

# Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica

Adriane Luisa Rodolpho\*

**Resumo:** Os temas dos rituais, ritos de passagem e de iniciação são considerados como clássicos na literatura antropológica. Este artigo pretende, portanto, realizar um rápido levantamento da produção bibliográfica, a fim de contribuir para as pesquisas que atuam na interface entre a antropologia e a teologia.

**Resumen:** Los temas de rituales, ritos de pasaje y de iniciación son considerados como clásicos en la literatura antropológica. Este artículo pretende, por tanto, realizar un rápido levantamiento de la producción bibliográfica con el objetivo de contribuir para las investigaciones que actúan en la interfase entre la antropología y la teología.

**Abstract:** The themes of rituals, rites of passage and of initiation are considered classic in the anthropological literature. This article, therefore, intends to carry out a quick survey of the bibliographic production, so as to contribute to the research that goes on within the interface of anthropology and theology.

---

\* Bolsista Pro-Doc/CAPES/EST. Doutora em Antropologia Social e Etnologia pela Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS-Paris) e Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS).

Muitas vezes, quando pensamos em ritual, duas idéias nos vêm à mente: por um lado, a noção de que um ritual é algo formal e arcaico, quase que desprovido de conteúdo, algo feito para celebrar momentos especiais e nada mais; por outro lado, podemos pensar que os rituais estão ligados apenas à esfera religiosa, a um culto ou a uma missa.

Ora, nenhuma das duas idéias é exata, e este é um dos propósitos deste texto: pensar sobre os rituais, e quais seus espaços em nossa sociedade contemporânea. Entretanto, as idéias que temos sobre alguns temas – essas que não são necessariamente corretas – podem igualmente nos ajudar a pensar sobre o porquê destes “sensos comuns” (é assim que chamamos idéias vagas e gerais sobre algo) perdurarem. No caso do estudo dos ritos, retomaremos as duas noções expostas anteriormente, já que elas podem nos ajudar a verificar o porquê de os rituais serem geralmente associados aos momentos apenas formais ou religiosos de nosso cotidiano.

Segundo alguns autores<sup>1</sup>, nossa vida de todos os dias – a vida social – é marcada por um eterno conflito entre dois opostos: ou o caos total, onde ninguém segue nenhuma regra ou lei, ou uma ordem absoluta, quando todos cumpririam à risca todas as regras e leis já estabelecidas. A visão destes opostos não deixa de ser engraçada: alguém consegue imaginar nossa sociedade funcionando de uma destas maneiras? É evidente que não. Entretanto, uma solução de consenso é alcançada por todas as sociedades, quando a coletividade consegue – ou tenta – trazer os diversos acontecimentos diários que envolvem os indivíduos para dentro de uma esfera de controle e ordem, esfera esta coletiva, social. Os rituais, nesse sentido, concedem autoridade e legitimidade quando estruturam e organizam as posições de certas pessoas, os valores morais e as visões de mundo.

Dizemos que os rituais emprestam formas convencionais e estilizadas para organizar certos aspectos da vida social, mas por que esta formalidade? Ora, as formas estabelecidas para os diferentes rituais têm uma marca comum: a repetição. Os rituais, executados repetidamente, conhecidos ou identificáveis pelas pessoas, concedem uma certa segurança. Pela familiaridade com a(s) seqüência(s) ritual(is), sabemos o que vai acontecer, celebramos nossa solidariedade, partilhamos sentimentos, enfim, temos uma sensação de coesão social. É assim que entendemos a citação dos autores: “cada ritual é um manifesto contra a indeterminação”: através da repetição e da formalidade, elaboradas e determinadas pelos grupos sociais, os rituais

---

<sup>1</sup> Sally MOORE, Barbara MYERHOFF, *Secular Ritual*, ed. Van Gorcum, Assen/Amsterdam, 1977.

demonstram a ordem e a promessa de continuidade destes mesmos grupos. Ainda segundo estes autores, os rituais podem ser seculares ou religiosos, e, neste caso, ambos mostram o invisível: enquanto os rituais seculares demonstram as relações sociais (civis, militares, éticas, festivas), os sagrados evidenciam o sagrado, o transcendente.

Claude Rivière<sup>2</sup> analisa uma variedade de ritos, mais ou menos expressivos, que observamos em nosso mundo profano, aquele do dia-a-dia. Sigamos o autor quando este nos relembra nossos ritos escolares, que vivenciamos desde muito pequenos: os ritos de chegada (cumprimentos da professora e despedida dos pais), ritos de ordem (horários compartimentalizados pela sineta, espaços organizados por filas, de crianças e classes), ritos de atividades (ir ao quadro, ao pátio, falar e escutar em público). Rivière destaca igualmente a aprendizagem da leitura e da escrita, que atribui nova identidade à criança. Ainda com relação à vida escolar em nossa sociedade, lembremos as etapas de fim de colégio e entrada na universidade, os trotes aos calouros, todos exemplos de etapas que se seguem, atribuindo a cada um de nós novas identidades e novos papéis a serem desempenhados junto ao grupo com o qual convivemos.

No livro de Mariza Peirano<sup>3</sup> encontramos o que a autora designa como “definição operativa” de ritual. Para a autora, nenhuma definição deve ser dada *a priori*, de forma rígida: “ela [a definição] precisa ser etnográfica, isto é, aprendida pelo pesquisador em campo junto ao grupo que ele observa”. Neste sentido, observamos que todos os grupos sociais possuem acontecimentos ou eventos que consideram especiais e únicos; entretanto, as sociedades fazem isto de formas muito diferentes. Por exemplo, no Brasil consideramos como especiais tanto uma copa do mundo de futebol quanto uma formatura, e, neste sentido, ambos são “potencialmente rituais”, nas palavras da autora.

Assim como os outros autores citados, Peirano destaca que os rituais podem ser “religiosos, profanos, festivos, formais, informais, simples ou elaborados”. O importante nos rituais não seria assim o “conteúdo explícito”, mas suas características de forma, convencionalidade, repetição etc. Igualmente importante na análise dos rituais é não nos deixarmos levar unicamente por nossos valores de racionalidade ou pelos critérios de nossa sociedade, já que estes não são necessariamente válidos para outros grupos.

Outro aspecto ressaltado pela autora diz respeito à relação do ritual

---

2 Claude RIVIÈRE, *Os ritos profanos*, Petrópolis: Vozes, 1997.

3 Mariza PEIRANO, *Rituais ontem e hoje*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

com o cotidiano; neste sentido, o que vemos em um está presente no outro e vice-versa: “Consideramos o ritual um fenômeno especial da sociedade, que nos aponta e revela expressões e valores de uma sociedade, mas o ritual expande, ilumina e ressalta o que já é comum a um determinado grupo”. (Peirano, op. cit., p. 10).

Após estas ressalvas, a autora nos fornece sua “definição operativa”, definição esta inicialmente formulada por outro antropólogo – Stanley Tambiah – dedicado aos estudos contemporâneos sobre rituais. Apesar de longa, esta definição nos parece fundamental por sua concisão e, ao mesmo tempo, abrangência:

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de seqüências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas seqüências têm conteúdo e arranjos caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A ação ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como “performativa” em três sentidos; 1) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional [como quando se diz “sim” à pergunta do padre em um casamento]; 2) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação [um exemplo seria o nosso carnaval] e 3), finalmente, no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance [por exemplo, quando identificamos como “Brasil” o time de futebol campeão do mundo]. (Peirano, op. cit., p. 11).

Neste sentido, a definição assim formulada é um conceito, e as situações que assim se caracterizam podem ser consideradas rituais, de acordo com os critérios acima. É assim que podemos dizer que os rituais estão presentes em nossa vida cotidiana, sobretudo ao observarmos as *performances* aí executadas<sup>4</sup>. Eventos como o carnaval, o dia da Independência do Brasil ou as procissões religiosas podem ser considerados como rituais, assim como tantos outros.

Entretanto, podemos ampliar ainda mais nossa visão sobre os rituais seguindo as indicações de outros autores<sup>5</sup>. N’*O livro das religiões*, os autores discorrem sobre os vários *ritos de passagem*, ritos estes relacionados

---

4 É de Tambiah a “idéia de ‘ação performativa’: um atributo intrínseco tanto à ação quanto à fala, que permite comunicar, fazer, modificar, transformar” (Mariza PEIRANO, op. cit., p. 40).

5 V. HELLERN, H. NOTAKER, J. GAARDER, *O livro das religiões*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

às mudanças mais significativas pelas quais passamos em nossas vidas: nascimento, entrada na vida adulta, casamento, morte. Estes quatro acontecimentos são marcados por rituais em quase todas as culturas e, num certo sentido, “simbolizam uma iniciação”, nas palavras dos autores. Ora, uma “passagem” é necessariamente uma “iniciação”? Boa questão, se pensarmos que os acontecimentos mais fundamentais de nossa vida são culturalmente representados.

Com relação ao nascimento, temos rituais tão variados quanto o da “couvade” entre alguns grupos indígenas (após o parto é o homem que fica de resguardo, enquanto a mãe logo já está se ocupando de seus afazeres cotidianos), quanto o da circuncisão de meninos ou a excisão das meninas. A atribuição do nome da criança é outro tema fundamental entre os rituais de nascimento, significando na maior parte das vezes o ingresso ou inclusão desta no grupo.

Do mesmo modo, a morte não se relaciona simplesmente com um cadáver, com o fim de uma vida, mas trata-se igualmente de uma nova condição, uma nova iniciação à vida eterna, ao reino dos mortos (dependendo das crenças de cada grupo sobre o destino dos homens). Os rituais de sepultamento igualmente simbolizam a separação do mundo dos vivos; estes devem zelar pelo bom encaminhamento dos ritos segundo os costumes do grupo. O não-cumprimento destas prescrições pode ocasionar resultados, como o destino da alma que pode errar sobre a terra, ou ocasionar outros riscos para o mundo dos vivos.

Os autores exemplificam estas transformações simbólicas, culturalmente determinadas segundo os diferentes grupos sociais: assim como um bebê não é *propriamente* “vivo”, até passar pelos ritos de nascimento, um cadáver não é *propriamente* “morto”, até passar pelos ritos de sepultamento.

É assim que cada “pequena morte” é seguida por um “renascimento” em nova condição. Esta transformação tem em seu período intermediário geralmente a representação de um risco: socialmente, o indivíduo não mais é o que era, mas também ainda não é o que será, após o fim dos ritos. Esta fase de indeterminação social foi percebida como delicada ou perigosa por vários autores, que a chamaram de *margem* (Van Gennep) ou *liminar* (Turner).

Assim sendo, a partir de Van Gennep<sup>6</sup> os rituais foram considerados

---

<sup>6</sup> Arnold VAN GENNEP, *Os ritos de passagem* (Apresentação de Roberto da Matta), Petrópolis: Vozes, 1978.

em sua constituição básica: *ritos de separação, de margem e de agregação*. Estas fases invariantes podem ser percebidas na maior parte dos rituais em diferentes grupos sociais. Identificando as fases dos rituais, Van Gennep chama a atenção para a visão geral do ritual e a importância de se analisarem todas as fases, o antes e o depois, já que todas são relativas umas às outras. É nesse sentido que entendemos a frase do autor: “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” (Van Gennep, op. cit., p. 157). Van Gennep é, portanto, o primeiro autor – isto no início do século XX, pois seu livro data de 1909 – a preocupar-se com o estudo dos rituais *per se*, ou seja, como objeto de estudo. Nas palavras de Roberto da Matta:

A grande descoberta de Van Gennep é que os ritos, como o teatro, têm fases invariantes, que mudam de acordo com o tipo de transição que o grupo pretende realizar. Se o rito é um funeral, a tendência das seqüências formais será na direção de marcar ou simbolizar separações. Mas se o sujeito está mudando de grupo (ou de clã, família ou aldeia) pelo casamento, então as seqüências tenderiam a dramatizar a agregação dele no novo grupo. Finalmente, se as pessoas ou grupos passam por períodos marginais (gravidez, noivado, iniciação, etc.), a seqüência ritual investe nas margens ou na liminaridade do objeto em estado de ritualização (Van Gennep, op. cit., p. 18).

Como pioneiro dos estudos sobre os rituais, van Gennep influenciou vários pesquisadores, entre eles o antropólogo Victor Turner (1920-1983). Referência nas análises sobre os rituais, Turner concebe os eventos conflituais enquanto “drama social” (os rituais, aqui, servem basicamente para resolver conflitos, diminuir rivalidades). Victor Turner analisou os *ritos de iniciação* entre as meninas ndembu (grupo étnico que habita o Zimbábue). Sua análise sobre a cerimônia realizada ao pé de uma árvore específica pode ser considerada como exemplo clássico de ritos de iniciação<sup>7</sup>.

Podemos dizer, assim como András Zempléni<sup>8</sup>, que o protótipo dos ritos de passagem são os ritos de iniciação: como os ritos de passagem, os

---

7 Exemplo analisado em Victor TURNER, *La selva de los simbolos*, Madrid: Siglo Veinteuno, 1980, e igualmente presente em M. PEIRANO, op. cit., p. 30-33. Trata-se de uma série de rituais de puberdade realizados junto à árvore do leite (*mudyi*), assim chamada por possuir uma seiva branca. Segundo Turner, este ritual teria como pano de fundo o antagonismo existente na sociedade ndembo entre o princípio da matrilinearidade (descendência pela linhagem feminina) e da virilocalidade (ida da esposa para a aldeia de origem de seu marido). Várias situações sociais são assim “dramatizadas”: a relação de mãe e filha é o eixo central neste ritual que se chama *nkang’a*.

8 András ZEMPLÉNI, Iniciação, in: BONTE-IZARD, *Dictionnaire de l’ethnologie et de anthropologie*, Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 2000.

ritos de iniciação marcam a transição de um *status* social para outro (morte e renascimento simbólicos). A iniciação é, portanto, a “forma sintética dos ritos de passagem, por meio dos quais ela opera”. Mas a iniciação é mais do que simplesmente um rito de transição, ela é um rito de formação. Esta formação vai diferenciar os participantes ou o círculo dos neófitos dos “de fora”, daqueles exatamente não-iniciados. Numerosas iniciações contam com ritos de inscrição nos corpos de marcas, signos visíveis da formação e transformação de nova identidade (escarificações, circuncisões, modificação do formato dos dentes, perfurações no nariz ou lábios etc.).

Outro aspecto importante dos ritos de iniciação é a auto-referencialidade, ou seja, a “ação transitiva de sua transmissão ritual, em outras palavras, pela reiteração da iniciação que ela engendra. É apenas quando nos tornamos iniciadores que nos tornamos plenamente iniciados.” (Zempléni, op. cit., p. 376-377). Os saberes específicos da iniciação são válidos para aquele círculo fechado dos neófitos ou noviços, “não são aplicáveis fora de seu campo de aquisição”. É por isso que a iniciação pressupõe um antagonismo entre os grupos “de fora” e os “de dentro”: a lógica da iniciação, auto-referenciada, cria uma linguagem, um simbolismo e saberes que lhe são próprios e que acabam por possuir um “sentido iniciático”.

Márcio Goldman nos fornece uma interessante análise das teorias antropológicas sobre o ritual. Sobre as abordagens possíveis no estudo dos ritos, Goldman identifica “verdadeiras estruturas elementares do pensamento antropológico”<sup>9</sup>, ou seja, três modelos básicos de análise que cobrem tanto as reflexões sobre a noção de ritual quanto a de pessoa:

[um] primeiro esquema de origem durkheimiana de origem estrutural funcionalista, [que] pretende derivar o ritual da ‘estrutura social’, encarada como sistema concreto de inter-relações pessoais, terminando por atribuir a ele uma função psicológica de reforço de sentimentos comuns. Já o segundo modelo, de inspiração nitidamente malinowskiana e utilizado hoje em dia por autores como Edmund Leach e, especialmente, Victor Turner, inverte esta posição e, ao invés de fazer derivar os sentimentos do ritual, pretende ver neste último uma expressão direta daqueles. Finalmente, no terceiro caso, imagina-se que o comportamento ritual não passa de transposição empírica de certas idéias místicas adotadas pelo grupo.<sup>10</sup>

É certo que os estudos clássicos sobre ritual vêm, desde os vitorianos do século XIX, ganhando tonalidades bastante peculiares de acordo com

---

<sup>9</sup> Márcio GOLDMAN, A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé, in: C. E. M. MOURA (Org.), *Candomblé: desvendando identidades*, São Paulo: EMW, 1987, p. 106.  
<sup>10</sup> Ibid.

seus vários matizes epistemológicos. De Frazer a Tylor, passando pela escola sociológica francesa, as teorias antropológicas sobre o ritual ganharam um novo vigor a partir das contribuições de Lévi-Strauss.

Lévi-Strauss é considerado um dos maiores teóricos do século XX no campo antropológico. De formação filosófica, ele se dedicou ao estudo das estruturas elementares do pensamento humano. A estrutura psíquica e lingüística dos grupos humanos, vivendo em diversas épocas e lugares, seria idêntica. Em outras palavras, todos pensamos da mesma forma, mas sobre coisas diferentes. Assim fazendo, Lévi-Strauss revoluciona os paradigmas até então vigentes: os evolucionismos e reducionismos biológicos e geográficos ao qual ficaram sujeitos todos os povos não-europeus, tais como os aborígenes australianos e os indígenas americanos, por exemplo, considerados por muitos ainda como “primitivos” e/ou “irracionais”. Povos sem escrita são responsáveis pela elaboração de sistemas classificatórios sofisticados, como, por exemplo, a taxinomia de um indígena sobre a vegetação de um bosque ou as diferentes caracterizações que os esquimós possuem para a neve. Neste sentido, em nossa sociedade contemporânea nós também pensamos de maneira “selvagem”, construindo um sentido de todas as peças: o processo de bricolagem<sup>11</sup>.

Para exemplificar suas teses, o autor se dedicou por vários anos a um volumoso estudo em quatro volumes sobre os mitos americanos, chamado *Mitológicas*. Para a análise do ritual, Lévi-Strauss chama a atenção para a importância de realizarmos uma diferenciação entre mito e rito, abordando o ritual como “o modo pelo qual as coisas são ditas”. Esta maneira ou forma seria assim analisada à parte, os mitos caracterizados como “o que dizem as palavras”. Os rituais são, portanto, compostos por dois mecanismos estruturais básicos de funcionamento: a fragmentação e a repetição. Ambas as operações obtêm o mesmo efeito, segundo Lévi-Strauss, pois de uma certa maneira ambas buscam “restaurar a continuidade perdida do vivido no próprio plano do pensado”<sup>12</sup>. A essência do rito seria, assim, compreendida como possuindo um caráter continuísta e obsessivo, enquanto o pensamento mítico agiria no sentido contrário, ou seja, como operador das descontinuidades pela ação das combinações binárias. O pensamento, portanto, opera com as diferenças, já que o sentido só é alcançado a partir destas. Enquanto o pensamento mítico está relacionado aos termos pensar/diferença/descon-

---

11 Aproveito aqui a definição de bricolagem fornecida por Mariza PEIRANO, op. cit., p. 34: “termo utilizado por ele [L. S.] para indicar a construção de novos artefatos a partir de unidades já classificadas em uma sociedade ou cultura”.

12 Márcio GOLDMAN, op. cit., p. 108.



tinuidade, a operação ritual seria identificada com os termos viver/identidade/continuidade. É assim que compreendemos a célebre frase de Lévi-Strauss: “no total, a oposição entre o rito e o mito é aquela do viver e do pensar, e o ritual representa um abastardamento do pensar consentido as servitudes da vida”<sup>13</sup>.

Como vimos, o estudo dos rituais, além de um clássico no pensamento antropológico, é objeto de variadas abordagens teóricas. Se para Lévi-Strauss o ritual coloca em prática o mito, o pensar humano, percebemos facilmente que os rituais não são apenas simples formalidades. As análises rituais, pelo contrário, permitem descortinar um panorama muito mais amplo. As diversas abordagens teóricas demonstram a vitalidade do estudo sobre os rituais, tomados como ferramenta conceitual privilegiada para nos ajudar a entender um pouco mais determinada sociedade, seus valores pensados e vividos.

---

13 Claude LÉVI-STRAUSS, *L'homme nu. Mythologiques*, Paris: Plon, 1971, p. 603.