

Sobre estruturas etárias e ritos de passagem

Mônica Birchler Vanzella Meira*

Resumo

O problema das gerações é um dos guias para a compreensão da estrutura dos movimentos sociais. Um acelerado ritmo de mudança social, e de alguma forma perde-se o controle sobre as coisas, causa vertigem. Este artigo aponta o caráter fundante das estruturas etárias nos sistemas sociais; a diferença entre os grupos etários como constitutiva do padrão cultural de cada sociedade; a passagem de um estágio a outro, conferindo um movimento contínuo à sociedade; a importância do caráter simbólico do rito de passagem; o vazio identitário na sociedade moderna com o esvaziamento do rito institucionalizado.

Palavras-chave: Estruturas etárias; ritos de passagem; *locus* do adulto.

Abstract

The subject of generations is one of the guidelines to understand the structure of social movements. An accelerate rhythm of social change and somehow the control is lost over things, it produces vertigo. This paper points to the initiative characteristic of age structures in social systems. The difference between age groups works as a constituting of the cultural standard for each society; the difference between age groups as constitutive of the cultural pattern of each society; the passage from a stage to another, granting a continued movement to the society; the importance of the symbolic characteristic of the rite of passage, the identity emptiness in the modern society with the emptying of the institutionalized rite

Keywords: Age structures; rites of passage; adult locus.

“Três dentre eles [tupinambás] (...) estiveram em Ruão quando ali se encontrava Carlos IX. (...) Disseram antes de tudo que lhes parecia estranho tão grande número de homens de alta estatura e barba na cara, robustos e armados e que se achavam junto ao rei (...) se sujeitassem em obedecer a uma criança e que fora mais natural se escolhessem um deles para o comando”
(Montaigne, 1987, p. 105)

* Doutora em Antropologia pela PUC/SP. Professora do Departamento de Administração da mesma universidade, pesquisadora do Núcleo de Estudos da Complexidade.

Estruturas etárias nas sociedades tradicionais

Eisenstadt (1976, p. 1) afirma que “a idade e as diferenças etárias estão entre os mais básicos e cruciais aspectos da vida humana e determinantes do destino humano”. Do nascimento até a morte, cada indivíduo passa por diferentes fases etárias: infância, juventude, maturidade e velhice. Em cada uma são executadas diversas tarefas e têm-se diferentes posições em relação aos outros membros da sociedade. A estrutura etária promove a integração social, sugere comportamentos sociais e cria uma interação entre os indivíduos. Não se conhece nenhuma sociedade que não distinga as várias “idades” e não as defina por meio de normas e valores de sua tradição cultural.

Se os processos biológicos que sinalizam essas passagens – as transformações no corpo e na mente ou no desenvolvimento psíquico – são os mesmos em todas as sociedades humanas, a definição do pertencimento a uma ou outra fase é cultural. A questão com a qual a sociedade e o seu sistema social se defrontam é de estabelecer condições, não apenas em função da perpetuação da espécie, mas também de sua estrutura, capacidades/habilidades, normas, valores, visão de mundo e herança social. A estrutura etária contemplada nas passagens pelos diferentes estágios etários não manifesta apenas o desenvolvimento da vida, através da mente e do corpo do indivíduo, diz respeito às suas relações e interações com o sistema social a que pertence, em um eterno *continuum*, representando a necessidade de lei (no sentido de princípio universal) das sequências (Van Gennep, 1924). Soma-se às relações de parentesco e forma, a tessitura social.

A sociedade é um tipo especial de sistema social estruturado que considera a posição de seus membros; é mais do que um mero amontoado de pessoas. A interação revela as potencialidades e obrigações dos indivíduos em relação ao grupo, em uma dada fase da vida. As atitudes do indivíduo para com a autoridade e sua cooperação são importantes para o grupo e para a sociedade, contemplam a capacidade de obedecer à regras e reconhecer a autoridade, a

cooperação com o grupo e a predisposição em aceitar e assumir responsabilidades. Dando ênfase à diferença ao socializar uma criança ou um jovem e um adulto permite-se sua identificação com os outros e a internalização da imagem do adulto, de forma que, ao tomá-la como espelho, possam se desenvolver por meio da reprodução mimética.

As faixas etárias variam de uma sociedade para outra, seja no número de anos que abarcam, seja em relação ao número de graus etários. De qualquer maneira, nas sociedades tradicionais há alguma forma de diferenciação, como se nota na descrição Malinowski (1978, p. 53) das casas na aldeia trobriandesa: “(...) em cada cabana mora uma família, isto é, marido, mulher e crianças pequenas, os meninos e meninas já crescidos e os adolescentes moram em pequenas casas de solteiros, em grupos de dois a seis ocupantes, separados dos pais”. O costume de separar os jovens de suas respectivas famílias sinaliza a preocupação com a proibição do incesto e com a ampliação dos relacionamentos entre os jovens e os outros do mesmo conjunto etário. A divisão representa e demonstra a prática de formação de fraternias com ligações horizontais (entre irmãos e amigos) tão importantes quanto as ligações verticais (entre pais e filhos) predominantes na infância (Kehl, 2004, p. 112). Pertencer a uma mesma geração não diz respeito apenas ao fato de indivíduos conviverem em um momento histórico, mas de estarem em uma posição específica para viver determinados acontecimentos.

Tornar-se adulto nas sociedades tradicionais

De difícil definição, o rito pode ser entendido em sua essência como conceito, como praxe, como processo, como ideologia, como experiência ou como função (Schechner, 1995, apud Terrin, 2004, p. 17).

De acordo com Benveniste (1969), rito, do latim *ritus*, indica a ordem estabelecida e liga-se ao grego *artýs*, com o significado, também, de prescrição, decreto. A raiz antiga *ar* – modo de ser, disposição organizada e harmônica das partes no todo – da qual derivam, em

português os termos arte, rito e ritual, aponta uma família de conceitos intimamente ligada à idéia de harmonia restauradora e à idéia de terapia como substantivo ritual. Outro sentido atrelado à raiz indo-européia *ri* – escorrer – liga-se ao significado que tem as palavras ritmo, rima, rio, sugerindo o fluir ordenado de palavras, da música, d'água. Pode-se apresentar o rito entendido como o fluir de movimento e repouso, uma realidade que decompõem o tempo e modula harmoniosamente os registros do homem agir no mundo.

O rito faz referência a uma ação realizada em determinado tempo e espaço, diferente das ações da vida cotidiana, distinta do comportamento comum. Ainda que a ritualização possa ser vista de uma forma ampla e imprecisa, ao englobar qualquer atividade que possa vir a ser realizada de forma padronizada, formalizada, repetida, os ritos oferecem modos de observação e de reflexão que foram adaptados a descobertas de determinados tipos. *Os requintes do ritual não deixam escapar nenhum ser, objeto ou aspecto, a fim de assegurar um lugar no interior de uma classe: à cada coisa sagrada, seu lugar* (Lévi-Strauss, 1997, p. 25). Evidenciam regras de conduta que prescrevem como o homem deve se comportar em relação às coisas sagradas, reforçam o sentimento de pertença coletiva e dependência de uma ordem que protege ou salva os indivíduos do caos e da desordem. A idéia de ordem mostra o rito a partir de uma força organizadora, tornando-se o “lugar” da coesão e da classificação, e protegendo o grupo das cisões e discontinuidades presentes nas sociedades. Se agir de determinado modo induz a pensar de determinado modo, a ação ritual significa conter o pensamento dentro da ordem do universo. O rito conserva e preserva essa relação simbólica com a ordem e o sagrado: *os ritos e as crenças mágicas são expressões de um ato de fé, numa ciência ainda por nascer* (Lévi-Strauss, 1997, p. 26).

Dentre uma ampla gama, há aqueles ligados ao ciclo da vida. São ritos de causação (Terrin, 2004, p. 43), segundo o critério etiológico da ação ritual, objetivando a transformação do *status* da vida de um elemento do grupo. Ligados a momentos fundamentais (nascimento,

iniciação, casamento, morte) causam uma verdadeira mudança de vida, de grande importância para qualquer sociedade. São processos sociais nomeados como “ritos de passagem” (Van Gennep, 1978; Turner, 1974; Leach, 1978).

Nesse processo, Van Gennep (1978, p. 191) apontou um padrão típico: a representação de uma estrutura triádica que consiste na separação, na margem e na agregação, rebatizadas por Turner (1977, pp. 36-52) como preliminares, liminares e pós-liminares, ou como Terrin (2004, p. 100) expressa: a condição precedente, o período de marginalidade e a inserção na nova condição. Há dois outros focos nos estudos dos ritos de passagem: como uma resposta adaptativa – os indivíduos são obrigados a mudar de posição dentro de um sistema – e como mudança do plano individual para o coletivo.

Os ritos de passagem são exemplificações de comportamentos rituais, ações que adquirem especial significado dentro de tradições de aquisição de plenos direitos e deveres correlatos. A experiência está além da causação, dado que comporta uma ação do tipo simbólico e místico.

A aquisição do *status* de adulto nas sociedades tradicionais dá-se por meio de cerimônias e ritos de iniciação e relatos variados são descritos na literatura antropológica. Aparecem com a função de sancionar a emancipação do jovem – homem ou mulher – do seio familiar, para sua incorporação ao grupo social; o jovem torna-se adulto, reconhecido como membro ativo e participante.

O casamento pode aparecer como determinante dessa transição. No entanto, nem sempre a ideia de casamento como ritual ou como constituição de uma família andam juntos. No caso dos trobriandeses (Malinowski, 1978, p. 51), o matrimônio não está associado a quase nenhum ato cerimonial público ou privado. Entre os Chukchee, há uma confusão de gerações, a mistura de idades, a inversão de papéis (Bogoras, apud Lévi-Strauss, 2003, p. 527). Se a questão da faixa etária não é determinante para a instituição de um casamento, tampouco este é garantia de inserção no mundo adulto e de reconhecimento de

maturidade. No caso Guaiáqui (Clastres, 1990, p. 74) é, justamente, a entrada no mundo adulto que assegura o direito ao casamento, e não o inverso.

Para os Nandi do Quênia, as regras de subordinação dos conjuntos etários sobrepõem-se às regras de parentesco e a divisão em conjuntos etários (Eisenstadt, 1976, pp. 46-47) e constitui a maneira mais importante de atribuir *status* a um indivíduo na tribo. Um jovem nandi qualifica-se para o exercício das atividades guerreiras por intermédio da circuncisão. A admissão ao conjunto etário dos guerreiros proporciona privilégios, como em relação às questões sexuais. Entre os Nuer, a iniciação compreende o ingresso num conjunto etário em que o indivíduo permanecerá o resto de sua vida. Seus deveres e privilégios modificam-se em relação à ordenha do gado, hábitos de alimentação, etc. (Evans-Pritchard, 1978).

Entre os índios Mandam, *um a um, os jovens, já atingidos por quatro dias de completo jejum e por três noites insones, avançaram em direção aos seus carrascos. (...) Furos pelo corpo e estiletos enterrados nas chagas, enforcamento, amputação, carnes rasgadas* (Clastres, 1990, pp. 126-127) são alguns dos métodos utilizados. Soma-se à lista, os Mbaya-guaicuru do chaco paraguaio, entre os quais *os jovens (...) deviam passar pela prova de sofrimento. Com um aguçado osso de jaguar, perfuravam-lhes o pênis e outras partes do corpo* (idem, ibidem). Suportam o martírio, o sofrimento, impassíveis, muitas vezes sorrindo e em silêncio. Não são apenas os jovens (do sexo masculino) submetidos a essas práticas, as moças também o são, como se sabe através dos exemplos citados por Balandier (1997, p. 104) das jovens massai do Quênia, que sofrem a excisão como forma de socialização ou por Dobrizhoffer (apud Clastres, 1990, p. 128) sobre as tatuagens nos rostos das moças abipone, a partir da primeira menstruação.

O rito parece querer dizer sempre algo “a mais” (Terrin, 2004, p. 32). Expressão de idéias complexas, fundem o *ethos* e a visão de mundo, o mundo imaginário-místico adapta-se apenas ideal, simbolicamente ao vivido e o “mundo vivido”, tornando-se um “modelo

de” e um “modelo para”. Essa interligação e sobreposição alcançam tanto a dimensão do indivíduo como proposição da mudança de *status*, como promove o voltar-se para o outro, um sentir através do estar e fazer juntos. A fusão dá-se pela junção dos aspectos pragmáticos e simbólicos representada pela ideia de performance, por um caráter espetacular – chama a atenção, atrai e prende o olhar – onde alguma coisa está no lugar de outra, assemelhando-se a um jogo de espelhos.

O caráter simbólico do rito de passagem

Circuncisão, esscarificação, exposição prolongada ao frio ou ao calor, respostas a enigmas, adivinhações e resistência à punição física, cicatrizes de combates ou tatuagens resultantes dos ritos de iniciação possuem um caráter bastante emblemático da transição entre o jovem e o adulto nas sociedades tradicionais. Parecem guardar um *quê* de tortura; crueis, gratuitos, desnecessários, a quem não pertence ao grupo.

Pode-se pensar que as provas às quais se submetem os jovens têm como finalidade testar o poder de resistência do indivíduo, capacidade essa requerida para a vida em um ambiente inóspito. Os povos tradicionais estão, porém, mais adaptados e vinculados ao seu ambiente, mesmo com os perigos da floresta, do que a visão de muitos dos nós pode supor. Em segundo lugar, os ritos, por mais que estranhos que possam parecer, traduzem alguma necessidade humana, algum aspecto da vida, seja ele individual ou social.

Resistência, força, potência, virilidade¹ são atributos exigidos de seus membros não apenas nas sociedades tradicionais; a sociedade moderna ocidental também cobra seus tributos de outras maneiras, não menos crueis. A potencialidade esperada do indivíduo é parte importante e constituinte do ritual, mas não representa sua totalidade. Restringir-se à ideia de funcionalidade do sofrimento é uma tolice (Clastres, 1990, p. 127), reduzindo-o a uma interpretação superficial e preconceituosa. Convém, porém, apontar três aspectos que auxiliam a

¹ Virilidade, aqui, significa vigor e energia.

entender melhor essas práticas: a cooperação entre os indivíduos, o reconhecimento da autoridade e a determinação de responsabilidades.

A intenção que a pessoa tem ao participar de um rito comunica sua substância e valor (Terrin, 2004, p. 27). Em meio a um rito de iniciação, os membros claramente cooperam entre si – se houvesse revolta, parte do sentido seria perdido – pois o rito supõe um mesmo lugar e um mesmo tempo que levam à convergência das contribuições singulares e cristalizam-se as relações de interdependência entre os sujeitos (Dejours, 1997, p. 93). Não é apenas um indivíduo que é supliciado,² o que remete à ideia de “nós, equivalentes” aos outros iniciados. Tampouco é um apenas que aplica as marcas; é o coletivo, a tribo que fortalecem a ideia de grupo, deslocam a supremacia do chefe, reforçam a relação de submissão à autoridade coletiva, que representa o prestígio, o domínio, a habilidade, o saber adquirido através de gerações.

O rito de passagem e as próprias marcas apontam a importância do movimento da sociedade, de um eterno *continuum*. Na qualidade de passagem, sugerem que há diferentes estados, momentos, etapas a serem cumpridas, conquistas a serem alcançadas. Fase e ritual são efêmeros, transitórios, passageiros. Sua duração não é tão importante como os efeitos que se produzem ao longo do tempo; as marcas deixadas devem ser duradouras, indelévels. As feridas, como *leis* escritas na própria pele, mergulham o corpo num campo político (Foucault, 1977a, p. 28), marcam fisicamente o que possa ter permanecido pairando no ar, abstratamente, constituindo um eixo importante que concretiza aspectos do *ethos* tribal. Clastres mostra que *é, sem qualquer intermediário, o corpo que a sociedade designa como único espaço propício a conter o sinal de um tempo, o traço de uma passagem, a determinação de um destino* (1990, p. 125, grifos meus).

² “O suplicio é uma técnica e não deve ser equiparado aos extremos de uma raiva sem lei. (...) Deve produzir uma certa quantidade de sofrimento que se possa, se não medir exatamente, ao menos apreciar, comparar, hierarquizar. (...) Faz parte de um ritual” (Foucault, 1997a, p. 34).

As marcas no corpo são a memória disso. Memória, ou rememoração como prefere para Eliade (1986) não quer dizer apenas lembrança e não se opõe ao esquecimento. Os dois termos contrastantes são a supressão (o esquecimento) e a conservação; a memória é, sempre e necessariamente, uma interação dos dois (Todorov, 2002, p. 149; Eliade, 1986, p. 103). O rito de passagem localiza o acontecimento em uma unidade coerente – espécie de pedagogia iniciática – que estabelece uma memória compartilhada pelos membros daquela coletividade e um quadro de referência comum para as projeções individuais, ligando os indivíduos aos seus predecessores e sucessores, o que possibilita a ideia de pertencimento a um universo significado e permite ao indivíduo transcender sua finitude existencial. Lembrança de sua inserção na vida social, da tradição, dos costumes e crenças; esquecimento da dor, do sofrimento, da provação são traduzidos pelas marcas no corpo, que permitem a construção do sentido da sociedade pela apropriação do passado, para a compreensão do presente e visão do futuro.

A resposta

Responsabilidade é a junção de responsável e idade, significando qualidade ou condição de responsável, ou aquele que responde pelos próprios atos ou pelos de outrem. Esta palavra chegou ao português pelo francês *responsable*, e a origem é o latim *responsus*, participio passado de *respondere*, responder (Carmo, 2004). Responsável é, assim, o que bem responde por seus atos; e responsabilidade é a característica – ou virtude – de quem assim o faz. Penetrando um pouco mais no sentido do étimo latino: *respondere*, encontra-se que, além de responder, no sentido original significava também e principalmente comprometer-se, garantir, assegurar; é formado de *re*, partícula reforçadora, e *spondere*, prometer com solenidade. Vê-se que não se trata uma resposta qualquer: conota uma resposta compromissada com a verdade. O verbo latino *spondere*, cujas remotas origens indo-européias batem na raiz *spend*, traz a idéia de solenização de um ritual

religioso e originou as palavras esposo e esposais. A etimologia fornece dois elementos importantes: resposta (ou capacidade em responder) e liberdade limitada. Aceitar e assumir responsabilidades leva à perspectiva que, em tendo responsabilidade, o indivíduo encontra-se apto a responder, adquire voz ativa e é liberto, no limite possível que um indivíduo pode atingir, dentro das relações com o grupo.

Não é de se estranhar que os jovens submetidos a esses rituais, façam-no de maneira silenciosa³ e felizes. Equivalente a um parto, representa o início para uma nova vida, o nascimento social e a fecundidade daquela sociedade, perpetuando os costumes e crenças, permitindo a distribuição da herança sociocultural. Carregado de coerência simbólica, permite o abandono, a morte simbólica da vida nua (Agamben, 2002, p. 9), enquanto simples corpo vivente.

O castigo não deriva da própria falta, mas do dano causado à sociedade ou do perigo que a falta a faz correr (Foucault, 1977b, p. 33). Permanecer infantil, portador da vida nua é visto com um perigo nessas sociedades, pois a criança restringe-se à esfera privada (familiar) e adulto, à esfera política ou pública (pólis). Essa morte simbólica permite o (re)nascimento na condição de detentor da vida politicamente qualificada, pois aceita o indivíduo, o inclui ao conjunto da sociedade e atribui-lhe um corpo sacro – sagrado, venerável, respeitável. No período intermediário, a transformação tem 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. Essa fase de indeterminação social foi percebida como delicada ou perigosa por vários autores, que a chamaram de margem (Van Gennep, 1978) ou liminar (Turner, 1974).

Esses ritos atendem os aspectos classificatórios propostos por Terrin: critério fenomenológico-religioso em sua essência sacra e pela capacidade de unificar a experiência do real e a motivação etiológica, à medida que fornecem uma interpretação do período crítico da vida: *a etiologia se dá pelo fato de que o rito – assim interpretado – “causa” uma verdadeira mudança de vida, não somente em sentido ético-religioso,*

³ O ritual é uma pedagogia de afirmação e não do diálogo (Clastres, 1990, p. 129).

mas também em sentido físico (Terrin, 2004, p. 34). De uma ótica funcional, dão consistência aos ideais sociais, têm função agregativa, dão força moral e espiritual. São os espelhos em que a sociedade se reconhece e se fortalece.

Estruturas etárias e ritos de passagem na sociedade moderna

Na transposição da temática das estruturas etárias para a sociedade moderna, nada se deve acrescentar às considerações formuladas. Seu caráter é estrutural; a necessidade de inserção e interação do indivíduo ao grupo social é ontológica e não temporal ou espacial. Se as faixas e os graus etários variam de cultura para outra, seguem-se as indagações: na sociedade moderna, o que diferencia um jovem de um adulto? Existem ritos de passagem da juventude para o *status* de adulto?

Os adolescentes na sociedade moderna

No século XIX, na sociedade europeia *outra figura delineia-se com precisão: a do adolescente, antigamente ignorado* (Perrot, 1991, p. 160). Ao viver um período crítico, justificado pela pulsividade para o sexo, a transformação sexual e a tomada de consciência do fato, a puberdade de meninos e meninas é objeto de interesse e estudo, notadamente por médicos, entre 1780 e 1840. Visto como *um perigo para o indivíduo, é também um perigo para a sociedade* (Perrot, 1991, p. 163), o adolescente encontra-se no limiar desse processo.

Entendida como o estágio entre a infância e a vida adulta, a adolescência só passa a ser tratada como um objeto de pesquisa e reflexão na sociedade moderna, a partir do século XX. Puberdade, adolescência, juventude são muitas vezes usados como sinônimos. Cada termo refere-se ao tipo de transformação que o indivíduo sofre nessa fase da vida (Groppo, 2000, p. 13). Nas ciências médicas, o termo puberdade é criado para explicar as transformações no corpo do indivíduo. A concepção de adolescência aparece ligada à psicologia, psicanálise e pedagogia e refere-se às mudanças na mente ou no

comportamento. A sociologia, que costuma trabalhar com o termo juventude, trata das funções sociais da infância e as funções sociais do adulto. Para os cientistas sociais, a juventude parece um conceito por demais genérico e mal definido para requerer o *status* de categoria social. Epistemologicamente imprecisas, as definições passeiam por dois critérios principais, que nunca se conciliam realmente: o critério etário e o critério sociocultural.

O que parece claro é o aspecto de transição. Independentemente dos saberes utilizados, o jovem é visto como alguém que não é mais criança (seja em seu aspecto físico, psicológico, comportamental ou social) e ainda não é (ou não é considerado) um indivíduo adulto.

A duração do período é determinada por instituições sociais e pelo grupo social: o comportamento adolescente é culturalmente determinado. É a época de ajustamento sexual, social, ideológico e de luta pela emancipação dos pais. É uma potencialidade pronta para qualquer nova oportunidade (Mannheim, 1973, pp. 52-53).

Frente à revolução fisiológica que sofre, o jovem torna-se preocupado com a maneira pela qual os outros o percebem. Na afirmação *a maturidade começa, com a identidade estabelecida, o indivíduo aparece integrado, independente, podendo manter-se por si mesmo, sem repudiar o passado* (Erikson, 1950, p. 228), é curioso notar a extensão dessa relação de modernidade, como autodestruição inovadora, e a sociedade atual, que expressa um sentimento de busca pela eterna juventude, do culto ao corpo, da cultura do narcisismo descrita por Lasch (1983), da inversão de posições entre adolescentes e pais, que, cada vez mais, consultam os filhos sobre o que pensar, fazer, vestir – uma *sociedade adolescentizada* (Anatrella, 1995).

Quando e como o jovem deixaria de ser considerado imaturo na sociedade atual? A partir da fixação da sua identidade de ego ou pela fixação em um papel socialmente definido como adulto? Pelo abandono de seus ideais de transformação? Pelo ajustamento sexual, social, ideológico e abandono da luta pela emancipação dos pais? Entra-se no

mesmo beco: como se dão o reconhecimento da autoridade e a determinação de responsabilidades?

Determinação legal da maioridade

Os critérios utilizados pela legislação brasileira para determinação da condição de responsável perante a lei apontam para a maturidade através da maioridade. Em quatro situações basicamente, há uma linha divisória que separa as idades das pessoas naturais, tornando-as responsáveis, com capacidade de pleno exercício de seus direitos. O *Direito Constitucional* ou *Direito Político* estabelece os direitos políticos das pessoas, entre os quais o direito ao voto facultado aos maiores de 16 anos e aos maiores de 70 anos e obrigatório para os maiores de 18 anos. Também as candidaturas para os diversos cargos eletivos brasileiros exigem idade limite. O *Direito Penal* estabelece que são inimputáveis os menores de 18 anos. Igual tratamento é dado ao menor no *Estatuto da Criança e do Adolescente*, que estabelece esses dois estágios da vida das pessoas como sendo criança até 12 anos e adolescente dos 12 aos 18 anos. No *Direito do Trabalho*, menores de 16 anos não podem ser empregados, admitindo-se, entretanto, a idade de 14 anos para o aprendizado. O *Direito Civil* determina as relações entre as pessoas e estabelece a incapacidade (aos menores de 16 anos) e as capacidades relativa (para os maiores de 16 anos e menores de 18 anos) e plena (para os maiores de 18 anos) para os atos da vida civil. Alguns atos possibilitam a maioridade civil antes dos 18 anos, entre eles a emancipação pelos pais, o casamento, a colação de grau em nível superior, o exercício de emprego público efetivo. O casamento só pode realizar-se legalmente após os 16 anos, havendo possibilidade de autorização judicial para os que não tenham atingido essa idade.

A recente mudança do Código Civil reafirma que o componente etário que marca a separação está condicionado às situações socioculturais temporárias e provisórias de identificação, tornando-se simplificada demais a identificação da condição de maturidade tão somente por esse aspecto. Subtrai-se disso que, do ponto de vista legal,

adulto significa que um indivíduo pode ser parte de um contrato. Vincula-se o adulto à sua responsabilidade, aptidão, capacidade de responder.

A situação de inserção no mercado de trabalho, antes considerada como elemento constitutivo para aquisição da maturidade, tampouco permanece imutável. As dificuldades de obtenção do primeiro emprego e os altos índices de desemprego dificultam (ou ao menos postergam) a entrada do jovem no mercado de trabalho formal. Prolongou-se a duração do aprendizado e da educação e as crescentes exigências de escolaridade, a maternidade e a paternidade precoces terminam por aumentar a dependência financeira e estender o período de permanência junto aos pais. Somados ao considerável aumento da média de vida, tem-se o alargamento da faixa etária circunscrita à juventude, um aumento do período de moratória social que adia a entrada na vida adulta. A condição de ser adulto parece distanciar-se pela ausência de demarcações institucionalizadas: (...) *os jovens vivem sua situação com crescente insegurança – pois os processos “iniciáticos”, que assegurariam seu inserimento na ordem social e cultural dos adultos, desapareceram há muito tempo* (Balandier, 1976, p. 69).

Cabe-lhes inventar seus próprios ritos. O consumo de drogas leves, de bebidas alcoólicas, tabagismo, colocados como desafios para a admissão de novatos em certos grupos e para a separação entre os que são vistos como crianças e os que já são considerados adultos aparecem como ritos resultantes da iniciativa das confrarias e não do sistema social. No grupo familiar, carro novos, celulares, cópia da chave de casa, conta-corrente individual são usados como mecanismos que estimulam a responsabilidade, segundo seus adeptos, mas, muitas vezes, fornecidos como forma de acompanhamento e controle do jovem pelos pais. Em um e em outro exemplo, prioriza-se não o que o jovem produz, mas o que compra/consome. Sob essa perspectiva, a inserção dá-se em apenas uma das esferas da sociedade, vinculando-se poder de compra à responsabilidade. Embora a independência financeira possa ser uma das chaves para a compreensão sobre os critérios dessa classificação,

aproxima-se mais de uma falsa atribuição de responsabilidades. A artificialidade e a banalização interrompem o fluir do rito e, tampouco, o transforma em rito de causação, pois não objetiva a transformação.

O rito de passagem de forma institucionalizada nas sociedades modernas parece suprimido. Sem sua celebração, perdem-se elementos importantes. Muito mais do que elaborações ou dramatizações secundárias que, à primeira vista, parecem aparar os conflitos gerados pela transição difícil de uma posição a outra, o foco dos ritos de passagem não é apenas o jovem. Alcançam a dimensão do indivíduo como proposição da mudança de *status*, promovem o voltar-se para o outro, um sentir por intermédio do estar e fazer juntos.

Aquela ambiguidade de posições, a liminaridade mostra outro aspecto interessante. O rito de passagem é especial, porque produz uma ambiguidade classificatória e a possibilidade de transgressão e transcendência. Ligada à transição, com sua supressão perde-se o movimento, aquele *continuum*. Com o alargamento da faixa etária correspondente ao grupo considerados jovens hoje, esse momento transforma-se em um estado, torna-se fixo, duro, prisional.

O rito é também um discurso. Uma sociedade diz o que pretende, o que espera de seus indivíduos. Em meio às práticas, gestos, brincadeiras e punições, fala-se a todo o momento, ratifica-se sempre a imagem do indivíduo adulto. Uma espécie de vestibular quando são testados os conhecimentos, qualificações para as exigências da vida adulta. Seus qualificadores e examinadores são o espelho disso.

Como o espaço do adulto aparece vazio, as categorias tornam-se confusas, as diferenças perdem suas molduras, por novas configurações, móveis, combináveis e manipuláveis nos tempos atuais (Balandier, 1999, p. 20). Desenha-se um vazio identitário com o esgotamento do rito institucionalizado na sociedade moderna. Tal e qual nas sociedades tradicionais, hoje, o rito de passagem não é mais evidente. Outras manifestações devem representar a transição e apontar para o *locus* do adulto. Como Morin (2003, p. 28) acredito que o *acontecimento é acidente*, perturbador-modificador, pois

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

Bibliografia

AGAMBEN, G. (2002). *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua*. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte, Ed. UFMG.

ANATRELLA, T. (1995). *Interminables adolescences: les 12/30 ans, puberté, adolescence, postadolescence*. "Une société adolescente". Paris, CERF/Cujas.

BALANDIER, G. (1976). "Pais e filhos, primogênitos e caçulas". *Antropo-lógicas*. Tradução: Oswaldo Elias Xidieh. São Paulo, Cultrix/EDUSP.

_____ (1997). *A desordem: elogio do movimento*. Tradução: Suzana Martins. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

_____ (1999). *O dédalo: para finalizar o século XX*. Tradução: Suzana Martins. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

BENVENISTE, E. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris, Ed. de Minuit.

CARMO, J. F. (2004). "Os herdeiros do holocausto, onde estão?" *Jus naviganti*. Disponível em <http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=5566&p=1>.

CLASTRES, P. (1990). *A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política*. Tradução: Theo Santiago. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

_____ (2004). *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify.

DEJOURS, C. (1997). *O fator humano*. Trad. Maria Irene S. Betiol e Maria José Tonelli, 1 ed., Rio de Janeiro, Editora FGV.

EISENSTADT, S. N. (1976). *De geração em geração*. Tradução: Sérgio P. O. Pomerancblum. São Paulo, Perspectiva.

ELIADE, M. (1986). *Aspectos do mito*. Tradução: Manuela Torres. Lisboa, Edições 70.

ERIKSON, E. H. (1950). *Childhood and society*. New York, W.W. Norton.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1978). *Os Nuer*. Tradução: Ana M. Goldberger Coelho. São Paulo, Perspectiva.

FOUCAULT, M. (1977a). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução: Raquel Ramallete. 14 ed., Petrópolis, Vozes.

- _____ (1977b). *Resumo dos cursos do Collège de France (1970/1982)*. Tradução: Andréa Daher. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- GROPPO, L. A. (2000). *Juventude: ensaios sobre Sociologia e História das juventudes modernas*. Rio de Janeiro, DIFE.
- KEHL, M. R. (2004). “A juventude como sintoma de cultura”. In: NOVAES, R. e VANNUCHI, P. (org.). *Juventude e sociedade: trabalho, cultura e participação*. São Paulo, Fundação Perseu Abramo.
- LASCH, C. (1983). *A Cultura do Narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Tradução: Ernani Pavaneli Moura. Rio de Janeiro, Imago.
- LEACH, E. R. (1978). *Cultura e comunicação: a lógica pela qual os símbolos estão ligados, uma introdução ao uso da análise estruturalista em antropologia social*. Tradução: Carlos Roberto Oliveira. Rio de Janeiro, Zahar.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1997). *O pensamento selvagem*. Tradução: Tânia Pellegrini. Campinas, Papirus.
- _____ (2003). *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução: Mariano Ferreira, 3 ed., Petrópolis, Vozes.
- MALINOWSKI, B. (1978). *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. Tradução: Anton P. Carr (cap. I-XV) e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça (cap. XVI-XXII). Col. Os pensadores, 2 ed., São Paulo, Abril Cultural.
- MANNHEIM, K. (1973). *Diagnóstico de nosso tempo*. Tradução: Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro, Zahar.
- MONTAIGNE, M. de (1987). “Dos canibais”. *Ensaio*. Col. Os pensadores, v. XI. Tradução: Sérgio de Milliet. Cap. XXXI. São Paulo, Abril Cultural.
- MORIN, E. (2003). *Cultura de massas no século XX: necrose*. Tradução: Maura Ribeiro Sardinha, v. 2, 3 ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- PERROT, M. (1991). “Figuras e Papéis”. In: ARIÈS, P. e DUBY, G. (org.). *História da Vida Privada: da Revolução Francesa à Primeira Guerra*. Tradução: Denise Bottmann (partes 1 e 2) e Bernardo Joffily (partes 3 e 4), v. 4. São Paulo, Cia. das Letras.
- TERRIN, A. N. (2004). *O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo, Paulus.
- TODOROV, T. (2002). *Memória do mal, tentação do bem: indagações sobre o século XX*. Tradução: Joana Angélica D’Ávila. São Paulo, Arx.
- TURNER, V. (1974). *O Processo Ritual: Estrutura e Anti-Estrutura*. Rio de Janeiro, Vozes.
- _____ (1977). “Variations on a theme of liminality”. In: MOORE, S. e MYERHOFF, B. G. (ed.). *Secular ritual*. Amsterdam, Van Gorcum.
- VAN GENNEP, A. (1924). *Le folklore, croyances et coutumes populaires françaises*. Paris, Stock.
- _____ (1978). *Os Ritos de Passagem*. Rio de Janeiro, Vozes.