão, ritos imitativos, ritos comemorativos, ritos de expiação. Aqui nada falta de essencial (DURKHEIM, 1978, p. 221).

Cazeneuve (s/d, p. 27), ao se referir à importância dos estudos ritualísticos,

aponta-os como solução a alguns problemas sociais fundamentais, porque toda a condição humana¹ é exposta aos ritos e rituais. O rito é, para ele, uma ação seguida de consequências reais – é uma linguagem e algo mais do que isso. Obedece a uma lógica, tem uma finalidade, estrutura e causa, e acrescenta um resultado real aos participantes, sendo que sua evolução pode ser lenta e imperceptível, de maneira que uma mudança brusca na sociedade pode fazer desaparecer todo um conjunto ritual e fazer aparecer outro que, por sua vez, se manterá, repetindo-se.

Pela repetição e rigidez para a mudança, os ritos acabam por constituir um fenômeno social para pesquisa rico e, muitas vezes, indiscutível. Entretanto, um determinado rito observado em certo lugar pode ser (re)significado por novas observações fora dos modelos sociais em que nasceu, se desenvolveu e foi realizado durante um espaço de tempo, pois as interferências da vida humana transformam as condições de vida de determinado povo, e essas mesmas interferências refletem na prática ritual. Um rito, então,

Parece ser uma noção que se repete segundo regras invariáveis onde não se vê que o seu cumprimento produza efeitos úteis. Ele é também um acto cuja eficácia (real ou pretendida) não se esgota na ligação empírica das causas e dos efeitos. Se ele é útil, não pelas vias puramente naturais e é por aí que ele se diferencia da prática (CAZENEUVE, s/d, p. 13).

Não ser útil pelas vias puramente naturais significa que os ritos são apreendidos, repetidos

e repassados, de indivíduo para indivíduo, de geração a geração, por outros modos de conhecimento que não são, naturalmente, da teoria para a prática, mas sugere ser o contrário. O ato ritual parte da prática vivenciada para a teoria/interpretação. E isso faz dele sempre um símbolo a ser absorvido por novos indivíduos em novas épocas, sucessivamente.

Cazeneuve (s/d, p. 18-19) reflete: por que recorreremos à linguagem ritualística, aparentemente insensata, ao invés de recorrer a outras linguagens? Por que existem os ritos e o que há neles que os tornam insubstituíveis e faz com que sejam repetidos por tanto tempo? Seriam eles solução para algum problema social, e, portanto, dotados de tanta importância? Perguntas aparentemente simples e corriqueiras, mas que, numa segunda leitura e sob outros olhares, com certeza, traduzem em sua simplicidade linguística grande complexidade social, histórica, subjetiva.

Para Lima-Mesquitela, Martinez e Lopes-Filho (1991), são funções dos ritos manter a cultura integrada e estabelecer ligações com o passado dos indivíduos envolvidos, para que eles possam reviver determinadas experiências já vividas por seus antepassados. Sem a repetição das experiências, muitos significados podem ser esquecidos no decorrer do tempo. Ao se repetirem, mantêm e estabelecem uma coerência dentro da cultura e ao mesmo tempo ajudam-na a funcionar harmonicamente. Afirmam, também, que os sistemas de rituais existem em todas as culturas, e, entre todos os significados, o mais importante será aquele gerado na

¹ Por condição humana entende-se o conjunto das determinantes que se impõem ao indivíduo, isto é, o condicionamento geral ou a totalidade das condições a que a sua acção está sujeita e que limitam o campo do seu livre arbítrio ou da sua indeterminação (CAZENEUVE, s/d, p. 23).

cultura de origem do indivíduo. Para esses autores, os rituais e suas significações são de natureza emocional, pois provocam reações semelhantes nos indivíduos de um mesmo grupo, se configurando em maneiras próprias de ver o mundo, de agir e pensar coletivamente. No entanto, os sistemas de sinais na sociedade não podem ser confundidos unicamente com mudanças corporais e psicológicas, pois fazem parte da individualidade das pessoas (LIMA-MESQUITELA; MARTINEZ; LOPES-FILHO, 1991, p. 137-138).

Por sua vez, o rito funciona como um conjunto de regras estabelecidas pelo culto, sendo esse último a expressão coletiva de adoração e veneração de uma divindade (LIMA-MESQUITELA, 1991, p. 141); religião e magia são fenômenos inventados pelos humanos numa tentativa de controlar o Universo, porque as religiões apresentam uma série de tabus irrecusáveis aos seus seguidores. A religião seria uma forma de reconciliação, pois é uma expressão de desejo, ou de agradecimento e a magia tende a forçar a natureza e seus efeitos (LIMA MESQUITELA, 1991, p. 140). Na religião, encontram-se práticas grupais e práticas individuais, das quais se destacam:

a crença em seres sobrenaturais, a personificação de fenômenos naturais, o culto de antepassados, o medo dos sonhos, etc. A religião pressupõe normalmente uma igreja, o que faz que a grande maioria das práticas religiosas sejam práticas sociais ou de grupo (por exemplo as procissões, missas e peregrinações do nosso catolicismo tradicional); porém, não é raro que muitos devotos mantenham uma relação individualizada com o sagrado através de orações e outras formas de prece (o rosário por exemplo) (LIMA MESQUITELA, 1991, p. 140).

Tosta (1997), ao pesquisar sobre os integrantes de duas Comunidades Eclesiais de Base do bairro Petrolândia, em Contagem, Minas Gerais, Brasil, evidencia vários posicionamentos daqueles grupos a respeito da missa e do culto. Duas das falas dos próprios atores determinam a missa como “o fato central da experiência religiosa, pois nela é possível celebrar fé e partilha com o Deus” (TOSTA, 1997, p. 302). O momento da comunhão é, então, quando ocorre uma inversão de papéis entre Deus e o fiel. Isto é, um ocupa o lugar do outro na medida em que durante a comunhão Deus vem ao encontro do fiel (na Terra) e o fiel vai ao encontro de Deus (no céu) e ocorrem manuseios de objetos sagrados para esse fim, afirma a autora, ao citar Da Matta (1990).

Ao frequentar a missa e o culto, os fiéis estão assumindo os rituais executados na igreja como uma narrativa repetitiva, que carrega o sentido de reforçar a memória de quem participa e demonstra a naturalidade e gosto das pessoas ao participarem desse ritual. Essas ideias se traduzem nas falas dos fiéis:

a gente vai à missa também pelo ritual, pois a gente busca o que já sabe. Na missa está se repetindo uma certa história (sic) que a gente já sabe, mas a gente precisa ouvir e quer ouvir também (TOSTA, 1997, p. 306).

Essa proposição sugere a presença de uma ação consciente do indivíduo ao participar dos cultos, o que pode parecer mais do que a vontade de tentar controlar o universo, mas antes uma admiração à possível inversão do papel fiel x Deus. Não

quer dizer, contudo, que o fiel se torna um Deus capaz de controlar o que lhe convém, mesmo de maneira imaginativa, no entanto, a troca temporária de papéis ocorre dentro de lugar específico para ele, nesse caso, o templo. Seguindo esse raciocínio, cabe-nos descrever o tempo como o espaço destinado para a troca entre o sagrado e o profano. Estar ali permite ao fiel, mesmo que seja temporariamente, reverter sua condição de simples ser humano para a poderosa condição de ser um Deus, embora humano.

Mesquitela (1991) e seus coautores afirmam que, para o funcionamento harmônico da sociedade e da cultura, as simbologias são repetidas por seus integrantes, época após época. Ritos e rituais diferentes para conviver com situações naturais. Entretanto, sentimentos tão inerentes e comuns a todos nós são explicitados por meio de rituais de passagem da vida carnal para espiritual.

Outras significações são trazidas para os rituais por intermédio de tarefas, como danças e adivinhações, lendas, enigmas, provérbios, sentenças e mitos. O que delega aos ritos não apenas dor, como no caso da circuncisão (incisão) ou no caso da tatuagem, do piercing, dos alargadores de orelhas. Todavia, sob outras leituras e teorias, teóricos podem estabelecer conexões diferenciadas sobre os rituais. Segundo MC Laren:

Os cientistas sociais da linha dominante tendem a assemelhar ritualista a uma conceituação pálida de alguém que executa gestos exteriores mecânica e perfunctoriamente – sem um compro-

metimento interior com os valores e idéias que estão sendo expressos. [...] Ao banalizar os rituais, relegando-os a um aspecto superficial, eles continuam a subestimar a primazia do ritual na sociedade contemporânea. Tal perspectiva, se não for impedida, poderá varrer o conceito de ritual para fora do campo de consideração científica (MCLAREN, 1992, p. 50-51).

Não se trata de combinar gestos mecânicos sem uma interiorização, mas sim a partir de ações hereditárias do grupo ao qual o indivíduo faz parte, compreender que aqueles gestos são importantes para a própria sobrevivência do grupo. Por sua vez, os gestos e atitudes, por não serem aleatórios, obedecem a determinadas regras e arranjos. Nesse sentido, o rito ultrapassa as barreiras sociais e invade o terreno religioso e das crenças, ao se aproximar do culto.

Em Mapinhane, Moçambique, África, um ritual comum é o *Nza ku bonga*, marcha e um gesto de agradecimento a Deus por ter criado o homem. Ele acontece, normalmente, na Igreja após receberem o Corpo de Cristo (Ação de Graças) ou em outros momentos sagrados, por exemplo o batismo ou o casamento: *Eu te agradeço, Senhor/ O que Te darei?! Oh meu Senhor!/ Deste-me os pais, Senhor/ O que Te darei?!/Mostras-me sinais, Senhor/ O que Te darei?* (ADGENTES – LEIGOS MISSIONÁRIOS DA CONSOLATA, 2008, faixa 5)²

No Brasil, um dos rituais vividos na maioria das Igrejas Católicas é a Missa em Ação de Graças. Nesse ritual, notam-se gestos semelhantes aos dos africanos, tais como as músicas entoadas para louvar e dar graças ao

² *Nza ku bonga Hosi Dadani/Nzi ta ku nyika a yine ke?! We hosi ya mina/ A vapwali u nzi nyikeleko Hosi (Nzita ku nuyika a yine ke?!/ Zikombiso u nzi kombako Hosi (Nzita ku nuyika a yine ke?)* (ADGENTES – LEIGOS MISSIONÁRIOS DA CONSOLATA, 2008, faixa 5).

Ser Supremo, os cantos de entrada, de louvor, ofertório e comunhão. Esses cantos podem ou não ser acompanhados de dança. Nos dois rituais citados, o significado contido em Nza Ku Bonga: Agradeço a Deus e o Supremo e seus símbolos, o corpo de Cristo (hóstia) e o sangue/vinho e a promessa de repetir o ritual da comunhão em nome D' Ele, em memória D'Ele. Repetindo tais ritos contidos no ritual da missa, os fiéis podem ser aceitos no Reino dos Céus, como reza a liturgia católica. Tosta (1989, p. 64), ao mencionar aspectos litúrgicos da missa, afirma:

a missa se constitui no momento privilegiado, ao mesmo tempo em que o mais tenso da Instituição Católica, através do qual ela reafirma seus princípios e seu papel na sociedade. Privilegiado, na medida em que é um espaço de arregimentação e de reunião de fiéis em um ritual repetitivo, diário, no qual a Instituição afirma e reafirma seus significantes (TOSTA, 1989, p. 64).

Segundo Van Gennep (1978), a sociedade geral possui sociedades autônomas cujos contornos são definidos pelo grau de civilização. Exemplificando, esse autor cita as sociedades leigas, as religiosas, a nobreza, as finanças e as classes operárias. Para ele (GENNEP, 1978, p. 26), nas sociedades menos evoluídas³, o mundo sagrado se sobrepõe ao profano em praticamente todos os atos sociais, como nascer, casar, plantar, morrer... pois as bases essenciais desses atos são religiosas. Portanto, são marcadas por ritos,

como batismo, aniversários, casamentos, morte e funeral.

Os Vatswa de Mapinhane, Moçambique, durante o ritual da “missa de corpo presente” cantam muito. Eles entoam hinos antes, durante e depois de o corpo chegar na igreja. São cantos que aparentemente significam o lamento da morte. Numa cerimônia desse tipo em Mapinhane, em 17 de junho de 2008, destacaram-se as capulanas⁴, indumentárias próprias da cultura. Por seu uso e as diferentes formas como as pessoas se relacionam com ela, a capulana demonstra e revela uma maneira de ser de um povo peculiar e rico em tradições.

Outra demonstração carregada de peculiaridade é o culto aos mortos. O respeito ou a tristeza pela morte Mapinhane se nota no olhar desse povo e em seus silêncios. Povo que já conviveu com a guerra étnica (portugueses e moçambicanos); a guerra civil (moçambicanos da FRELIMO x RENAMO)⁵ e, mais recentemente, a guerra contra a fome, a SIDA (Síndrome de Imunodeficiência Adquirida), as DSTs (Doenças Sexualmente Transmissíveis), o analfabetismo, a malária. Normalmente, as pessoas são enterradas nos terrenos onde moram e, geralmente, elas escolhem o lugar onde querem ser sepultadas.

O corpo do homem, morador da região de Mujavange, chegou acompanhando por um ancião. Foi colocado ao chão, em frente ao altar da igreja, enquanto todos cantavam. A biografia do morto foi lida pelo filho dele, em Língua Portuguesa, enquanto o ancião traduzia

³ Categoria utilizada por Van Gennep para definir as sociedades onde o mundo sagrado predomina sobre o profano (GENNEP, 1978, p. 26).

⁴ As capulanas, em Moçambique, são panos com valores simbólicos. Dentre suas utilizações, destacam-se o casamento, o funeral e o batismo.

⁵ FRELIMO: Frente Libertadora Moçambicana e RENAMO: Resistência Nacional Moçambicana (HERNANDEZ, 2005, p. 607).

para a língua Xi-tswa. Uma missa foi rezada em Xi-tswa e logo após o corpo foi levado para o terreno da família. Os homens, amigos da vítima, carregaram o caixão para colocá-lo no carro que o transportaria, em seguida. As mulheres, atrás, seguiam em silêncio.⁶

A morte e os rituais fúnebres significam muito para eles e são transmitidos por seus antepassados, fazendo-se notar, agindo pesadamente sobre a realidade daquelas pessoas. Há muito medo refletido no depoimento de um morador da região:

Para o africano, a morte assusta muito. Segundo o que pensamos, devemos nos dirigir para a casa daquela pessoa. É alguém que nem todo o dinheiro do mundo pode comprar. A vida é surpresa, por isso, a morte, para nós, também é uma surpresa. Na África do Sul, compra-se o caixão. Quem trabalha nas minas tem... nós fazemos uma retirada atrás do morto e então seguem nossos rituais (Sérgio, morador da região, 18/06/08).

O exemplo determina um conceito próprio do envelhecimento, admiração e respeito aos anciãos. É um ideal, uma meta que todos desejam alcançar. Nesse período, a pessoa tem condições de avaliar o que fez durante a vida, se foi uma pessoa produtiva, teve filhos, foi bem sucedida socialmente, o que lhe resta é somente esperar uma vida próspera junto de seus antepassados, ou seja, a morte.

Sobre os significados da morte, Martinez (2006, p. 225-226) afirma que, para os Vatswa, ela é o tempo de plenitude, a continuação entre os dois mundos: o visível

e o invisível. Por isso os defuntos continuam pertencendo à família. Eles os enterram próximos as casas, para dar continuidade aos dois mundos, e consideram que, como são membros da família, podem, inclusive, influenciar na vida da comunidade (MARTINEZ, 2005, p. 225-226).

Os parentes, vizinhos e conhecidos participam do cortejo fúnebre. Um pequeno grupo fica em casa, cuidando da limpeza e preparando a refeição para os que acompanham o falecido no enterro. Parte da comida pode ser preparada em alguma casa vizinha. O cadáver é envolto em um pano branco e colocado em um caixão de madeira, revestido com pano negro. Chegando no lugar preparado, o chefe da família é o primeiro a se aproximar da cova, para receber o defunto, acompanhado de duas a três pessoas. Junto ao defunto, colocam-se alguns objetos usados por ele durante sua vida e algum perfume ou talco. Depois de colocar o caixão na fossa, o chefe da família deposita um pouco de terra, seguido por pessoas da família, sempre em ordem hierárquica, do mais velho para o mais novo. Antes de saírem, evoca-se a proteção dos antepassados. Terminado o enterro, seguem para a casa do falecido. Alguns queimam ervas junto à cova e evocam proteção, erguendo-as aos quatro pontos cardinais e pedindo que nada de mal aconteça naquela região (MARTINEZ, 2005, p. 231).

Em São José de Mapinhane, paróquia da Missão de Mapinhane, por exemplo, a missa, mesmo estando calcada nas regras da Santa Sé em termos de liturgia, é rezada

⁶Registro de campo, Mapinhane, 19/06/08.

em dois idiomas: Xi-tswa e Português. Os cantos são entoados em Xi-tswa e o celebrante e tradutor, na maioria das vezes, é um morador da região. Na igreja são resolvidos, após a missa e publicamente, problemas da vila (escola, igreja, jovens, crianças), de maneira que ali a igreja mantém uma função social e não puramente religiosa e ritualística.

No Brasil, para os fiéis da religião católica, o ritual das exéquias, como é chamado pela Legislação Diocesana (GOUVEIA, 1994, p. 1), é um momento de consolação e de esperança. Consolação porque o defunto, incorporado pelo Batismo em Cristo, passa da morte à vida, é purificado e seu corpo aguardará a ressurreição dos mortos.

Na prática, é costume que o corpo seja preparado pela funerária e enviado a um local para ser velado, onde permanece exposto à visitação. O velório pode ser na casa do morto, no próprio cemitério no qual será enterrado ou cremado, ou até em velórios cedidos por órgãos municipais e de lá segue cortejo fúnebre para o cemitério, seguindo o carro que carrega o corpo. É comum chamar um Sacerdote para rezar a “missa de corpo presente” ou a Missa de Exéquias, para a Igreja.

Não muito raro nessa cerimônia ou durante o velório, é possível que alguém se habilite em contar alguma “piada” ou anedota. Pode ser essa atitude um possível remédio para alívio da dor? Ou uma tentativa de se manter alienado durante um momento tão triste? Isso porque o velório para os brasileiros é de extrema importância, no sentido de que se encontram ali, independente

da crença, amigos, parentes, vizinhos que há muito não se viam, numa oportunidade de “parar” a vida e refletir sobre a morte, ou sobre a vida. Inclusive a do morto.

Retornamos, agora, às observações de Cazeneuve (s/d), pois até aqui as complexidades simbólicas e linguísticas são evidentes e se traduz em em duas maneiras de se tratar um cadáver, que para muitos, não passa de uma massa corporal inerte e sem vida. Poderia, nesse caso, ser tratada de qualquer forma. Por que os homens, então, preferem repetir as práticas simbólicas na sociedade?

Na definição de Genep (1978), as sociedades menos evoluídas (GENEP, 1978, p. 26) são aquelas em que o mundo sagrado se sobrepõe ao profano, dada a natureza essencial dos ritos, a religiosa. O fato de o indivíduo pertencer a uma sociedade configura a obrigatoriedade das passagens de uma sociedade a outra, ou de uma situação social a outra (GENEP, 1978, p. 26). São situações pré-determinadas e associadas às passagens da natureza, tais como as mudanças da lua, ou as estações do ano, pois nenhuma categoria social - das grandes e pequenas sociedades, mais ou menos simples - ou biológicas - dos animais racionais ou irracionais - não podem ser independentes da natureza.

Para as meninas da sociedade brasileira, completar 15 anos constitui uma importante data, o que pode significar ter atravessado as fronteiras biológicas - transformar-se em moça, menstruar - e as fronteiras do desenvolvimento social - participar de bailes

ou ter consentimento para escolher um parceiro (namorar). Pode significar, todavia, frequentar o Ensino Médio (curso secundário), começar a pensar na universidade e vida profissional para uns. Para outros, é a marca de entrada no mercado do trabalho, ou constituição familiar. Em todos os casos, esses atos representam a passagem de um estágio social para outro.

Já em Moçambique, os ritos de iniciação para uma mulher são condições para assumir seus papéis na sociedade, conforme Paulina Chiziane (2006, p. 48-49):

Os ritos de iniciação são como o baptismo cristão. Sem baptismo todo o ser humano é pagão. Não tem direito ao céu. No sul, homem que não lobola⁷ a sua mulher perde o direito à paternidade, não pode realizar o funeral da esposa nem dos filhos. Porque é um ser inferior. Porque é menos homem. Filhos nascidos de um casamento sem lobolo não têm pátria. Não podem herdar a terra do pai, muito menos da mãe. Filhos ficam com o apelido materno. Há homens que lobolaram suas esposas depois de mortas, só para lhes poderem dar um funeral condigno. Há homens que lobolaram os filhos e os netos já crescidos, só para lhes poder deixar herança. Mulher não lobolada não tem pátria. É de tal maneira rejeitada que não pode pisar o chão paterno nem mesmo depois de morta.

Os ritos remetem ao ato de atravessar fronteiras, seja de um lugar para o outro, ou atravessar fases da vida social, da infância

para a adolescência ou da vida de solteiro para a vida de casado, o que obriga o indivíduo a vivenciar um período entre dois mundos – o mundo do profano e o mundo do sagrado. A fase de estar entre um mundo e outro é chamada, por Genep (1978), de período de *margem*. Passar de uma fase a outra significa *despojar do homem velho* e, literalmente *adquirir uma pele nova* (GENEP, 1978, p. 153). Os rituais, então, propiciam as passagens acontecerem:

Nascimento, puberdade social, casamento, paternidade, progressão de classe, especialização de ocupação, morte. A cada um desses conjuntos acham-se relacionadas cerimônias cujo objeto é idêntico, fazer passar um indivíduo de uma situação determinadas a outra situação igualmente determinada. Sendo o mesmo objetivo, é de todo necessário que os meios para atingi-los sejam pelo menos análogos, quando não se mostram idênticos nos detalhes (GENEP, 1978, p. 27).

Há, também, os ritos que conservam a passagem material simbólica, abaixo de um marco ou uma porta, por exemplo. Genep (1978, p. 38) cita lugares tais como: Marrocos, Mongólia, Andes, Alpes, Assam, Tibete. Outra maneira de representar a “passagem” é utilizar a analogia da sociedade como uma casa, com todas as suas características: portas, paredes, corredores. A facilidade de trânsito entre um cômodo e outro é, para Genep (1978), diretamente proporcional ao nível de desenvolvimento das sociedades. Nas sociedades mais simples, os compartimentos

⁷ Lobolo, naquela região, é o pagamento do dote à família da noiva, ou esposa.

são isolados uns dos outros, o que torna a adoção de cerimônias mais comuns, por elas apresentarem proximidade maior dos ritos de passagem material. Não quer dizer que qualquer indivíduo possa entrar na casa livremente. Por isso, os indivíduos sempre transitam entre muitas divisões, porque a vida em sociedade passa a ser uma sucessão de etapas e acontecimentos que ocorrem de maneira linear. É possível transitar de uma ocupação à outra, ou de uma idade a outra. E como mecanismo de acesso entre um espaço e outro usam-se as cerimônias e os rituais, em que a sagacidade entre um espaço e outro ou entre um rito e outro é explicada pelo fato de que as divisões são mais densas ou menos densas de acordo com o grau de desenvolvimento da sociedade em questão.

Seguindo esse raciocínio, viver a vida em sociedade significa participar de uma troca contínua, que implica em movimentos como agregar e desagregar, constituir e reconstituir, morrer e renascer, algumas das muitas atividades essencialmente humanas. Viver é também agir, parar, esperar e repousar para recomeçar e poder agir de maneira diferente.

Em Cabinda, Angola, a garota que passa para a adolescência fica algum tempo dentro da Casa de Tinta. Dentro dessa casa, ela recebe instruções de sua madrinha que dizem respeito à vida adulta. A Casa de Tinta é real, um lugar físico destinado ao isolamento da menina. Assim que ela estiver preparada para a vida adulta, ela pode sair

dali. Muitas vezes, dada a pouca idade para o casamento, as meninas são enviadas à Casa de Tinta para ser preparadas ao matrimônio. O noivo-marido deve pagar para retirá-la de lá, numa espécie de dote. As formas de pagamento podem ser em dinheiro ou a base de trocas (alimentos, joias, roupas).⁸

A moral tradicional dos Cabindas visa basicamente a comportamentos tendentes à coesão e fortalecimento da família, da etnia. Por isso o argumento da obrigatoriedade é a tradição dos antepassados. Nesta perspectiva, as faltas e os crimes são o da deterioração da coesão do grupo: furtos, roubos, insultos, feitiçaria, faltas sexuais contra o direito de terceiros. No que concerne à moral sexual, constituem faltas gravíssimas as práticas de relações sexuais com raparigas ainda não iniciadas (chicumbe), isto é, sem que elas tenham passado pela «casa das tintas»; a prática de relações com mulher sobre o solo ou sem ser em local vedado e coberto; a prática de relações sexuais com mulher casada ou a viver maritalmente. A mulher casada ou amancebada é obrigada a guardar fidelidade ao marido ou ao companheiro. O homem, porém, não é obrigado a guardar fidelidade à esposa ou à companheira⁹.

O ritual de agregação é um tipo de ritual que acontece quando um estrangeiro é recebido em um lugar. Um estrangeiro poderá ser recebido por uma sociedade de diferentes modos: pode-se delegar a ele poder ou *tomam contra ele medidas em defesa mágico-religiosas*

⁸ Registro de campo, Belo Horizonte, 20/11/08.

⁹ Registro de campo, 11/03/09.

(GENNEP, 1978, p. 41). Muitos podem fugir, se armar, até que o estrangeiro consiga entrar na sociedade. Após a aceitação, feita depois da comprovação das intenções do estrangeiro, acontece o período de margem, com a troca de presentes e finalmente a agregação, com a comensalidade, ou seja, os ritos de agregação por contato direto, como descreve Gennep:

[...] observo que os ritos descritos por Ciszewski em suas pesquisas classificam-se da seguinte maneira: comensalidade individual ou coletiva, comunhão cristã simultânea, serem ligadas as pessoas com uma mesma corda ou cinto, segurarem a mão, dar o braço (abraçarem-se), colocarem juntas o pé sobre o lugar da lareira, trocarem presentes (tecidos, vestidos), armas, moedas de ouro ou de prata, ramalhetes de flores, coroas, cachimbos, anéis, beijos, sangue, sacra cristãos (cruzes, círios, ícones), beijar os mesmos sacra (ícone, cruz, evangelho), pronunciar um juramento (1978, p. 43-44).

Por meio dos rituais de agregação acontece mais que um toque corporal. Há uma troca de personalidade que marca a continuidade do relacionamento em questão, em forma de uma comunhão.

Da Matta (1981), ao relacionar o mundo do ritual ao cotidiano, destaca a ação do aperto de mãos. No nosso dia a dia, isso pode parecer simples, mas não quando esse ato adquire um significado especial. Para isso, basta, para Da Matta, que o coloque em uma situação especial, ou seja, o significado desse ato passa a ser mais que um aperto de mãos ao ser contextualizado.

Uma maneira de agregar alguém, em Mapinhane, é pelo cumprimento em forma do aperto de mão. Apertam-se as mãos três vezes: uma na posição de frente para quem se está cumprimentando, outra na posição com os polegares cruzados e volta-se para a posição inicial, em sinal de confirmação. Segundo os nativos Matswa, esses toques significam que o nativo gostou de quem está cumprimentando, teve simpatia à primeira vista, ou seja, recebeu e aceitou quem chegou ali na região. Isso pode acontecer em qualquer momento, com estrangeiros ou não.

Entre os brasileiros, é possível identificar toques similares. Existem grupos nas escolas que “combinam” os seus toques de mãos, treinam com os companheiros para que todo encontro seja marcado com o “toque”. Nas duas culturas o significado não parece ser diferente. Trata-se da aceitação do outro pelo grupo. Mais que um aperto de mão, o ato significa trocar e tocar o outro, em uma irmandade. Em outras palavras, é como se fosse dito: “Eu te aceito. Pode fazer parte do meu grupo e de minha vida social”.

Outras categorias destacadas por Gennep (1978, p. 70) foram o rito de iniciação à puberdade fisiológica e social, à circuncisão e à mutilação. Para o autor, há diferença entre a puberdade física e a social e, embora ela seja marcada pelo desenvolvimento corporal, fato que não define categoricamente condições para o indivíduo viver como adolescente, há variantes corporais e sociais para que o indivíduo possa fazer parte do meio ao qual pertence. Os ritos da puberdade têm em sua essência o caráter sexual, pois caracterizam, para o sujeito, a passagem de um mundo

assexuado para um sexuado a partir de seu desenvolvimento corporal. São momentos, tanto no menino quanto na menina, difíceis de se datar. Por isso, é importante diferenciar (e não convergir) a puberdade física e a puberdade social. A circuncisão, por outro lado, é tratada por Gennep (1978) como um rito social, dada à grande variação cronológica de quando ela é praticada. O autor delimita idades entre 2 a 13 anos (GENNEP, 1978, p. 74).

Para os moçambicanos, a cultura da circuncisão significa muitas coisas e pode, inclusive, resultar na comensalidade, como citado por Paulina Chiziane, em relação à cultura moçambicana:

As culturas são fronteiras invisíveis construindo a fortaleza do mundo. Em algumas regiões do norte de Moçambique, o amor é feito de partilhas. Partilha-se mulher com o amigo, com o visitante nobre, com o irmão de circuncisão. Esposa é água que se serve ao caminhante, ao visitante. A relação de amor é uma pegada na areia do mar que as ondas apagam. [...] No sul, a situação é bem outra. Só se entrega a mulher ao irmão de circuncisão quando o homem é estéril (CHIZIANE, 2006, p. 41).

O irmão de circuncisão é aquele que vivenciou, no mesmo período, no mesmo grupo, os ritos de iniciação. Por meio da circuncisão, provoca-se no menino ou na menina uma marca eterna. Como a marca da tatuagem, os piercings, os cortes de cabelos (moicanos, rastafáris, surfistas...) ou mesmo a decisão de não cortá-los. Essas marcas demonstram desejos únicos de determinado grupo de se

reunir pelos mesmos interesses, os quais podem ser, inclusive, sentir as mesmas dores físicas ao se marcar com uma tatuagem ou um piercing. Entretanto, essas atitudes talvez não possuam o mesmo sentido religioso e cultural que a circuncisão em Moçambique, uma vez que se tatuar ou colocar um piercing determina uma legitimação/marca de grupos urbanos.

Outras formas de marcar o corpo podem se aproximar da circuncisão, como a troca de dentes, ou a mutilação de outras partes, como a última falange do dedo mínimo no caso da África do Sul (GENNEP, 1978, p. 75). As mutilações são uma forma de “diferenciação definitiva” (GENNEP, 1978, p. 76). No entanto, pintar o corpo, usar determinadas roupas ou máscaras, marcam uma diferenciação temporária. Segundo Araújo (2007), em 2007, a mutilação genital foi proibida no Egito, fruto da luta de Warris Dirrie, somaliana e embaixadora da ONU. O Egito foi o décimo quinto país que aderiu à sua campanha, que tem por objetivo disseminar a proibição da mutilação pelo mundo. São vinte e nove os países onde a extirpação do clitóris é comum. Nesses países, 97% das mulheres casadas responderam que não têm clitóris e a OMS (Organização Mundial da Saúde) estima que aproximadamente 150 milhões de mulheres já tenham passado por esse ritual. E, a cada dia, 8 mil meninas passam pela circuncisão feminina (ARAÚJO, 2007, p. 45). A operação expõe as mulheres a infecções, dores para urinar e manter relações sexuais, assim como problemas no parto e menstruação. Mesmo com todos esses problemas, dois terços das mulheres não querem o fim

das cirurgias por optarem em manter as tradições desses povos:

A prática existe desde a Antiguidade, para garantir a pureza sexual das garotas. É um rito de passagem para a vida adulta. Arrancam o clitóris porque acreditam que, se não fizerem isso, as mulheres ficam fora de controle, sexualmente falando, diz a socióloga americana Hanny Lighfoot-Klein, especialista no assunto (ARAÚJO, 2007, p. 45).

As mulheres que não passam por esse rito em sua cultura não têm chance de se casar. Sob outra interpretação, pode parecer assustadora essa prática, mas se trata de um ritual comum daquela região, como diz Martinez (2005, p. 166).

Ele atenta para o fato de que as iniciações não podem ser reduzidas apenas no ato da circuncisão, pois se trata de algo muito mais profundo e amplo, tal como um processo completo composto de fatores que têm muita importância para o jovem como indivíduo e membro da sociedade. Em primeiro lugar, trata-se de um processo psicológico de evolução da personalidade, quando o indivíduo passa de adolescente para adulto; trata-se, também, de um processo de inserção do jovem na sociedade como membro competente, com direitos e deveres; de um processo de formação, quando o indivíduo recebe as normas de convivência e valores éticos; pedagógico, quando permite um exercício dos valores e a socialização do jovem; religioso, pois o jovem entra em contato com as entidades espirituais e as práticas rituais do povo; finalmente, de um processo de inserção global na vida da sociedade, em que se encontram os

aspectos fundamentais para a vida, individuais e sociais (MARTINEZ, 2005, p. 165-166).

Outro exemplo nesse sentido, é o ritual de iniciação feminina dos Vatswa¹⁰ de Moçambique, as meninas recebem as instruções de sua tia paterna mais velha, essa tia é encarregada de preparar todos os rituais, desde as instruções até a alimentação e o local para que aconteçam os ritos de iniciação da menina.

Assim, retoma-se Durkheim (1984, p. 33), que nos chama a atenção para os ritos de iniciação quando destaca que a criança apenas pode ter conhecimento do dever por intermédio de seus pais ou professores; ela somente poderá saber aquilo que o dever é, por meio da forma pela qual eles lho revelarem, por meio da sua linguagem e da sua conduta.

Em relação à escola, deve-se compreender que se trata de um ambiente heterogêneo em crenças e valores, ambiente nesse sentido por si só privilegiado para ser feita uma observação e interpretação de jovens e sua cultura ritualística. Por isso mesmo, Mc Laren (1992), ao longo da pesquisa sobre os rituais na sociedade mais complexa, em uma escola confessional católica canadense, não os banaliza traduzindo-os como acontecimentos superficiais. Antes, porém, esse autor determina a importância e o reconhecimento dos rituais contemporâneos, subestimados como estudo científico por autores que preferem entendê-los em sociedades *pequenas, monolíticas, a nível de subsistência [sic]* (MC LAREN, 1992, p. 51). Para ele, em função desse raciocínio, o ritual está sendo roubado de sua verdadeira significação, porque são considerados anacrônicos ao

¹⁰ Os Vatswa, ou o povo Matswa, vivem ao sul de Moçambique.

século XX e muitos autores *descrevem os rituais modernos como invólucros simbólicos que vivem na roupagem da cultura - um lugar em que os antropólogos revistam as aparências exteriores da sociedade* (MC LAREN, 1992, p. 52).

O termo ritual costuma ser associado, frequentemente, aos estudos que enfocavam os princípios religiosos de sociedades mais totêmicas, “primitivas”, maneira pela qual a televisão costuma levar ao ar programas que descrevem cenas ritualísticas como bizarras, estereótipos que exemplificam claramente uma visão etnocêntrica sobre esse assunto, processos que o enfatizam negativamente, ao invés de destacar sua reputação positivamente, como *um processo de significação social notória* (MC LAREN, 1992, p. 47), capazes de carregar significações conotativas de regeneração, limpeza e purificação; energia e luz para a nova vida; disciplina, organização; sacrifício, morte e novo nascimento; novo estado e missão.

Hoje, torna-se extremamente importante o diálogo entre as culturas participantes da escola e as necessidades da população, por meio da elaboração e efetiva ação de trabalhos entre os jovens, que, de certa maneira, possam provocar neles reflexões e alertá-los para a experiência de vida. É natural que a escola, em meio a esse emaranhado de acontecimentos, receba pessoas de vários lugares, o que a torna um espaço multicultural, composto por crenças e saberes de diversas etnias e culturas.

Como cada grupo social tem suas próprias características, sentimentos e interesses próprios do lugar onde vivem e convivem, os jovens mapinhanenses, por exemplo, mesmo sendo de uma sociedade rural, com pouco acesso aos computadores e a mídia, possuem

aparelhos celulares, fato que os permite acessar, mesmo que precariamente, o mundo midiático. Talvez haja, nesse momento, uma possível mudança de atitudes em relação aos ritos da cultura tshwa.

Mc Laren (1992), ao se referir aos rituais de resistência, os define como *rituais de conflito*, que transformarão os alunos em combatentes e antagonistas com o objetivo de subverter as regras e padrões impostos pela escola e pela sala de aula. São rituais conscientes que dão um *feedback* às instruções do sistema educacional. Nesses termos, ao destacar a indisciplina, os jovens estão demonstrando, de maneira ritualizada, que a sala de aula, especificamente, deve rever seus conceitos e práticas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A sociedade necessita do jovem para assumir ações no futuro, contudo, é preciso que ele viva o presente. E é ele mesmo quem mostra, de maneira ritualística, uma linguagem que talvez demonstre um caminho a ser seguido por seus mestres no sentido de melhorarem ainda mais a forma de educar.

Resta saber o que fazer com as evidências de que a escola lida de maneira errônea com o universo juvenil. Espera-se que, num futuro próximo, ele possa ser compreendido e entendido em suas dimensões ideológicas, para que mais vozes participem do processo educativo. Para tanto, não se deve erradicar os rituais de sala de aula, mas ao contrário, é preciso lê-lo e entendê-lo como um momento, um limiar de passagem, um rito que demonstra o que a própria escola deve fazer. E enquanto os mestres atuais não fizerem algo

por seus neófitos, o ritual será repetido pela necessidade de sua existência.

A escola é uma instituição, de um modo geral, vítima dela mesma. As dificuldades, as situações de conflitos e a necessidade de adaptação e de atualização devem, de fato, serem lidas, vistas e repensadas. Esperamos que a análise feita possa servir, de alguma maneira, para novas leituras e reflexões. Por isso ela não termina aqui. Ela se despede, com a certeza de novas paragens, novos encontros e novas indagações: quais os símbolos demonstrados em uma sala de aula? Como a sociedade e a escola enxergam os jovens e seus rituais? Como a sociedade se vê?

REFERÊNCIAS

- AD GENTES/LEIGOS MISSIONÁRIOS DA CONSOLATA. **Nza Ku Bonga**. In: Entre povos. Leigos Missionários da Consolata, 2004. 1 CD (35min). Faixa 5.
- ARAÚJO, Tarso. O fim da faca. O país campeão mundial da extirpação de clitóris torna a prática ilegal, mas esse costume está longe de acabar. **Revista Superinteressante**, São Paulo, outubro de 2007, Edição 244, p. 45-50.
- CAZENEUVE, Jean. **Sociologia do rito**. Porto: Rés, [19__].
- CHIZIANE, Paulina. **Niketche**. 4. ed. Maputo: Ndjira, 2006, 334 p.
- DIAS, Patrícia Regina Corrêa. **As personas juvenis e os rituais na escola**: um estudo em duas escolas da rede agostiniana; Brasil - Belo Horizonte - Barreiro e África - Moçambique - Mapinhane. 2009. 157 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Educação, Belo Horizonte, 2009.
- DURKHEIM, Emile. **Sociologia, Educação e Moral**. Porto: Rés, 1984.
- DURKHEIM, Emile. **Da divisão do trabalho social**; As regras do método sociológico; o suicídio; as formas elementares da vida religiosa. Émile Durkheim; seleção de textos de José Arthur Giannotti; traduções de Carlos Alberto Ribeiro de Moura et al. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).
- DURKHEIM, Emile; RODRIGUES, José Albertino. Emile Durkheim: **Sociologia**. 2 ed. São Paulo: Ática, 1984. (Grandes Cientistas Sociais 1).
- GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- HERNANDEZ, Leila M. G. **A África na sala de aula**: visita à história contemporânea. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- LIMA-MESQUITELA, Augusto; MARTINEZ, Benito; FILHO, João Lopes. **Introdução à antropologia cultural**. Lisboa: Editorial Presença, 1991.
- MALINOWSKI, Bronslaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MARTINEZ, Francisco Lerma. **El Pueblo Tshwa de Mozambique**. España: Ediciones Laborum, 2005.
- MC LAREN, Peter. **Rituais na escola**. Em direção a uma economia política de símbolos e gestos na educação. Trad. Juracy C. Marques e Ângela M. B. Biaggio. Petrópolis: Vozes, 1991.

TOSTA, Sandra de Fátima Pereira. **A missa e o culto vistos do lado de fora do altar:** religião e vivências cotidianas em duas comunidades eclesiais de base do bairro Petrolândia, Contagem, MG. 1997. 372f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia Social da FFLCH, Universidade de São Paulo, 1997.

TURNER, Victor Witter. **O processo ritual:** estrutura e anti-estrutura; Trad. De Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

VARAGNAG, André. **As categorias de idade numa sociedade tradicional.** Rio de Janeiro: Zahar, 1968.